

KONSEP TRANSENDENTAL TRADISI ISLAM UNTUK METODOLOGI PENELITIAN AKUNTANSI, BISNIS, DAN EKONOMI

Iwan Triyuwono

Fakultas Ekonomi - Universitas Brawijaya

Abstrak

Makalah ini pada dasarnya mendeskripsikan metodologi penelitian dengan mengambil nilai-nilai dari tradisi Islam. Maksud dari penulisan ini adalah memberikan pemahaman bahwa metodologi penelitian dapat dikonstruksi dari nilai-nilai agama, dalam hal ini Islam. Konstruksi yang demikian ini juga dapat digunakan dalam penelitian-penelitian akuntansi, bisnis, dan ekonomi dengan hasil yang akan berbeda dengan metodologi arus utama (positivistik).

Pembahasan pada makalah ini dimulai dari konsep realitas sosial, hakikat manusia, hakikat ilmu pengetahuan, metodologi konstruksi ilmu pengetahuan, sampai dengan metode penelitian.

Dari hasil pembahasan diketahui bahwa tradisi Islam dalam memahami realitas sosial, hakikat manusia, ilmu pengetahuan, dan metodologi sangat inklusif (terbuka), holistik, transendental, teleologikal, dan humanis.

Dengan karakter yang demikian, diharapkan bahwa metodologi ini dapat memicu seseorang untuk bebas berkreasi dalam menciptakan instrumen penelitian. Dengan kata lain, seorang peneliti dapat membuat rancang bangun instrumen penelitian (desain metode penelitian) secara bebas, fleksibel, dan bervariasi tergantung pada apa yang sedang dikajinya.

Kata Kunci : metodologi penelitian, realitas sosial, hakikat diri manusia, dan hakikan ilmu pengetahuan

PENGANTAR

Dalam dunia Islam nama-nama besar seperti Al-Razi, Ibn Sina, Al-Biruni, Ibn Haytsam, Al-Kindi, Al-Farabi, Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Al-Khawarizmi, Ibnu Khaldun, Ibn Taimiyya, Nashir al-Din Al-Thusi, Quthb Al-Din Al-Syirazi, Kamal Al-Din Al-Farsi, dan lain-lainnya untuk menyebutnya sebagian, bukan/ah nama yang asing lagi, karena mereka dikenal sebagai ilmuwan yang mumpuni dan karyanya banyak dirujuk orang (baik secara legal maupun illegal) (lihat Arifin 1999, 6-10; Bakar 1994, 15). Konsep-konsep ekonomi modern yang selama ini dikenal berasal dari Barat, ternyata dirujuk (tanpa menyebutkan referensi) dari pemikir-pemikir Muslim. Teori pareto optimum, misalnya, diambil dari *Nahjul Balaghah* karya Imam Ali; *The Wealth of Nationnya* Adam Smith (1776 M) mengambil inspirasi dari buku *Al-Arwahnya* Abu Ubayd (838 M) (lihat lebih lengkap Arifin 1999, 6-10).

Contoh lain dari karya pemikir-pemikir di atas yang akhirnya diadopsi Barat bisa dilihat pada misalnya karya Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun – untuk menyebut sebagian saja. Al-Ghazali (1111 M) telah memberikan kontribusi pemikiran di sekitar kebutuhan dasar (*basic needs*) manusia, teori pembagian kerja (*division of labor*), dan teori evolusi uang. Al-Ghazali juga telah memberikan pemikiran bahwa penimbunan uang adalah pekerjaan yang tidak memberikan kontribusi bagi perekonomian (Arifin 1999, 9).

Sedangkan Ibnu Taimiyya (1328 M) memberikan kontribusi pada aspek *public duties* yang meliputi manajemen keuangan, timbangan dan ukuran, kontrol harga, kondisi ekonomi abnormal, mekanisme *supply and demand* dalam menentukan harga, pajak tidak langsung dan kaitannya dengan pengalihan dari produsen ke konsumen (Arifin 1999, 9).

Ibnu Khaldun banyak membahas dan memberikan kontribusi pada aspek *division of labor*, uang dan harga, produksi dan distribusi, perdagangan internasional, pembentukan modal dan pertumbuhan, siklus perdagangan, *property and prosperity*, populasi, pertanian, industri dan perdagangan, *macroeconomics of tax*, dan *public expenditure* (Arifin 1999, 9).

Pemikiran-pemikiran mereka jelas memberikan manfaat dan kontribusi yang nyata baik pada tingkat konsep teori (yang kemudian dikembangkan oleh Barat) maupun pada tingkat praksis. Dari sini kemudian timbul beberapa pertanyaan penting tentang bagaimana para ilmuwan tadi mendapatkan dan mengembangkan ilmu yang benar yang memberikan manfaat positif bagi kemaslahatan hidup manusia; apakah metodologi mereka adalah metodologi modern yang ilmiah; atau apakah metodologi mereka murni menggunakan akal rasional; atau apakah pendekatan metodologi mereka lebih transendental, teleologis, holistik, bebas, dan humanis bila dibanding dengan metodologi modern. Pertanyaan-pertanyaan ini adalah pertanyaan yang fundamental menyangkut epistemologi konstruksi ilmu pengetahuan.

Oleh karena itu, makalah ini mencoba untuk memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan di atas dengan memberikan deskripsi yang jelas di sekitar bagaimana tradisi Islam memahami realitas sosial, hakikat manusia, hakikat ilmu pengetahuan, dan metodologi konstruksi ilmu pengetahuan.

Realitas Sosial

Dalam wacana ilmu pengetahuan sosial, seorang nominalis dalam melihat realitas beranggapan bahwa “dunia sosial yang berada di luar kognisi individu tidak lebih tersusun dari sekedar nama, konsep dan label yang digunakan untuk membangun realitas” dan digunakan “sebagai kreasi artifisial yang kegunaannya didasarkan pada kemudahan untuk menggambarkan, mengartikan, dan menegosiasikan dunia eksternal” (Burrell dan Morgan 1979, 4). Namun sebaliknya, bagi seorang realis, realitas sosial eksis secara independen dari aktor-aktor sosial dan mengada dengan sendirinya (Morgan dan Smircich 1980); bukan sesuatu yang diciptakan individu (Burrell dan Morgan 1979, 4).

Karya Burrell dan Morgan (1979) agaknya menyederhanakan asumsi ontologis dengan mempresentasikan dua kutub pemikiran yang ekstrim, yaitu, nominalisme dan realisme. Sementara Al-A’ali (1993) mengkritik baik nominalisme maupun realisme sebagai satu bagian kecil saja dari pandangan tentang realitas. Nominalisme, menurutnya, mengasumsikan bahwa individu ada dalam realitas dan melalui mereka itu, realitas yang beragam dapat dipahami. Ini berarti bahwa realitas tidak dapat dilihat secara komprehensif. Hal ini juga mengasumsikan bahwa individu (misalnya dalam pengertian relasi antar manusia) memutuskan model hubungan mereka dengan yang lain dan menafikan pengaruh elemen-elemen lain yang ada, yaitu, realitas obyektif yang direpresentasikan dalam tradisi dan kebudayaan masyarakat (Al-A’ali 1993). Oleh karena itu, realitas sosial dipelajari secara terpisah.

Berkaitan dengan realisme ini, Al-A’ali (1993) berpikir bahwa masyarakat dengan institusi dan organisasinya benar-benar ada; hukum sosial yang diterapkan dalam masyarakat, dipandang tergantung pada basis resiprokal. Dan relasi manusia hanya dipandang sebagai hubungan resiprokal semata. Relasi manusia, dia meneruskan penegasannya, “hanyalah persoalan aksi atau reaksi; keunikan individu telah dinafikan dan kurang diperhatikan” (Al A’ali 1993, 488). Konsekuensinya, teori sosial tertentu yang didasarkan pada pandangan ini akan kurang mampu mengembangkan sebuah perspektif pengetahuan yang holistik (Al-A’ali 1993; lihat juga Bashir 1986a; 1986b; al-Faruqi 1992).

Tidak seperti nominalisme dan realisme, tradisi Islam, seperti ditegaskan oleh Al-A’ali (1993), melihat

realitas yang obyektif, (dari realisme) dan realitas subyektif, yang didasarkan pada nominalisme sebagai ko-eksistensi (lihat juga al-Faruqi 1992; Arif 1987). Kendati demikian, ko-eksistensi jenis-jenis realitas ini tidak didasarkan pada dualisme, atau dikotomi. Karena hal itu akan melanggar ajaran penting Islam yaitu konsep tentang berpasangan yang saling melengkapi (lihat Al-Qur'an 36:36; dan 51:49)

Segala sesuatu, kecuali Tuhan, diciptakan berpasang-pasangan. Jenis kelamin tanaman, hewan, dan manusia yang saling melengkapi; karakter egoistik dan altruistik manusia; aspek material dan spiritual manusia; kekuatan-kuatan alam yang rumit seperti siang dan malam, listrik negatif dan positif, kekuatan memikat dan kekuatan menolak, dan kebalikan-kebalikan yang lain, semua memenuhi fungsi mereka masing-masing menurut tujuan yang secara mengagumkan ditetapkan Tuhan (Ali 1989, 1363). Argumen Dhaouadi (1993) semakin mendukung premis kita (tentang ko-eksistensi, dan komplemen). Dhaouadi menegaskan bahwa Islam tidak menerima dualisme (dalam seluruh aspek kehidupan), tetapi lebih mengakui konvergensi dan kesatuan dalam keragaman. Dualisme, menurutnya, "melawan hakikat sesuatu untuk memisahkan benda dari roh, oleh karenanya hal ini melanggar prinsip-prinsip fundamental Islam: yaitu keesaan (*tauhid*)" (Dhaouadi 1993, 155; lihat juga al-Faruqi 1992).

Berkaitan dengan pandangan kaum nominalis, kita dapat menjelaskannya dengan berangkat dari persepsi tentang hakikat realitas. Kita telah mengetahui bahwa nilai-nilai batin (*inner values*) diri, yaitu pengetahuan dan kelmanan Islam adalah inisiatif utama setiap tindakan diri. Pengetahuan dan iman mungkin dipandang sebagai kekuatan komplementer dalam melakukan tindakan. Setiap individu menurut Islam, telah beriman pada Tuhan sejak lahir (al-Qur'an 7:172), yang kekuatannya tergantung pada bagaimana dia menggunakan Intellegensinya, dan berinteraksi dengan lingkungannya.

Tindakan, jelas, terpancar dari kualitas spiritual individu. Tentu, kualitas spiritual di sini sangat berbeda dari perspektif pengetahuan yang dominan dan berpengaruh, yang secara tajam memisahkan pengetahuan dari agama (lihat Bashir 1986a). Kualitas-kualitas spiritual ini, kita harus ingat, bukan sekedar pengetahuan atau ide, melainkan merupakan gabungan

semangat pengetahuan dan iman, yaitu keyakinan pada keesaan Tuhan. Tindakan-tindakan yang telah dilakukan individu adalah riil dalam konsekuensinya (Handel 1982). Ini berarti bahwa realitas sosial yang dikonstruksikan sebagai konsekuensi riil tindakan oleh individu bersifat nyata, berwujud, dan kongkrit, tetapi realitas itu tidak independen dari individu atau aktor sosialnya. Pandangan ini secara transparan berbeda dari realisme yang menganggap realitas sosial yang ada secara kongkrit dan independen dari aktor-aktor sosialnya (Burrell dan Morgan 1979; Hines 1989). Realitas tidak terdiri dari objek mental pengalaman, bukan ide sebagai pemikiran idealis, bukan juga data pengertian sebagaimana pemikiran kaum fenomenalis. Realitas juga tidak tersusun dari pikiran, bukan juga sesuatu yang spiritual (Devitt 1984).

Dalam pandangan Syari'ah, realitas sosial tidak independen dari para aktor sosialnya; realitas diciptakan aktor-aktor sosial seperti yang terlihat dalam al-Qur'an 2:170, 275; 5:104. Ini, tentu, merupakan hakikat manusia yang pada dasarnya berkehendak bebas. Ayat-ayat tersebut pada sisi lain menandai bahwa beberapa individu benar-benar telah mengkonstruksikan sistem sosio-ekonomi yang didasarkan pada keyakinan-keyakinan palsu mereka. Sistem itu nyata dan secara membabi buta diikuti oleh individu-individu yang lain, dan dianggap sudah ada pada generasi selanjutnya. Pada sisi lain, Tuhan memerintahkan individu-individu, melalui Muhammad (SAW), untuk mendekonstruksi sistem itu. Yang pertama dan yang berikutnya adalah konstruksi sosial realitas yang direfleksikan dari kualitas batin individu.

Ringkasnya, hakikat ko-eksistensial asumsi ontologis kelihatan serupa, dalam tingkatan tertentu, dengan kombinasi Idealisme subyektif Fichte (1762-1814), pengikut Kant, dan Idealisme obyektif Hegel (1770-1830).

Idealisme subyektif berakar pada asumsi bahwa "kesadaran individu adalah entitas kreatif yang secara terus-menerus mengembangkan arus ide, konsep dan perspektif abadi yang melalui mana dunia yang berada di luar pikiran itu diciptakan" (Burrell dan Morgan 1979, 279). Dari perspektif ini, dunia sosial dilihat sebagai proyeksi kesadaran individu. Realitas sosial adalah eksternalisasi pengalaman individu ke dalam sebuah bentuk realitas yang pada gilirannya direfleksikan kembali padanya, dan melalui mana dia sadar tentang

dirinya dan tindakannya (Burrell dan Morgan 1979, 280), sementara idealisme obyektif Hegel tergantung pada persepsi bahwa individu ditandai oleh keterkaitan (*interplay*) antara kesadaran dan objektivitasnya dalam dunia sosial eksternal. Idealisme ini percaya bahwa kesadaran dan realitas sosial adalah dua sisi dari realitas yang sama; "mereka terkunci dalam sebuah pertalian dialektis yang di dalamnya setiap individu mendefinisikan dan mempengaruhi yang lain" (Burrell dan Morgan 1979, 280).

Dari eksplanasi di atas sebetulnya kita bisa melihat adanya keterkaitan antara yang eksis secara konkrit dengan sesuatu yang tidak konkrit (abstrak dan spiritual) dan Tuhan sebagai Sesuatu Yang Maha Abstrak. Dalam kaitannya dengan ini, Nasr (1993, 11), Bakar (1994, 36), dan Triyuwono (1997/1998, 94) telah banyak membicarakan "keragaman" realitas. Secara sederhana, keberagaman realitas tadi dikelompokkan secara hierarkis— dari tingkatan yang paling rendah ke yang paling tinggi - ke dalam realitas materi, realitas psikis, realitas spiritual, realitas sifat Tuhan, dan Realitas Absolut (yaitu Tuhan) (Triyuwono 1997/1998, 94; lihat juga Nasr 1993; Bakar 1994). Masing-masing realitas ini memang berbeda, tetapi tidak bisa dipisahkan antara yang satu dengan yang lain.

Hakikat Manusia

Burrell dan Morgan (1979), dalam serangkaian asumsi mereka yang berkaitan dengan hakikat manusia, menunjukkan bahwa para ilmuwan sosial memandang manusia dalam dua hakikat ekstrim yaitu voluntarisme dan determinisme. Yang pertama menunjuk pada pandangan bahwa hakikat individu itu sepenuhnya otonom dan berkehendak bebas. Sementara yang berikutnya menunjukkan visi yang berbeda. Pandangan ini melihat individu dan seluruh aktivitasnya dikendalikan secara pasti oleh situasi tempat dia hidup.

Ketika seorang individu, misalnya, memandang dirinya sebagai agen pasif yang tidak mampu menciptakan dunia sosialnya sendiri. Dia akan melihatnya atau dia masuk dan hidup di dalam sistem sosial yang sudah ada. Pandangan ini berakibat pada epistemologi positivisme yang menekankan pada analisis empirik hubungan konkrit dalam dunia sosial eksternal (Morgan dan Smirchich 1980). Dalam

pandangan ini, *hypothetico-deductive account* dari eksplanasi ilmiah, dan metode kuantitatif pengumpulan data dan analisis untuk menggeneralisir teori diakui sebagai cara yang baku (Chua 1986).

Sementara persepsi agen aktif mengembangkan ilmu-ilmu sosial yang ditandai dengan penggunaan riset etnografik dan historik, studi kasus, dan observasi partisipasi (*participation observation*) untuk memperoleh penjelasan ilmiah, temporal, dan kontekstual tentang kehendak manusia (Chua 1986), dan realitas sosial.

Melihat begitu pentingnya persepsi hakikat manusia, di sini akan diungkapkan pandangan Islam tentang hakikat manusia itu. Berawal dari persoalan ini, Shariati (1979) berargumentasi bahwa manusia bukan hanya wakil Tuhan (al-Qur'an 2;30;35;39), tetapi juga pemegang amanah Tuhan (al-Qur'an 33;72). Memperhatikan amanah tersebut, Al-Qur'an 33:72 menegaskan bahwa manusia mengambil amanah yang sebelumnya telah ditawarkan pada surga, bumi dan gunung, tetapi mereka menolaknya. Dalam semua kesadaran, amanah, seperti yang diinterpretasikan Shariati (1979) dan Ali (1989), adalah "bebas berkehendak" (*free will*). Ali (1989) dalam hal ini mengelaborasi bahwa *free will* hanya dimiliki oleh manusia. Surga dan semesta tidak mempunyai kehendak bebas sendiri; mereka tunduk pada Tuhan secara absolut. Tentu tingkat "kehendak bebas" itu tidak absolut. Karena kebebasan absolut itu hanya milik Allah saja (Nasr, 1994). Kendati demikian ketika individu telah mengaktualisasikan kehendak bebasnya—untuk menjadi baik atau jahat, menyerupai lumpur atau menyerupai Tuhan, dia harus bertanggung-jawab sendiri atas pilihannya sendiri (al-Faruqi 1992).

Bagi al-Faruqi (1992, 101), tanggung-jawab adalah implikasi keimanan (tauhid, kepercayaan akan keesaan Allah) untuk masyarakat. Menurutnya, setiap individu memikul bebannya sendiri secara sadar yang juga berarti bahwa konsekuensinya adalah menerima amanah yang telah dipercayakan Tuhan pada setiap orang. Tanggung-jawab, di mana nilainya tertanam dalam kesadaran yang paling dalam dari, dan dialami oleh, individu agaknya merupakan esensi moralitas (etika). Karena jika tidak ada tanggung-jawab, maka tidak ada perbuatan yang mempunyai nilai moral, dan bagian *divine will* yang lebih besar dan lebih tinggi tidak akan terlaksana" (al-Faruqi 1992, 101). Sedang misl

masyarakat, Ummat, adalah untuk mewujudkan kehendak Tuhan (al-Faruqi 1992, 91). Karena saking pentingnya moralitas bagi masyarakat muslim, sehingga al-Faruqi (1992, 94) menegaskan bahwa "tidak ada masyarakat yang dapat bertahan, atau *survive* dalam jangka panjang tanpa moralitas."

Didasarkan pada tanggung-jawab dan moralitas, seorang muslim yang aktif dan berkehendak bebas melalui interaksi sosial dengan anggota ummat yang lain mengekspresikan nilai keimanan dan pengetahuan untuk pencapaian *falah* dengan merealisasikan kehendak Tuhan. Tindakan-tindakan, yang berangkat dari pengetahuan dan keimanan sejati, adalah aktualisasi nyata kehendak Tuhan

Dengan menggunakan kebebasan dan intellegensi, perilaku tindakan (yang didasarkan pada etika Islam) mempunyai sebuah konsekuensi dan tujuan pasti bahwa para pelaku dan masyarakatnya akan memperoleh kemuliaan di dunia maupun di akhirat (lihat Ali 1989; Nasr 1994). Kebebasan itu sendiri, yang termanifestasi dalam karakter individu sebagai agen aktif, adalah kehendak Tuhan, seperti ditegaskan dalam Al-Qur'an 13:11: "Tidak akan berubah nasib suatu kaum bila mereka tidak mengubahnya sendiri."

Hal itu menunjukkan bahwa, *pertama*, individu diminta menjadi agen otonom dan aktif yang sekaligus terikat pada tanggung-jawabnya dalam bentuk penerapan dan pelaksanaan kode-kode etik, katakanlah Syari'ah. *Kedua*, perubahan hanya dapat dilakukan melalui pengetahuan. Ini berarti bahwa agen aktif mempunyai kesadaran penuh dalam pencarian hukum-hukum dasar Tuhan secara terus-menerus, dan didasarkan pada hal ini, dia harus "menerjemahkan" hukum-hukum itu ke dalam bentuk-bentuk praktis atau mengkonstruksi tatanan sosial yang didasarkan pada hukum dan kemudian secara sadar menaati hukum-hukum Tuhan itu untuk menentukan hidupnya. *Ketiga*, perubahan-perubahan yang secara konstan difasilitasi guna mencapai kondisi yang lebih baik, yaitu, kondisi yang mampu membawa dan mengantarkan masyarakat pada pencapaian *falah* (Ali 1989, 154; Al-Faruqi 1992, 109).

Walaupun perubahan-perubahan itu dapat diwujudkan dan dikonstruksi ke dalam struktur atau tatanan sosial (al-Faruqi 1992, 93-94) perubahan-perubahan itu secara mendasar tidak mengasingkan dan memperbudak masyarakat dan anggotanya. Karena tujuan dari perubahan itu sendiri adalah untuk

emansipasi individu dari "penyembahan" individu, organisasi, dan struktur sosial yang lain menuju penyembahan Tuhan semata. Hal ini adalah implikasi keimanan pada keesaan Tuhan (Tauhid) (lihat al-Faruqi, 1992). Tentu pandangan ini berbeda dengan pandangan teori kritis Marxian yang juga terkait dengan emansipasi, tetapi berangkat dari pandangan materialistik (lihat Burrell dan Morgan 1979), yang sifatnya non-teleologis dan non-transendental dalam pengertian bahwa teori itu hanya terbatas pada urusan dunia.

Keempat, konflik dapat ditemukan dalam masyarakat Islam. Tetapi hal ini bukan merupakan realitas yang diharapkan (Ali 1989, 154, 1341) dan demikian juga sebuah kondisi yang mapan (*status quo*). Menjadi demikian, karena anggota masyarakat Islam, seperti diargumentasikan Madjid (1987, 143), harus secara terus-menerus berupaya untuk mengembangkan dan menambah apresiasi religius melalui eksplorasi yang akan memperkaya pengalaman mereka dan memperkuat keimanan mereka (lihat juga Abdalati 1975; al-Faruqi 1992).

Oleh karena itu didasarkan pada ilustrasi di atas, kita mempunyai pandangan yang jelas berkaitan dengan fakta bahwa manusia pada dasarnya adalah agen yang otonom, tetapi pada saat yang sama juga merupakan agen-agen yang dipengaruhi (tidak bebas), dalam pengertian bahwa mereka terikat tanggung-jawab untuk mengikatkan diri pada kode etik. Oleh karena itu, voluntarisme dan determinisme bersifat komplementer (tergantung pada konteks). Bukan suatu dikotomi atau suatu yang saling eksklusif. Karakteristik ini sejenis dengan karakter altruistik dan egoistik individu; kehadiran keduanya bersifat komplementer (lihat Ba-Yunus 1991). Dan adanya hakikat masyarakat, yaitu "peraturan" (*regulation*) dan "perubahan radikal" (*radical change*) seperti diidentifikasi ilmuwan sosial, kelihatannya saling inklusif dalam pandangan Syari'ah.

Hakikat Ilmu Pengetahuan

Pemahaman manusia akan dirinya sebagai makhluk yang aktif dan bertanggung-jawab memiliki implikasi yang besar terhadap konstruksi dan aplikasi ilmu pengetahuan. Makhluk yang aktif mengindikasikan bahwa seorang dapat secara bebas melakukan penelitian untuk konstruksi ilmu pengetahuan. Artinya, topik atau obyek studi apapun bisa dilakukan; demikian juga metode penelitian yang akan digunakan (sangat

bebas untuk berkreasi menciptakan desain dan teknik penelitian).

Di samping bahwa manusia itu dipahami sebagai makhluk yang aktif, manusia juga adalah makhluk yang bertanggung-jawab. Artinya, di satu sisi manusia itu bebas, tetapi di sisi lain kebebasan itu dibatasi oleh tanggung-jawabnya, yaitu tanggung-jawab untuk selalu tunduk pada nilai-nilai etika syari'ah. Dalam konteks penelitian, nilai etika tadi sebetulnya terrefleksikan dalam metodologi penelitian menurut tradisi Islam.

Dalam tradisi Islam, misalnya, dipahami bahwa realitas kehidupan manusia sebetulnya tidak terbatas pada realitas materi, tetapi juga mencakup realitas yang lebih tinggi, yaitu realitas psikis, spiritual, sifat Tuhan, dan Tuhan itu sendiri sebagai realitas Absolut dan Tertinggi. Dengan pemahaman semacam ini seorang peneliti tidak akan terpaku pada realitas materi saja dan memisahkannya dengan realitas lain, tetapi sebaliknya ia berusaha memahaminya secara terpadu dengan realitas lainnya.

Pada aspek epistemologi, etika yang harus diikuti oleh peneliti adalah memadukan semua potensi internal yang dimilikinya. Artinya, peneliti menggunakan secara optimal dan terpadu kapasitas intelektual, jiwa, dan spiritual yang dimilikinya untuk memahamai realitas dan mengkonstruksinya menjadi sebuah bentuk ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi seluruh alam. Etika ini tentu berbeda dengan modernisme yang hanya mengakui dan mengandalkan kapasitas intelektual, dan di sisi yang lain menegasikan kapasitas jiwa dan spiritual manusia untuk mengkonstruksi ilmu pengetahuan.

Oleh karena itu, dalam tradisi Islam seorang ilmuwan secara ideal tidak sekedar melakukan olah intelektual, tetapi juga melakukan olah jiwa dan spiritual. Ajaran Islam, melalui al-Qur'an dan Hadist, memberikan petunjuk bagaimana seseorang itu melakukan olah intelektual, jiwa, dan spiritual. Jika orang tadi secara tekun melakukan olah intelektual, maka ia akan mampu masuk pada kesadaran intelektual (*intellectual consciousness*), yaitu kesadaran yang paling rendah seperti kesadaran yang sedang kita miliki saat ini. Tetapi seseorang tidak saja berada pada tingkat kesadaran yang paling rendah ini, ia juga bisa masuk pada kesadaran yang lebih tinggi, yaitu kesadaran jiwa (*mental consciousness*), dan kesadaran yang paling tinggi, yaitu kesadaran spiritual (*spiritual consciousness*). Pada tingkat kesadaran

yang lebih tinggi dan paling tinggi ini seseorang memperoleh *pencerahan*. Konsekuensinya adalah bahwa ia mampu mengakses informasi atau pengetahuan di luar kesadaran intelektualnya. Dengan demikian, ilmu pengetahuan yang dibangunnya lebih sempurna, holistik, transendental, dan teleologikal.

Oleh karena itu adalah suatu hal yang wajar jika, misalnya, Dhaouadi (1993) mengatakan bahwa tujuan pengetahuan manusia harus tidak terperjara dalam aspek-aspek materialistik obyek yang sedang dipelajari, tetapi bahwa sisi spiritual obyek juga harus dikaji. Dimensi spiritual pengetahuan, seperti dikemukakan Dhaouadi lebih jauh adalah alat bagi ilmuwan muslim untuk berkomunikasi dengan dunia suci. Oleh karena itu, pelayanan pengetahuan manusia, menurut pandangan Islam, "harus tidak hanya terbatas pada pengelolaan urusan manusia di dunia ini, tetapi juga harus melayani sebagai alat kontak, pengalaman, dan penyelamatan ketuhanan (*divine salvation*) yang tertinggi" (Dhaouadi 1993, 156; lihat juga Brohi 1988).

Singkatnya, ilmu pengetahuan menurut tradisi Islam adalah untuk keselamatan dunia dan akhirat. Keselamatan dunia banyak menyangkut aspek-aspek materi yang menjadi kebutuhan manusia di dunia. Namun demikian, aspek materi ini sebetulnya tidak terpisah dengan dunia jiwa dan spiritual. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan harus menyangkut dunia jiwa dan spiritual yang akan membawanya pada dunia "suci" dan keselamatan akhirat.

Metodologi Konstruksi Ilmu Pengetahuan.

Kita telah mendiskusikan dan melihat bahwa teori Islam tentang ada (ontologi), sebagai komplemen nominalisme dan realisme yang berurat berakar dalam dimensi material dan spiritual manusia. Kendati demikian, Islam, seperti ditegaskan Dhaouadi (1993, 157), berpandangan bahwa "dimensi spiritual *selalu* lebih kuat dari dimensi materialistik dalam interaksi dinamik mereka yang terus-menerus (cetak miring seperti aslinya)." Masih konsisten dengan itu, epistemologi Islam berangkat dari dimensi spiritual juga. Ia berawal dengan premis bahwa semua pengetahuan pada asalnya adalah pengetahuan Tuhan (Bashir 1986b). Premis ini dapat dirasionalisasikan secara sakral dengan firman Tuhan,

Bacalah! Atas nama Tuhanmu yang telah menciptakan—Menciptakan Manusia dari Segumpal Darah; Bacalah! Tuhanmu Maha

Pemurah. Yang mengajarkan kepada manusia cara menggunakan pena. Mengajar manusia apa yang ia tidak ketahui (QS. 96:1-5; lihat juga 2:31).

Tuhan tidak hanya mengajar individu, tetapi juga mengikat individu dengan ikatan spiritual. Menurut Ragab (1993), perjanjian antara individu dan Pencipta, seperti ditegaskan dalam Al-Qur'an;

Ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan dari anak-anak Adam keturunan mereka dari sulbinya dan menjadikan saksi atas diri mereka (dengan pertanyaan): "Bukankah Aku Tuhanmu?" Mereka menjawab: " Ya! Kami bersaksi." Demikianlah supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat: " Ketika itu kami lalai."

dibuat sebelum individu itu dilahirkan. Ketika individu dilahirkan dan tumbuh dewasa dalam lingkungan manusia, lingkungan itu akan mengantarkannya pada "balk menjaga spiritualitas asal mereka (fitrah) — atau menjadi lupa akan Tuhan dan perjanjian dengan-Nya" (Ragab 1993, 15). Kendati demikian, Tuhan Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Tuhan "mengirimkan utusan dengan kitab suci yang berisi resep-resep bagaimana kembali, untuk mengingat perjanjian yang primordial itu" (Ragab 1993, 15; lihat juga Bashir 1986a).

Berkaitan dengan hal ini, individu, berdasar kehendak bebas mereka, bisa segera mengikuti tuntunan atau bahkan mencampakkannya. Bagi yang mengikutinya, mereka akan mengkonstruksi dan menggunakan pengetahuannya sebagai alat untuk penyelamatan yang menunjukkan bahwa makin banyak individu yang mempunyai pengetahuan, maka makin dalam pula keimanan mereka terhadap Tuhan, takut padaNya, dan merasa dekat kepada-Nya (Dhaouadi 1993). Sebaliknya, individu-individu yang lain enggan mengingat-ingat perjanjian spiritualnya. Mereka "tidak mempunyai ketertarikan dalam penyelamatan atau dalam berkomunikasi dengan Tuhan" (Dhaouadi 1993; 162), dan lebih tertarik pada "eksplorasi, pemahaman, dan penjelasan fenomena yang diteliti dan penerapan pengetahuan dan ilmu yang terakumulasi pada manajemen hubungan manusia" (Dhaouadi 1993, 162) *per se*. Sebagai akibatnya, kebenaran diperoleh melalui pengetahuan yang terbatas pada rasa dan nalar mereka sendiri (Dhaouadi 1993).

Sampai di sini—untuk mengingat perjanjian spiritual—Tuhan telah melengkapi individu dengan rasa, nalar (Bashir 1986a) dan keimanan. Hal ini tergantung lagi pada kebebasan individu apakah mereka akan menggunakannya atau tidak. Individu yang secara sadar mengetahui hakikat sejatinya akan menggunakan instrumen itu untuk mengetahui secara dekat Sang Pencipta dan untuk menjaga keutuhan perjanjian spiritualnya yang sakral. Sampai pada poin ini, kita dapat mengetahui secara jelas bahwa tujuan pengetahuan dalam Islam bukan untuk aspek-aspek dunia *per se*, tapi lebih merupakan pelengkap dari ruh yang ditiupkan Tuhan pada manusia, yang membuat kedudukannya lebih tinggi dari makhluk lainnya (Dhaouadi 1993; Ragab 1993).

Untuk menghasilkan ilmu yang demikian, perkawinan antara agama dan ilmu (pengetahuan manusia) adalah cara terbaik dan paling pas. Tetapi apakah mungkin? Jawaban pertanyaan ini, bagi epistemologi modern, yang perspektifnya bercorak materialistik (Bashir 1986a; Winkel 1989; Dhaouadi 1993; Ragab 1993), mungkin menjadi tidak mungkin. Hal ini karena:

Agama dan ilmu terpisah dan wilayah pemikiran manusia yang saling terpisah secara eksklusif, yang presentasinya dalam konteks yang sama mengantarkan pada kesalahpahaman baik teori ilmiah maupun keyakinan agama (Sperry 1988, 608-9)

Konflik antara ilmu empirik dan agama adalah — dan selalu menjadi—konflik antara aspek-aspek pseudo-saintifik agama dan aspek pseudo-religius ilmu. Di mana ilmu tetap ilmu dan agama tetap agama, maka dimungkinkan tidak adanya konflik (Wilber 1990,35).

Dalam hal ini, Safi (1993, 466) menunjukkan bahwa aktivitas ilmiah dewasa ini termotivasi oleh motif-motif utilitarianisme, yang kemunculannya "dalam tradisi Barat selaras dengan tambahnya penekanan pada pendekatan positivistik dan turunnya kepentingan dan pendekatan transendental." Tidak mengejutkan, kemudian tradisi ilmiah modern mengklaim secara transparan bahwa "agama bukan sebuah wilayah di mana nalar dipraktikkan" (Bashir 1986a, 74), tetapi lebih merupakan " wilayah keimanan adalah wilayah di mana keimanan dan akal, seringkali berseberangan secara eksklusif" (Bashir 1986a, 74).

Bagi Islam, sebaliknya, tidak ada pemisahan atau konflik antara keimanan (wahyu) dan akal (lihat Bashir 1986a, 1986b; Dhaouadi 1993; Ragab 1993; Safi 1993). Bahkan Dhaouadi menegaskan

Penolakan validitas ilmiah wahyu tidak dapat diatributkan pada hakikat pernyataan yang diwahyukan atau pada struktur pewahyuan itu sendiri, karena baik akal maupun wahyu terdiri dari pernyataan empiris dan transendental. Oleh karena itu, adalah selamat untuk mengatakan bahwa pengasingan wahyu dari ranah ilmu bukan karena kontradiksi yang inheren antara elemen-elemen universal wahyu dan akal, tetapi dapat diatributkan pada konflik internal antara gerakan ilmiah Barat dan gereja Kristen (1993, 468; lihat juga Bashir 1986a).

Setelah mengadopsi integrasi dua ranah ini (yaitu wahyu dan akal, atau agama dan ilmu, atau dimensi spiritual dan materialistik, atau dimensi empirik dan dimensi transendental), pengakuan bahwa wahyu adalah sumber pengetahuan tidak bisa dihindari lagi (Bashir 1986a; 1986b; Dhaouadi 1993; Ragab 1993; Safi 1993).

Eksistensi akal sebagai pasangan wahyu, seperti sudah kita diskusikan di atas, sangat menekankan pada metode penalaran wahyu yang bersifat transendental dan bahkan kadang-kadang tidak dapat dipahami dengan kelima indera manusia. Disamping itu, epistemologi Islam juga dicirikan oleh komplemen antara wahyu dan dunia (sosial dan natural) yang berarti bahwa sumber pengetahuan dalam Islam adalah wahyu dan (realitas) dunia (Idris 1987). Berkaitan dengan hal ini, Safi (1993) menunjukkan bahwa justifikasi wahyu dapat ditemukan dalam realitas empirik—dunia. Kendati demikian, harus diingat bahwa wahyu (al-Qur'an) sendiri bukan merupakan sebuah buku ilmiah, tetapi lebih merupakan Buku Petunjuk. Ia menyampaikan tanda (*ayat*) untuk fenomena tertentu yang membutuhkan sistematisasi dan interpretasi yang konstan dan berulang-ulang dan membutuhkan "proses pemikiran, kontemplasi, rasionalisasi" untuk memahami fenomena itu (Safi, 1993, 469).

Dengan berbuat demikian, keterkaitan antara wahyu dan realitas akan ditemukan (Safi 1993) yang pada gilirannya akan menambah keyakinan—atau keimanan—akan keberadaan Tuhan (lihat al-Faruqi 1992), dan kebenaran yang tersebar melalui firman-

Nya (wahyu) dan kehendak-Nya yang diekspresikan dalam bentuk hukum sosial dan alam (lihat Nasr 1994).

Konsekuensinya, kebenaran yang diperoleh melalui pendekatan ini lebih luas dan lebih transendental sifatnya daripada pendekatan modern. Lebih dari itu, tidak akan ditemukan lagi beberapa kontradiksi nyata, atau kontradiksi akhir (al-Faruqi 1992, 43) antara kebenaran yang diperoleh melalui wahyu dan kebenaran yang diperoleh melalui pendekatan ilmiah dan empirik. Karena "Tuhan adalah sumber tertinggi fakta (realitas) dan wahyu" (Bashir 1986a, 75; lihat juga al-Faruqi 1992, 45), "ketergantungan pengetahuan empirik dan transendental tidak hanya satu sisi; tetapi bersifat resiprokal, karena kebenaran dari Yang Transendental dibuktikan melalui manifestasi empiriknya" (Safi 1993, 466).. Kendati demikian, jika kontradiksi antara wahyu dan realitas betul-betul ditemukan, maka pasti—ada yang salah—terjadi pada "fikiran" dan "ucapan" individu (al-Faruqi 1992, 44). Oleh karena itu, mereka perlu mengkaji-ulang pemahaman mereka tentang wahyu atau temuan ilmiah dan rasionalnya, atau keduanya (al-Faruqi 1992, 44; lihat juga Ragab 1993).

Melampaui ini semua, sangat menarik untuk dicatat, Islam bukan hanya peduli pada bagaimana pengetahuan diperoleh dan dibangun, tapi juga pada pribadi Individu-Individu yang mengupayakan dan memformulasikan pengetahuan itu. Seperti sudah kita sebutkan sebelumnya, epistemologi Islam dimulai dengan keyakinan bahwa semua pengetahuan adalah pengetahuan Tuhan. Hal ini menunjukkan bahwa pengetahuan yang benar dan pasti dapat dicapai, di samping pendekatan Islam yang telah kita diskusikan, dengan mempertajam bakat spiritual dan psikologisnya (Bashir 1986b). Ini adalah metode pencerahan iman dan kecerdasan Individu, dan metode pengingatan secara konstan perjanjian spiritual dan asalnya dengan Tuhan. Dengan merealisasikan pemikiran semacam itu, dan konstruksi dan penerapan pengetahuan individu akan selalu berada dalam garis kehendak Tuhan.

Metode Penelitian

Metode penelitian pada dasarnya adalah cara seorang peneliti (dari pengumpulan data sampai pada analisis data) dalam upaya memberikan jawaban atas permasalahan teoritis atau praktis yang sedang

dihadapinya. Jadi ini tergantung dari permasalahan yang sedang dihadapinya. Setelah masalah penelitian dipahami dengan baik, seorang peneliti dapat dengan *bebas* menentukan metode dan desain penelitiannya.

Pengumpulan data dapat dilakukan secara bebas – tidak terikat pada prosedur baku sebagaimana terdapat pada positivisme – misalnya dapat dilakukan dengan pendekatan etnologi, yaitu dengan *going native, participant observation*, atau dengan wawancara. Dalam proses pengumpulan data tersebut, seorang peneliti posmodernis, seperti yang dianut dalam tulisan ini, dapat menggunakan unsur psikis dan spiritual, di samping panca indra yang dimilikinya. Dalam pengumpulan data ini peneliti harus mendapatkan keyakinan bahwa data yang dikumpulkannya dianggap cukup secara kuantitatif, dan secara kualitatif dapat dikatakan "*valid*" dan "*reliable*."¹

Namun dua kata terakhir ini *tidak* sama dengan istilah yang ada pada paradigma positivisme. Pada paradigma positivisme, "*valid*" dan "*reliable*" mempunyai ukuran yang baku dan formal. Dengan kriteria *jumlah* angka tertentu, suatu data dapat dikatakan "*valid*" atau tidak, dan "*reliable*" atau tidak. Sebaliknya, bagi paradigma non-positivistik, tingkat validitas dan reliabilitas data hanya dapat diukur dengan rasa (*feelings*), intuisi, dan nalar (akal) peneliti. Jadi, pada paradigma ini tidak ada ukuran baku dan eksak tentang validitas dan reliabilitas.

Setelah data terkumpul, kemudian timbul pertanyaan: bagaimana peneliti melakukan analisa data? Jawabannya adalah bahwa peneliti dapat menganalisisnya dengan: (1) *menggunakan* teori tertentu atau (2) *tanpa menggunakan* teori apapun.

Pertama, ketika peneliti menggunakan teori tertentu, maka ia akan melihat, menganalisa, dan merepresentasikan realitas (data) yang dikumpulkannya dengan kerangka berpikir teori yang digunakannya.² Sawarjuwono (1995), misalnya, menggunakan *Communicative Action Theory of Jurgen Habermas* untuk melihat praktik akuntansi yang dilakukan sebuah perusahaan sebagai alat komunikasi

antar satu pihak dengan pihak lain. Dengan kerangka berpikir teori yang digunakan itulah, Sawarjuwono (1995) menganalisis realitas yang ada dan merepresentasikan apa yang ditemukannya. Mirip dengan Sawarjuwono (1995), Sukoharsono (1995) menggunakan teori antropologinya Michel Foucault untuk memahami fakta-fakta historis tentang praktik akuntansi sejak kerajaan Demak sampai pada masa penjajahan Belanda di Indonesia.

Kedua penulis ini sebenarnya mempunyai asumsi implisit bahwa teori-teori yang digunakannya adalah teori yang *pas* digunakan untuk melihat realitas yang ada di Indonesia. Berbeda dengan kedua penulis di atas, Triyuwono (2000, xxxiii-xxxvi; 26-71) beranggapan bahwa teori-teori di atas (dan teori apapun) sebetulnya adalah teori yang tidak bebas dari nilai (*not value free*). Jika kedua teori di atas dibangun berdasarkan nilai-nilai masyarakat Barat, maka secara otomatis kedua teori tersebut mengandung nilai-nilai Barat. Bila kedua teori tersebut dipaksa digunakan untuk melihat realitas yang ada di Indonesia, maka representasi realitas dengan menggunakan kacamata kedua teori tersebut menjadi sangat *bias*.

Berdasarkan pada pemikiran tersebut, Triyuwono (2000, xxxiii-xxxvi dan 26-71) menggunakan *Extended Symbolic Interactionism*. Pada dasarnya Triyuwono (2000) menggunakan teori *Symbolic Interactionism*. Namun karena menyadari bahwa teori tersebut mengandung nilai-nilai Barat yang liberal, sementara realitas yang akan dikaji adalah realitas yang diciptakan oleh masyarakat Muslim yang sarat dengan nilai-nilai Islam, maka perlu dilakukan modifikasi berupa ekstensi terhadap teori tadi. Dalam karyanya tersebut Triyuwono (2000) melakukan perkawinan antara konsep *Symbolic Interactionism* dengan konsep dan filsafat Islam. Dengan cara ini akhirnya peneliti mempunyai keyakinan bahwa instrumen analisis yang digunakannya mengandung nilai kesesuaian dengan realitas yang akan dianalisisnya. Dengan cara ini bias representasi realitas bisa diminimalkan.

¹ Dua istilah ini sebetulnya dalam paradigma non-positivisme tidak dikenal. Namun dalam tulisan ini dimunculkan karena dalam forum semacam ini banyak orang menanyakan tingkat validitas dan reliabilitas data yang diperoleh peneliti dari paradigma non-positivisme.

² Kerangka analisis dengan sebuah teori barangkali dapat disepadankan atau diklaskan sama dengan alat analisis statistik *multiple regression, factor analysis*, dan lain-lainnya pada penelitian kuantitatif-positivistik.

Kedua, peneliti dapat secara bebas merepresentasikan realitas yang sedang ditelitinya tanpa sama sekali menggunakan kerangka teori tertentu. Dengan cara ini peneliti dapat merepresentasikan realitas berdasarkan kerangka, bentuk, dan gambar hasil kreasinya sendiri yang diungkapkan dengan kreatif dan reflektif.

Untuk menghasilkan bentuk ilmu pengetahuan atau hasil penelitian yang bagus, maka - untuk kedua pendekatan tadi, yaitu menggunakan teori dan tanpa teori - seorang peneliti harus menggunakan kekuatan lain selain kekuatan rasional akalnya, yaitu kekuatan jiwa dan spiritual. Dengan kata lain, paradigma ini menghendaki penggunaan fakultas manusia secara terpadu, panca indra, akal dan pikiran, serta akal dan kalbu. Atau menggunakan persepsi sensori, intelektual, dan spiritual (Triyuwono 1997/1998, 96; Mohamed 1995, 5). Dengan cara ini, unsur "mistik"-transendental yang melebihi kesadaran intelektual terlibat aktif dalam proses konstruksi pengetahuan. Dan implikasinya adalah bahwa ilmu pengetahuan yang dikonstruksi menjadi lebih holistik, transendental, dan bermanfaat.

Penutup

Tradisi Islam dalam memahami realitas sosial, hakikat manusia, ilmu pengetahuan, dan metodologi sangat inklusif (terbuka), holistik, transendental, teleologikal, dan humanis. Dengan bekal karakter yang demikian tersebut, seseorang dapat dengan bebas berkreasi menciptakan instrumen penelitian dalam upayanya mengkonstruksi ilmu pengetahuan. Atau, seorang peneliti dapat membuat rancang bangun instrumen penelitian (desain metode penelitian) dengan bebas, fleksibel, dan bervariasi tergantung pada apa yang sedang dikajinya.

Di samping itu, dalam proses penelitian dan konstruksi ilmu pengetahuan, tradisi Islam menghendaki keterlibatan aktif kesadaran peneliti (*self consciousness of researcher*) tidak saja pada tingkat kesadaran intelektual (*intellectual consciousness*), tetapi juga pada tingkat kesadaran jiwa (*mental consciousness*) dan spiritual (*spiritual consciousness*). Dalam paradigma modern (positivisme) proses penelitian dan konstruksi ilmu pengetahuan hanya dilakukan pada tingkat kesadaran intelektual, yang sebetulnya berada pada tingkat kesadaran paling rendah. Pandangan yang demikian sangat wajar, karena modernisme hanya melihat realitas materi dari kehidupan manusia, yaitu realitas pada tingkat yang paling rendah. Sehingga ilmu yang dibangun hanya berkisar pada aspek materi saja.

Berbeda dengan modernisme, tradisi Islam yang posmodern berupaya untuk melihat dan memahami realitas secara lengkap dan terpadu; karena realitas itu tidak tunggal, melainkan majemuk dengan puncak realitas yang paling tinggi Tuhan. Dengan pandangan realitas yang demikian ini, maka instrumen kesadaran untuk memahaminya tidak terbatas pada kesadaran intelektual saja, tetapi juga memerlukan tingkat kesadaran yang lebih tinggi, yaitu kesadaran jiwa dan kesadaran spiritual.

Jadi dengan demikian, dalam tradisi Islam tidak ada keterpisahan antara obyek yang diteliti (realitas sosial dan realitas lainnya pada jenjang yang lebih tinggi sampai pada Tuhan itu sendiri) dengan subyek yang mengetahui, yaitu peneliti. Semakin tinggi tingkat kesadaran peneliti, maka semakin tinggi tingkat kualitas ilmu pengetahuan yang dibangunnya. Semakin tinggi tingkat kesadaran dan ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh peneliti, maka semakin tinggi tingkat kualitas hubungan dan kedekatan peneliti dengan Tuhannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalati, Hammudah. 1975. *Islam in Focus*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Al-A'ali, Ebtihaj. 1993. Assumptions concerning the social sciences: a comparative perspective. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10 (4): 485-90.
- Al-Faruqi, Isma'il Raji. 1992. *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- Ali, 'Abdullah Yusuf. 1989. *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*. New Revised Edition. Brentwood: Amana Corporation.
- Arif, Muhammad. 1985. Toward the shari'ah paradigm of Islamic economics: The beginning of a scientific revolution. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 2 (1): 79-99.
- Arif, Muhammad. 1987. The Islamization of knowledge and some methodological issues in paradigm building: The general case of social sciences with a special focus on economics. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4 (1): 51-71.
- Arifin, Zainul. 1999. *Memahami Bank Syari'ah: Lingkup, Peluang, Tantangan, dan Prospek*. Jakarta: Alfabet.
- Bashir, Zakaria. 1986a. Towards an Islamic theory of knowledge, part one. *Arabia*. April: 74-5.
- Bashir, Zakaria. 1986b. Towards an Islamic theory of knowledge, part two. *Arabia*. April: 74-5.
- Brohi, A. K. 1988. Islamization of knowledge: a first step to integrate and develop the Muslim personality and outlook. In The International Institute of Islamic Thought. *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- Burrell, Gibson and Gareth Morgan. 1979. *Sociological Paradigms and Organisational Analysis: Elements of the Sociology of Corporate Life*. London: Heinemann.
- Chua, Wai Fong. 1986. Radical developments in accounting thought. *The Accounting Review* LXI (4): 601-32.
- Dhaouadi, Mahmoud. 1993. Reflections into the spirit of the Islamic corpus of knowledge and the rise of the new science. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10 (2): 153-64.
- Hines, Ruth D. 1988. Financial accounting: in communicating reality, we construct reality. *Accounting, Organizations and Society* 13 (3): 251-261.
- Hines, Ruth D. 1989a. Financial accounting knowledge, conceptual framework projects and the social construction of the accounting profession. *Accounting, Organizations and Society* 2 (2): 72-92.
- Hines, Ruth D. 1989b. The sociopolitical paradigm in financial accounting research. *Accounting, Auditing, and Accountability Journal* 2 (1): 52-76.
- Idris, Jaafar Sheikh. 1987. The Islamization of the sciences: its philosophy and methodology. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4 (2): 201-8.

- Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Mohamed, Yasien. 1995. Fitrah and its bearing on the principle of psychology. *The American Journal of Social Sciences* 12(1): 1-17.
- Morgan, Gareth and Linda Smircich. 1980. The case for qualitative research. *Academy of Management* 5 (4): 491-500.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *The Need for Sacred Science*. Richmond: Curzon Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1994. *Ideals and Realities of Islam*. London: The Aquarium Press.
- Ragab, Ibrahim A. 1993. Islamic perspectives on theory building in the social sciences. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10 (1): 1-22.
- Safi, Louay M. 1990. Islamic law and society. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 7 (2): 177-91.
- Safi, Louay M. 1993. Towards a unified approach to the Shari'ah and social inference. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10 (4): 464-84.
- Sperry, Roger. 1988. Psychology's mentalist paradigm and the religion-science tension. *American Psychologist* 43: 607-13.
- Triuwono, Iwan. 2000. *Organisasi dan Akuntansi Syari'ah*. Yogyakarta: LKIS.
- Wilber, Ken. 1990. *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*. Boston: Shambhala.
- Winkel, Eric A. 1989. Remembering Islam: a critique of Habermas and Foucault. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 6 (1): 13-36.