

# ILMU DAN BEBAS NILAI DALAM STUDI ISLAM

**Akh. Minhaji**

Guru Besar Sejarah Sosial Studi Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## **Abstract**

*Science (al-'ilm, science) is one way to obtain knowledge (al-ma'rifah, knowledge). Science is objective, which explains what really happens (what really happens) and not "what should really happen" (what should really happen). Therefore, the work of science is limited to describing facts. Such is the general understanding that has developed until now. But what are the facts? The Cartesian School agrees with the work of such science, but the Heideggerian school rejects it. Then the question arises: Is there any research that is free from the paradigm based on belief, faith or certain interests (vested-interests)? Next question: Can non-Muslims study and research Islam? What is the attitude of "Orientalists" and "Islamicists" in that matter? The following article tries to highlight the academic problem in question.*

**Keywords:** science, value, research, objective, bias, vested interest.

## **Abstrak**

Ilmu (*al-'ilm, science*) merupakan salah satu cara memperoleh pengetahuan (*al-ma'rifah, knowledge*). Ilmu bersifat obyektif, yakni menjelaskan apa yang benar-benar terjadi (*what really happen*) dan bukan "apa yang seharusnya benar-benar

terjadi” (*what should really happen*). Karena itu, bekerjanya ilmu sebatas mendeskripsikan fakta. Demikian pemahaman umum yang berkembang hingga kini. Namun apakah faktanya demikian? Mazhab Cartesian mengamini bekerjanya ilmu yang demikian, namun mazhab Heideggerian menolaknya. Muncul kemudian pertanyaan: Apakah ada penelitian yang terbebas dari Paradigma berdasarkan kepercayaan (*belief*), keyakinan (*faith*), atau kepentingan tertentu (*vested-interests*)? Pertanyaan berikutnya: Apakah non-Muslim bisa mengkaji dan meneliti Islam? Bagaimana sikap “Orientalist” dan “Islamicist” dalam hal itu? Tulisan berikut mencoba menyoroti persoalan akademik dimaksud.

**Kata Kunci:** ilmu, nilai, penelitian, obyektif, bias, vested interes.

## A. Pendahuluan

“Sidang *Ithbat* Kementerian Agama.” Demikian ungkapan yang sering kita baca dan kita dengar, minimal dua kali dalam satu tahun-saat menjelang awal dan/atau akhir bulan suci Ramadhan. Sidang *Ithbat* merupakan kegiatan rutin Kementerian Agama melibatkan kalangan dalam dan luar Kementerian Agama. Belakangan Sidang *Ithbat* dilakukan secara tertutup karena pembicaraan yang ada, tegas Menteri Agama, bersifat teknis yang tidak dibutuhkan masyarakat umum. Mungkin juga, karena perdebatan yang ada bersifat rutinitas, berulang dan diulang. Atau mungkin pula argumen yang ada tidak lagi bersifat “*rational justification*” tapi lebih “*ideological justification*” Ada yang berpandangan bahwa persoalan sesungguhnya bukanlah hal-hal yang diperdebatkan dalam sidang *ithbat*. Perdebatan lebih merupakan “argumen akademik yang menutupi persoalan yang sesungguhnya,” yakni semacam Paradigma yang bertumpu pada nilai-nilai berdasarkan kepercayaan (*belief*), keimanan (*faith*), atau kepentingan tertentu (*vested-interests*).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Baca pula Akh. Minhaji, “Hisab-Rukyat dan Sidang Isbat.” *Kedaulatan Rakyat* (Selasa, 5 Juli 2016), 12.

Selanjutnya, terdapat sejumlah kalangan yang berusaha agar penetapan Pemerintah (sebagai *ulu al-amr*) diikuti semua pihak. Mereka mendasarkan pada kaidah fikih: *hukm al-hakim yarfa' alkhilaf*, “keputusan hakim menyelesaikan perbedaan pendapat.” Maksudnya, jika hakim (Pemerintah sebagai *ulu al-amr*) telah menetapkan satu Ramadhan dan/atau satu Syawal, maka tidak boleh ada lagi silang pendapat dan semua umat Islam mengikuti ketentuan Pemerintah. Namun ada kalangan yang mempertanyakan konsistensi argumen tersebut. Sebab ada dugaan bahwa kaidah fikih tersebut diajukan ketika kelompoknya sedang berkuasa. Ketika sedang tidak berkuasa, mereka mengambil sikap berbeda dengan Pemerintah (*ulu al-amr*) dengan menggunakan kaidah fikih: *al-hukm manutun bimashlahat al-ra'iyah*, “hukum mengikuti kemashlahatan masyarakat.” Maksudnya, setiap hukum yang diputuskan para ulama dalam komunitas tertentu harus didasarkan pada kepentingan masyarakat dimaksud (*al-mashlahah al-'ammah, publict interest*). Bahkan jika ketentuan ulama tersebut berbeda dengan ketentuan Pemerintah, maka komunitas tersebut harus tetap mengikuti keputusan ulama.

Jika dugaan ini benar, maka persoalan yang sesungguhnya berada di balik segala yang diperdebatkan dalam Sidang *Ithbat*. Itu berarti, dalam upaya penyelesaian sengkaret penentuan awal dan/atau akhir Ramadhan, umat Islam harus mampu melihat dibalik yang tampak dipermukaan. Dalam dunia akademik, peran Paradigma dalam suatu perdebatan tergolong pada “bias” (*bias*) yakni “menyimpang” dari jalan yang seharusnya.” Dan bias menjadi bagian penting dalam “Ilmu dan Bebas nilai” (*science and value free*).

Sebagai bagian penting dari topik “Ilmu dan Bebas Nilai,” bias bisa berupa “bias internal” (*internal bias* atau sebagai *insider*) maupun “bias eksternal” (*external bias* atau sebagai *outsider*). Perhatian terhadap bias dipandang penting karena menjadi sarana dalam rangka menjamin “obyektivitas” (*objectivity*). Dari situ lahir, misalnya, pertanyaan-pertanyaan: Apakah ada kajian dan

penelitian yang bebas nilai? Apakah ada kajian dan penelitian yang obyektif? Apakah ada kajian yang bisa melepaskan diri dari Paradigma berdasarkan kepercayaan (*belief*), keyakinan (*faith*), atau kepentingan tertentu (*vested-interests*)? Pertanyaan-pertanyaan demikian terkait dengan semua kegiatan keilmuan, tak terkecuali dalam kajian Islam. Sebagaimana sifat ilmu yang tidak pernah lepas dari perbedaan bahkan kontroversi, maka dalam hal obyektifitaspun lahir paling tidak dua kelompok: sebagian meyakini bahwa obyektivitas akademik itu ada dan harus selalu diupayakan. Sebagian yang lain berpendapat sebaliknya: tidak mungkin ada kajian atau penelitian yang obyektif lepas dari kepercayaan, keyakinan, atau kepentingan tertentu. Bahkan paradigma berdasarkan kepercayaan, keyakinan, dan kepentingan seringkali bersifat *a-priori*, mendahului kegiatan ilmiah.

Dalam kajian atau penelitian Islam (atau agama pada umumnya), seringkali hal tersebut lebih sensitif. Dalam konteks Islam, misalnya, muncul perdebatan: apakah non-Muslim bisa mengkaji dan meneliti Islam? Di sini silang pendapat, perdebatan bahkan kontroversi muncul ke permukaan. Lahirnya sekelompok sarjana yang disebut sebagai pendukung “orientalisme” dan juga yang “anti-orientalisme,” dan munculnya sebagian sarjana yang lebih memilih disebut sebagai “Islamicist” ketimbang “orientalis” merupakan contoh nyata akan perdebatan tentang layak-tidaknya seseorang dan/atau kelompok tertentu mengkaji Islam. Apa yang sesungguhnya terjadi? Dan bagaimana serta mengapa hal itu terjadi dalam kajian dan penelitian Islam? Itulah hal pokok yang menjadi topik bahasan tulisan ini. Persoalan ilmu dan bebas nilai (juga bias dan obyektifitas) semakin menarik karena, sebagai kajian sistematis, topik tersebut belum lazim dalam tradisi akademik Islam abad klasik dan abad tengah. Topik tersebut terwarisi dari tradisi akademik Barat-modern dalam studi Islam. Dengan modifikasi dan “islamisasi” secara proporsional, topik dimaksud perlu mendapat perhatian dalam tradisi akademik umat Islam saat ini dan kedepan. Dan tulisan berikut dimaksudkan untuk mendorong ke arah itu.

## B. Bangkitnya Barat-Modern-Sekular

Barat-modern mulai bangkit pada abad ke-16-M. Bermula dari Eropa Barat, khususnya Prancis, Barat memiliki pengalaman pahit dalam kehidupan beragama seperti terlihat dalam lahirnya teori-teori awal sejarah.<sup>2</sup> Berdasarkan teori "takdir" (*providential theory*), para tokoh Gereja dipandang sebagai wakil Tuhan di bumi yang segala perkataan dan perbuatannya harus ditaati. Teori yang didominasi paham Kristen ini menguasai pola pandang Barat Abad Pertengahan. Manusia tidak lagi punya hak dan kemampuan untuk mengontrol diri dan lingkungannya (dunia), mereka dikontrol dan ditentukan oleh kekuasaan di luar dirinya (Tuhan), dan segala aktifitas kehidupan hanya untuk kehidupan di alam "sana" (*the course of history was determined by God, there has been a divine intervention, history is characterized not by ceaseless repetition but by direction and purpose*). Pada masa itu, setiap peristiwa dipahami dalam konteks ajaran agama (dalam arti sempit). Bencana alam, wabah penyakit, perang, dan yang semacamnya dipahami sebagai wujud "kemarahan" Tuhan. Akibatnya, penelitian ilmiah tidak berkembang, stagnan, bahkan mati.<sup>3</sup> Lebih dari itu, semua hasil penelitian yang berbeda dengan paham Gereja dianggap menentang ajaran Tuhan. Akibatnya, konflik antara kaum Gerejawan (agamaan) dengan kaum peneliti (ilmuwan) tak terhindarkan. Kasus Galele Galelio yang hidupnya berakhir di tiang gantungan merupakan contoh yang seringkali diungkap dalam pertarungan kedua komunitas tersebut. Pertarungan antara keduanya melahirkan doktrin besar dunia berupa sekularisme (*secularism*), pemisahan antara agama dengan aspek-aspek kehidupan manusia lainnya termasuk ilmu.

---

<sup>2</sup> Donald V. Gawronski, *History: Meaning and Method* (London: Acott, Foresman, and Company, 1969), 19-28. Baca pula Jules R. Benjamin, *A Student's Guide to History* (New York: St. Martin's Press, 1994), 12-13.

<sup>3</sup> Dalam Islam, paham demikian seringkali dihubungkan dengan paham *jabariyah* yang cenderung fatalistik dan menempatkan manusia bagaikan wayang belaka. Sebagian umat Islam menyandarkan pahamnya itu kepada Q.S. At-Taubah (9): 51.

Sejak itu masyarakat Barat-modern yang memandang agama dan ilmu secara dikhotomik terus berkembang, dan mereka mendasarkan hidupnya pada Paradigma berupa “Pencerahan” (*Enlightment*), dengan menempatkan akal di atas segala-galanya dan mengesampingkan peran agama. Yadullah Kazmi menarasikannya sebagai berikut:

Yang membedakan (Eropa modern) dari yang lain bahkan dengan masa lalunya sendiri, adalah keyakinannya pada akal dan hanya akal yang menempati posisi penting dan tertinggi untuk segala yang terkait dengan kehidupan manusia. Kesadaran diri Eropa sebagai Eropa modern adalah kesadarannya bahwa dirinya diterangkan oleh akal. Sesuatu bisa disebut atau menjadi modern jika bisa diukur dengan akal, dan memandang segala sesuatu yang tidak sejalan dengan akal sebagai takhayul, yang mewujudkan dalam bentuk metologi dan bukan realitas.<sup>4</sup>

Yang menarik, mereka menolak hubungannya dengan nenek moyang terdekatnya yang hidup berdasarkan agama dan lebih memilih leluhurnya pada masa “Yunani Kuno lima ratus tahun sebelum lahirnya Isa al-Masih yang diyakini hidup berdasarkan akal dan bukan agama.”<sup>5</sup>

Pola hidup demikian menjadi agenda pokok bagi Barat yang kemudian dijadikan “Proyek Pencerahan” (*enlightment project*) yang dikembangkan terus-menerus. Pengembangan ini terlihat, misalnya, dalam pemikiran Descartes yang melahirkan “filsafat Cartesian,” yang kemudian berkembang menjadi “*Cartesian-Lockean-Kantian tradition*.” Namun demikian, mazhab ini mendapat kritik keras dari sejumlah pemikir Barat lainnya seperti Martin Heidegger, John Dewey, Hans-George Gadamer, Michael Foucault, Jacques Derrida, Alasdair MacIntyre, dan Richard Rorty. Dari sejumlah pemikir ini, nama Martin Heidegger tergolong amat populer yang kemudian melahirkan “filsafat Heideggerian” sebagai anti-tesa “filsafat Cartesian.” Jika Cartesian bertumpu pada “*enlightment project*”

---

<sup>4</sup> Yadullah Kazmi, “Islamic Education: Traditional Education or Education of Tradition?” *Islamic Studies* 42:2 (2003), 261.

<sup>5</sup> Ibid, 262.

yang menempatkan akal di atas segala-galanya, Heideggerian menganggap hal tersebut tidak memadai jika dikaitkan dengan “subyek dan obyek” (*knower and knowledge*) dalam kegiatan ilmu. Menurut Heideggerian, bukan akal yang penting tetapi fakta dan realitas sosial serta keterlibatan manusia akan hal itu yang justru amat menentukan. “Apa yang terdapat dibalik setiap aktivitas manusia bukanlah landasan yang solid dari apa yang bisa dicapai pikiran manusia tetapi lebih berupa praktek-praktek sosial yang selalu kita yakini atau kita asumsikan menjamin dan melandasi semua itu.”<sup>6</sup>

Mazhab Cartesian dan Heideggerian memberi gambaran tentang filsafat yang pada dasarnya dianut dan menjadi landasan budaya dan peradaban Barat-modern-sekular. Sementara Cartesian menggambarkan aliran atau mazhab idealisme dan rasionalisme, Heideggerian lebih pada realisme dan materialisme. Di situ kita bisa membayangkan pula apa yang kita kenal dengan mazhab Hegelian (*ide*) dan Marxian (*materi*) yang keduanya menginspirasi banyak kalangan. Bagi mazhab Hegelian: “Apa yang kita anggap dunia materi sebenarnya merupakan produk pikiran. Maka esensi realitas adalah spiritual dan bukan material.” Sedangkan Mazhab Marxian telah menetapkan doktrinnya dengan menempatkan ekonomi sebagai landasan budaya manusia.”<sup>7</sup> Namun tidak sedikit yang berpandangan bahwa kedua mazhab tersebut merupakan paham yang hampa spiritualitas dan ruhani yang, menurut Wael B. Hallaq,<sup>8</sup> melahirkan “problem moral modernitas” (*modernity’s moral predicament*) yang mengancam eksistensi manusia itu sendiri. W.C. Smith menyebutkan dengan: “karya-karya sejarah yang kita warisi

<sup>6</sup> Ibid., 264.

<sup>7</sup> Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1969), 500-501.

<sup>8</sup> Baca pada dasarnya Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament* (Columbia: Columbia University Press, 2013). Untuk versi Indonesianya, baca Wael B. *Ancaman Paradigma Negara Bangsa: Islam Politik, dan Problem Moral Modernitas*, terj. Akh. Minhaji. Yogyakarta: Suka Press, 2015. Hallaq, *The Impossible State*.

cenderung mengabaikan aspek-aspek agama, spiritual, atau hal-hal yang dipandang sakral dan transendental.”<sup>9</sup>

Dalam konteks dan perspektif filsafat Barat-modern seperti itulah pandangan dikhotomis yang memisahkan agama dengan ilmu terus dikembangkan. Lahir kemudian satu pemikiran tentang pentingnya pemisahan antara “yang seharusnya” (*ought*) atau “dunia yang seharusnya (*an ought world*) dengan “yang senyatanya” (*is*) atau “dunia yang senyatanya” (*an is world*), suatu pandangan dikhotomis yang lebih bersifat “binary pertentangan atau permusuhan” (*‘aduwwun*) ketimbang “binari pasangan” (*azwaj*). Dengan demikian, agama (nilai dan moral) sebagai sesuatu “yang seharusnya” (*ought*) harus dipisah dengan ilmu sebagai sesuatu yang “senyatanya” (*is*).

### **C. Ilmu dan Nilai (*Science and Values*)**

Pandangan Barat-modern-sekular yang mewujud dalam bentuk *western culture and civilization* berpengaruh terhadap dunia ilmu, termasuk dalam hal “ilmu dan nilai” (*science and values*). Dalam hal ini, pandangan William J. Goode dan Paul K. Hatt amat penting karena merefleksikan satu pandangan yang banyak dianut dalam dunia akademik saat ini.<sup>10</sup>

Dalam suatu kajian, etika lebih dari sekedar menghadirkan nilai-nilai dasar. Ia mendorong lahirnya aksi kongkrit. Dalam ilmu, nilai-nilai dasar (*basic values*) yang harus selalu diperjuangkan adalah “*it is better to know than not to know*,” yang secara umum dimaknai: “lebih baik tahu ketimbang tidak tahu,” “berilmu lebih baik dari tidak berilmu,” “pengetahuan lebih baik dari kejahilan,” “pengetahuan lebih baik dari kebodohan.”<sup>11</sup> Nilai dasar lainnya adalah “kebebasan

---

<sup>9</sup> Wilfred Cantwell Smith, *On Understanding Islam: Selected Studies* (New York: The Hague, 1981), 6.

<sup>10</sup> Baca William J. Goode and Paul K. Hatt, *Methods in Social Research*, terutama Bab “Values and Science.”

<sup>11</sup> Al-Qur’an juga menegaskan perbedaan antara mereka yang berilmu dan yang tidak berilmu, lihat antara lain: Q.S. al-Zumar (39): 9 dan Q.S. al-Mujadilah (58): 11. Dalam bahasa Arab juga dikenal ungkapan “Kekayaan itu datang dibelakang ilmu-mu” (*al-mal ya’ti min-wara’i ilmika*).



akademik” (*academic freedom*) yang merupakan karakteristik etik fundamental dalam kegiatan ilmu, dan bersama dengan “kejujuran mutlak” dan juga “kesediaan untuk mengaku salah,” semua itu berasal dari nilai-nilai dasar bahwa “pengetahuan lebih baik dari kejahilan.” Karena pengetahuan diyakini lebih baik dari kebodohan baik bagi orang awam atau ilmuwan, maka penemuan-penemuan ilmu harus dipublikasikan.

Jika pengetahuan merupakan satu nilai yang harus selalu diperjuangkan, maka segala yang menghalangi pencapaiannya harus dihindari. Diantara yang bisa menghalangi pencapaian tersebut adalah keterlibatan personal seseorang dalam suatu kajian. Karena itu, “seorang ilmuwan harus selalu siap untuk membuang jauh-jauh idenya yang berbeda dengan kenyataan.” Jika gagal, maka akan kehilangan kepercayaan sekaligus mendapat kritik keras, karena yang demikian merupakan sesuatu yang ideal, atau satu nilai yang bersifat emosional dan tidak sesuai dengan realitas. Dalam konteks ini, seorang pengkaji selalu diingatkan bahwa, keterlibatan moral dalam ilmu sosial-budaya atau sosial-humaniora lebih besar terjadi ketimbang dalam ilmu alam (*natural sciences, hard sciences, exact sciences*), yang mendorong lahirnya “bias” (*bias*) dengan lebih mengutamakan nilai yang mereka anut. Karena itu, bagi para pengkaji ilmu-ilmu sosial-budaya atau sosial-humaniora, perlu senantiasa membedakan antara “apa yang seharusnya” (*what should be*) dengan “apa yang senyatanya” (*what is*), antara “yang seharusnya” (*ought*) dengan “yang senyatanya” (*is*), antara “dunia yang seharusnya” (*an ought world*) dengan “dunia yang senyatanya” (*an is world*).

Menurut Goode dan Hatt, sumber bias lainnya adalah kehadiran organisasi sosial yang membatasi kebebasan dalam penelitian atau dalam proses diseminasi pengetahuan. Jika seorang pengkaji menjadi anggota salah satu organisasi keagamaan maka terbuka baginya untuk bias apalagi jika obyek yang diteliti adalah organisasi keagamaan yang beda dengan organisasi dirinya yang pada waktu yang sama terjadi persaingan sosial dan paham.

Keputusan tentang nilai lebih banyak terkait dengan data ilmu sosial-budaya. Mulai dari sistem nilai yang dominan dalam semua budaya hingga level praktis dan individual. Posisi sentral ketentuan nilai terletak pada kenyataan bahwa ketentuan nilai merupakan ekspresi formal dari sentimen dan emosi yang berasal dari budaya (juga agama) dan mendorong seseorang untuk berbuat. Nilai merupakan penentu utama dalam perilaku manusia dan menjadi area studi ilmu sosial-budaya dan sosial-humaniora. Jika seorang ilmuwan mengkaji nilai yang berasal dari budaya sendiri dan juga terlibat di dalamnya, maka sulit baginya untuk membendung keterlibatan nilai tersebut dalam proses pengkajian yang dilakukan. Apalagi jika kajiannya tidak sekedar menggambarkan sejumlah sistem nilai tapi merupakan analisis terhadap nilai-nilai yang saling berbeda. Dalam keadaan demikian maka bias dengan cara mengutamakan salah satu nilai yang diteliti amat besar.

Namun demikian, ilmu-ilmu fisik tidak secara mutlak bebas nilai. Dalam proses kegiatan keilmuan memang tidak terpengaruh oleh apapun (agama, suku, organisasi, individu, dan yang semacamnya), tetapi pemilihan obyek yang akan diteliti dan tujuan serta pemanfaatan hasil penelitian tidak lepas dari pengaruh dan kecenderungan si-pengkaji. Dengan kata lain, dalam *natural sciences* juga bisa terjadi bias walau tidak sebesar dalam ilmu-ilmu sosial-budaya atau sosial-humaniora. Pahami Karl Popper dan Emile Durkheim tentang satu-kesatuan metodologi antara ilmu alam dan ilmu sosial bisa memperkuat pandangan tentang bias dalam ilmu alam.<sup>12</sup>

Ada contoh menarik tentang bias, yakni analisis Gunnar Mirdal (*An American Dilemma*) menyangkut problem rasial di Amerika Serikat. Ia menunjukkan bahwa "Ideologi Amerika" menganut paham-paham ideal seperti kesamaan kesempatan, kebebasan individu tanpa memperhatikan agama, ras, warna kulit, keyakinan;

---

<sup>12</sup> Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study of Islamic and Western Methods of Inquiries* (Malaysia: International Islamic University Malaysia Press, 1966), terutama Bab 6, "Naturalistic Method and Pecularity of Social Studies," 149-167.

namun semuanya berbeda bahkan bertentangan dengan kenyataan menyangkut perlakuannya terhadap orang-orang. Mengingat ilmu bekerja sebagai cara menyelesaikan masalah, dan masalah dirumuskan berdasarkan nilai, maka **“ilmu dan nilai tidak bisa dipisahkan, dan karenanya, tidak ada ilmu yang bebas nilai.”**

Pandangan H.W. Smith<sup>13</sup> berikut melengkapi pemikiran Goode dan Hatt. Menurut Smith, seringkali dikatakan bahwa ilmu sosial-budaya itu “bebas-nilai” (*value-free*) atau “netral-nilai” (*valuenutral*), satu metologi yang tidak selalu dijamin kebenarannya. Mitologi bebas-nilai dan netral-nilai didasarkan pada dilemma bahwa ilmu menjelaskan dunia nyata (*an is world*) sedangkan etika (dan agama) lebih menjelaskan dunia yang seharusnya (*an ought world*). Dengan kata lain, seorang pengkaji dalam ilmu sosial-budaya, sebagai seorang ilmuwan, diharapkan bekerja secara obyektif. Karenanya, ia harus menggambarkan bukan sesuatu yang diinginkan tetapi sesuatu sesuai dengan apa adanya. Berdasarkan mitologi ini, ketika seorang pengkaji melakukan kajian, ia harus menjaga dari intervensi nilai-nilai personalnya. Artinya, kajian harus bersih dari nilai atau keinginan-keinginan diri pengkaji.

Namun demikian, jika ilmu harus menjelaskan realitas *an-sich* mestinya tidak akan terjadi dilemma. Dilemma terjadi karena terkait dengan ungkapan berikut: “pengetahuan seseorang melahirkan kekuatan pada diri seseorang tersebut.” Dari sini kita bisa memahami bahwa pengetahuan ilmiah pada puncaknya tidak bisa dipisahkan dari pemanfaatan pengetahuan tersebut oleh umat manusia karena para ilmuwan tidak sekedar menggambarkan realitas tapi pada akhirnya memprediksi peristiwa yang akan terjadi pada waktu mendatang. Ilmu sebagai sesuatu yang berfungsi menjelaskan berimplikasi pada ilmu sebagai sarana memprediksi. Prediksi bisa jadi mengarah kepada kontrol yang lebih besar, dan kontrol terhadap manusia lain bukan sekedar merupakan keputusan yang bersifat keilmuan tetapi juga keputusan yang terkait dengan nilai, moral, dan

---

<sup>13</sup> H.W. Smith, *Strategies of Social Research: The Methodological Imagination* (New Jersey: Prentice-Hall, 1975), 3-17.

etika. Dengan demikian, seorang ilmuwan sosial-humaniora tidak bisa disebut bebas-nilai atau netral-nilai dalam proses penelitiannya. Yang bisa dilakukan adalah: menyadari akan adanya bias dalam hal nilai dan mengetahui bagaimana bias tersebut mempengaruhi proses kajiannya. Ia juga harus berusaha memperkecil nilai personal dirinya dalam kajian yang dilakukan. Itu yang sangat mungkin dilakukan.

Semua penjelasan di atas meniscayakan adanya kesadaran setiap pengkaji akan “*value-free*” atau “*value-neutral*,” hubungan antara ilmu dan nilai, dan juga ilmu dan bias. Pada satu sisi setiap pengkaji harus bersifat netral dan tidak bias, tetapi pada sisi lain, secara instrinsik nilai tidak bisa dihindari dan dipisahkan dalam proses kajian terutama dalam ilmu sosial-budaya atau sosial-humaniora. Sebab kegiatan ilmu tidak berhenti hanya pada menggambarkan tetapi juga melibatkan kecenderungan-kecenderungan yang ada pada diri pengkaji atau peneliti. Semua kecenderungan ini diharapkan mampu mendorong pengkaji untuk menekan terjadinya bias,<sup>14</sup> dan penjelasan selanjutnya memperkuat pentingnya kesadaran ini.

#### **D. Bias dan Obyektivitas (*Bias and Objectivity*)**

Dalam konteks “ilmu dan nilai” seperti dijelaskan sebelumnya, kita mencoba menggali gambaran tentang “bias dan obyektivitas” dalam kegiatan ilmu pengetahuan Barat-modern-sekular yang berpengaruh bukan hanya terdapat komunitasnya sendiri tapi juga komunitas lain.

Dengan perkembangan yang pesat, ilmu mendominasi kehidupan Barat bahkan telah mengganti posisi agama. Sebegitu pentingnya ilmu sehingga segala sesuatu diukur dengan ilmu, termasuk persoalan agama. Ilmu telah menjadi agama, dan ilmu telah mengatur agama dan bukan sebaliknya. Dengan demikian, maka bisa dipahami jika pengertian agama tidak bisa dilepaskan dari pengertian ilmu. Banyak sekali makna ilmu dalam perspektif

---

<sup>14</sup> Model-model pendekatan dan metodologi seperti dijelaskan sebelumnya (fenomenologi, sejarah, perbandingan) bisa dimanfaatkan untuk membantu dalam hal ini.

Barat-modern-sekular, dan diantara yang populer adalah pengertian berikut:

Ilmu adalah satu pendekatan terhadap dunia empiris, yakni dunia yang bisa dialami secara nyata oleh manusia....Bekerjanya ilmu bukanlah untuk persuasi atau konversi agama, tetapi untuk suatu pembuktian (*demonstration*) yang, berdasarkan kondisi-kondisi tertentu, peristiwa-peristiwa tertentu terjadi. Persuasi atau konversi mungkin bersifat sistematis, bahkan mungkin juga memanfaatkan hasil-hasil penelitian ilmiah, tetapi secara fundamental berbeda dengan pembuktian ilmiah. Fungsi persuasi dan konversi adalah untuk meyakinkan pihak lain bahwa sesuatu itu benar, baik, layak, atau hal lain yang bermakna ideal. Tujuan utama pembuktian (*demonstration*) semata-mata untuk menyatakan bahwa suatu hubungan peristiwa telah terjadi, terlepas apakah hubungan itu bermakna baik, benar, atau indah. Pada dasarnya, semua ini berujung pada satu pemahaman bahwa ilmu adalah bebas nilai.<sup>15</sup>

Makna ilmu di atas memperkuat penjelasan sebelumnya bahwa dalam tradisi akademik Barat-modern yang berpandangan dikhotomis: ilmu sebagai dunia nyata dipisah dari moral (agama) sebagai yang ideal. Seorang ilmuwan tidak menggambarkan sesuatu sesuai keinginannya tapi sesuai apa adanya.<sup>16</sup> Segalanya “dibuktikan berdasarkan data empiris dengan argumentasi rasional”.<sup>17</sup> Sedangkan agama merupakan dogma yang harus diterima,” dan “agama hanya sebatas urusan akhirat,” karenanya agama tidak ilmiah, tidak realistis, tidak empiris, tidak nyata, dan hanya impian, khayalan, serta angan-angan belaka, bahkan menjadi racun yang amat berbahaya, seperti diyakini kaum Marxian. Singkatnya, karya-karya ilmu dan ilmiah berbeda dan harus dibedakan dengan karya-karya dakwah keagamaan.

Dari pola berpikir dikhotomis seperti itu kemudian dikembangkan kajian ilmu yang “bebas nilai” (*value free*) atau “netral

---

<sup>15</sup> Goode dan Hatt. *Social Research*, terutama Bab II: “Science: Theory and Fact,” 7-17 dan juga Bab III: “Values and Science,” 18-28.

<sup>16</sup> Smith, *Social Research*, 3.

<sup>17</sup> Jacques Waardenburg, “Islamic Studies and the History of Religions: An Evaluation,” dalam *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change* (New York: Mouton Gruyter, 1997), 181.

nilai” (*value neutral*) yang dipandang sebagai metode guna menjamin obyektivitas (*objectivity*). Obyektivitas meniscayakan adanya jarak (keterpisahan) dan independensi antara peneliti (*subject, knower*) dengan yang diteliti (*object, knowledge*). Seperti dikatakan Descartes: “hanya dengan subyek dan obyek yang berjarak pengetahuan obyektif bisa dicapai. Sebab mengetahui berarti memahami obyek apa adanya dan bukan bagaimana subyek merasakan atau memikirkan tentang obyek. Bagi Descartes tujuan utama filsafat adalah untuk sampai pada satu metode yang bisa meyakinkan subyek untuk memiliki pengetahuan tentang obyek apa adanya.”<sup>18</sup> Namun tidak semua sarjana setuju dengan Descartes, sebab: “:metode demikian hanya akan menghilangkan karakteristik-karakteristik subyektif si subyek, seperti lokasi kesejarahan dan sosial si subyek, yang pada gilirannya justru menghancurkan pengetahuan si obyek.”<sup>19</sup> Perlakuan subyek terhadap obyek seperti itulah yang justru membahayakan. Sebab, subyek memperlakukan obyek sebagai barang mati (*innert, brute*) yang bisa diperlakukan semau subyek, tak terkecuali jika obyek berupa manusia.<sup>20</sup>

Nampaknya harus diakui bahwa apapun pendekatan dan aliran yang digunakan, apapun upaya yang dilakukan, seorang pengkaji selalu menghadapi problem serius, diantaranya: teramat sulit baginya untuk melakukan kajian obyektif seratus persen, netral senetral-netralnya, dan terhindar dari bias, apalagi jika menyentuh ajaran-ajaran normatif agama, karena agama memiliki unsur transendental yang menyebabkan lahirnya emosi keagamaan, atau bisa juga karena adanya kepentingan-kepentingan tertentu (*vested interests*). Barangkali menyadari hal demikian, H.W. Smith<sup>21</sup> mengawali karya penelitiannya dengan ”Etika Penelitian” dengan perhatian khusus pada ”Komitmen Etik dalam Penelitian Prilaku dan Sosial.” Di sini muncul problem yang seringkali dikenal dengan bias baik karena si-pengkaji sebagai orang dalam (*insider*) maupun

---

<sup>18</sup> Baca pada dasarnya Hallaq, *The Impossible State*.

<sup>19</sup> Kazmi, “Islamic Educaton,” 263.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Smith, *Social Research*., 3-17.

sebagai orang luar (*outsider*). Di sini sikap tidak obyektif, tidak netral, atau yang seringkali dikenal dengan istilah bias, baik karena problem *insider* maupun *outsider*, seringkali sulit dihindari.

### E. Ilmu, Bebas Nilai, dan Obyektivitas dalam Studi Islam

Kontak dan konfrontasi Islam dengan Barat dalam hal ilmu saat ini amat krusial sebagaimana krusialnya Islam masa awal yang berhadapan dengan Yunani Kuno.<sup>22</sup> Studi Islam di Barat sangat berpengaruh terhadap studi Islam di dunia Islam, tak terkecuali menyangkut problem bias dan obyektivitas. Walaupun seringkali meng-klaim obyektif, sarjana Barat juga tejabak pada problem bias. Bahkan kajian Islam di Barat, tegas Johim Wach, tak lebih dari “konstruksi-konstruksi palsu para peneliti Barat” (*the fictitious constructions of Western researchers*),<sup>23</sup> dan Islam menjadi korban paling nyata dari pendekatan Barat yang demikian. Karenanya tidak heran jika “kajian Barat tentang Islam bersifat tidak lengkap, tidak komprehensif, distotif, dan hanya separuh dari Islam yang sesungguhnya.”<sup>24</sup> Pertanyaan Bilal Sambur sangat menggelitik: kenapa para sarjana Barat sangat apresiatif terhadap Buddhisme, Hinduisme, Agama-agama klasik Afrika, Konfusianisme, tapi tidak terhadap Islam?<sup>25</sup>

Problem bias dan obyektivitas, misalnya, nampak dalam polemik antara Bernard Lewis (“dedengkot” orientalis)<sup>26</sup> dengan Edward W. Said (anti-orientalis),<sup>27</sup> dan antara John Wansbrough

<sup>22</sup> Shaikh Abdul Mabud. “Editorial: The Challenges Environment for the Islamisation of Education.” *Muslim Educational Quarterly* 18: 1 (2002), 1-2.

<sup>23</sup> Johim Wach, “Special Teaching of Islam: A Study,” *Journal of Religion*, 27-28 (1947-1948), 263.

<sup>24</sup> Sambur, “Insider/Outsider,” 97.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>26</sup> Bernard Lewis, “The Question of Orientalism,” *The New York Review* (24 Juni 1982), 49-56.

<sup>27</sup> Edward W. Said, “Orientalism: An Exchange,” *The New York Review* (12 Agustus 1982), 44-46. Buku Edward W. Said yang memicu polemik dengan Bernard Lewis adalah *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978). Baca pula karyanya, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981); *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994).

dan Patricia Crone (orientalis)<sup>28</sup> dengan Wael B. Hallaq<sup>29</sup> dan R.B. Serjeant (anti-orientalis).<sup>30</sup> Edward W. Said menganggap Bernard Lewis sebagai Orientalis yang memandang Islam (agama Timur) dengan asumsi-asumsi dan kerangka berfikir Barat yang berbeda dengan pemikiran dan realitas yang ada di Timur. R.B. Serjeant bahkan lebih keras dengan mengatakan bahwa Patricia Crone telah mengkaji Islam dan orang Islam tanpa bekal memadai. Pengetahuannya tentang Bahasa Arab, tegas Serjeant, tidak cukup dalam memahami teks-teks Arab tentang Islam dan umat Islam. Akibatnya pandangan-pandangannya sangat tidak mendasar dan tidak akurat (*baseless and inaccurate*). Sedangkan Wael B. Hallaq menggambarkan Patricia Crone sebagai sosok yang memandang umat Islam bagaikan orang Barbar yang terbelakang.<sup>31</sup> Dalam konteks debat seperti itu, bisa dipahami ketika Muhammad Abdul Rauf<sup>32</sup> menyatakan, agak susahbahkan tidak mungkin bagi seseorang yang menganut agama tertentu kemudian mengkaji agama orang lain (sebagai *outsider*). Karena itu, patut dipertanyakan obyektivitas para sarjana Barat (non-Muslim, *outsider*) dalam mengkaji Islam. Dalam bahasa Johim Wach,<sup>33</sup> banyak karya Barat tentang agama dunia yang tidak menyajikan karakter yang benar tentang agama-agama dunia,

<sup>28</sup> Patricia Crone, "Methodes at Debats: Serjeant and Meccan Trade," *Arabica* 39 (1992), 216-240.

<sup>29</sup> Untuk karya Patricia Crone, lihat *Roman, Provincial and Islamic Law: The Orgigins of Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Sedangkan respon Wael B. Hallaq, lihat karyanya "Use and Abuse of the Historical Evidence," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110, 1 (January-March 1990), 79-91; dan untuk terjemahannya, lihat "Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah," terj. Akh. Minhaji, dalam *Kearah Fiqh Indonesia*, ed. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam, 1994), 33-70.

<sup>30</sup> R.B. Serjeant, "Meccan Trade and The Rise of Islam: Misconception and Flawed Polemic," *Journal of the American Oreintal Society* 110.3 (1990), 472-486.

<sup>31</sup> Baca Wael B. Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse." Makalah (yang ketika saya menerima) belum diterbitkan.

<sup>32</sup> Muhammad Abdul-Rauf, "Outsider's Interpretation of Islam: A Muslim's Point of View," dalam Richard C. Martin, ed. *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona, 1985), 179-188.

<sup>33</sup> Johim Wach,, "Spiritual Teachings in Islam: A Study," *Journal of Religion* Vol 27-28 (1947), 263. Baca pula Bilal Sambur, "The Insider/Outsider Problem in the Study of Islam," *Islamic Quarterly* 46, 1 (2002), 95-106.



kajian-kajian tersebut lebih bersifat konstruksi-konstruksi palsu para peneliti Barat.

Pertanyaan kunci tentang dikhotomi antara *insider* dan *outsider* adalah: “pendapat siapa yang lebih otoritatif dalam studi Islam, Orientalis atau umat Islam?” W.C. Smith mengakui bahwa interpretasi umat Islam-lah yang lebih otoritatif.<sup>34</sup> Kajian Orientalis atau para *outsider* tentang Islam harus dicek dan dikontrol umat Islam guna menghindari penyalahgunaan kegiatan akademik untuk melawan Islam. Pandangan yang menyatakan bahwa kajian Islam (agama pada umumnya) sebaiknya dilakukan oleh penganut agama (Islam) itu sendiri dibawa ke Indonesia oleh A. Mukti Ali dengan mengenalkan apa yang ia sebut “Penelitian Agama,” sekaligus bagaimana melakukan penelitian agama. Ia, misalnya, menyatakan:

Dalam penelitian agama, refleksi perlu dijalankan. Penelitian agama tidak mungkin dilakukan kalau peneliti itu tidak tahu seluk-beluk persoalan pokok agama. Karena itu peneliti dan juga para pekerja lapangan dalam bidang agama itu sendiri harus beragama dan berefleksi atas agamanya. Dan di sinilah justru perbedaan antara penelitian agama dengan sosiologi agama dan psikologi agama.<sup>35</sup>

Jauh sebelum itu, Ninian Smart mengingatkan para pengkaji agama dengan mengatakan:

Kita tidak akan bisa terbantu jika hanya berspekulasi tentang kebenaran agama tanpa pengetahuan memadai tentang realita dan perasaan menyangkut suatu agama. Satu kesalahan besar jika kita berpikir bahwa untuk bersikap “obyektif” kita cukup dengan hanya melihat candi, gereja, dan prilaku-prilaku yang nampak kasat mata. Kita harus mencermati dengan melihat dibalik yang nampak. Kajian tentang agama merupakan suatu ilmu yang membutuhkan

---

<sup>34</sup> Wilfred Cantwell Smith, “History of Religions—Wither and Why?” dalam *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. M. Eliade and J.M. Kitagawa, 43. Chicago: University of Chicago Press, 1959. “History of Religions—Wither and Why?” 43.

<sup>35</sup> A. Mukti Ali. *Metode Memahami Agama Islam*; idem, “Penelitian Agama di Indonesia.” In *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*, ed. Mulyanto Sumardi, 20-30. Jakarta: Sinar Harapan, 1962. Untuk analisa terhadap pemikiran A. Mukti Ali, baca “Pengembangan Metode Memahami Islam,” dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, ed. Zainuddin Fanani dan M. Thoybi, 293-330. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.

keterlibatan hati yang sensitif sekaligus seni [yang tinggi]. Tanpa kepercayaan tidak akan pernah ada pemahaman tentang keyakinan secara benar, dan karenanya kadangkala tidak mungkin bagi seseorang untuk bisa menghargai satu keyakinan jika ia tidak komit terhadap keyakinan itu.<sup>36</sup>

Dalam bahasa Ismail Raji al-Faruqi: “Klaim para sarjana Barat tentang obyektivitas penelitian dalam ilmu-ilmu sosial lebih merupakan illusi ketimbang kenyataan sebab tidak ada kajian yang bebas nilai dalam ilmu-ilmu sosial.”<sup>37</sup>

Fazlur Rahman mencoba menetralsisir problem bias terutama yang bersumber dari *outsider* dalam studi Islam.<sup>38</sup> Pandangan Muhammad Abdul-Rauf, tegas Rahman, bisa dipahami jika menyangkut aspek *esoteric* ajaran Islam, tapi sulit dipahami jika menyangkut aspek *exoteric*, khususnya pada level pemahaman intelektual. Sebab kajian sejumlah sarjana Barat (non-Muslim) tentang sejarah Islam tidak jarang justru lebih akurat. Sebaliknya, kita juga menyaksikan sejumlah sarjana Muslim yang mempertanyakan hasil penelitian umat Islam lainnya. Inilah salah satu problem dalam penelitian sejarah yang menuntut kejelian baik Muslim maupun non-Muslim. Karena itu, bias dan obyektifitas dalam kajian Islam bukan hanya terkait dengan *outsider* tapi juga *insider*, suatu sikap yang perlu disadari para pengkaji Islam.

Tidak cukup di situ, tegas Rahman. Studi Islam pada level intelektual bisa dilakukan oleh Muslim dan non-Muslim dengan maksud saling belajar. Dakwah Islam merupakan tugas umat Islam, tetapi Muslim dan non-Muslim bisa bekerjasama pada level pemahaman intelektual. Pemahaman intelektual dan apresiasi terhadap Islam sangatlah mungkin bagi seorang non-Muslim yang tidak prejudis, sensitif, dan berpengetahuan. Kritikan Muhammad

---

<sup>36</sup> Ninian Smar, *Religious Experience*, 4.

<sup>37</sup> I.R.al-Faruqi, “Islamising the Social Sciences,” in A.B. Bagader, ed., *Islam and Sociological Perspectives* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1983), 13.

<sup>38</sup> Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay,” dalam Richard C. Martin, ed. *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona, 1985), 189-202.

Abdul-Rauf bisa dipahami dalam konteks non-Muslim yang tidak memiliki kondisi seperti itu. Prinsip yang dikemukakan W.C. Smith untuk menverifikasi interpretasi tentang Islam kepada umat Islam dimaksudkan untuk menghindari kegagalan dalam memahami Islam secara benar dan mungkin juga sebagai upaya verifikasi tambahan. Namun demikian, apapun kasus dan argumentasinya, yang perlu diperhatikan adalah adanya apresiasi terhadap pandangan umat Islam yang memiliki agama sekaligus menghindari pemaksaan pemahaman terhadap umat Islam. Karenanya, adalah kurang tepat ketika Patricia Crone dan Michael Cook dikritik keras, keduanya menjawab: “Ini [*Hagarism*] adalah buku yang ditulis oleh orang kafir untuk orang kafir” (*This is a book written by infidels for infidels*).<sup>39</sup> Hal yang sama tapi lebih “halus” terjadi ketika akan disusun *Encyclopaedia of Islam* edisi kedua. Pada waktu itu, seorang Muslim Turki bertanya kemungkinan peran penting sarjana Muslim dalam rencana tersebut. Jawabnya: “Ini bukan ‘Encyclopedi Muslim’ atau Encyclopedi untuk orang Islam, tapi Encyclopedi Islam yang pada prinsipnya akan ditulis para sarjana Barat dan para sarjana Muslim yang dipandang oleh koleganya [orang Barat] telah memahami dan mempraktekkan studi Islam berdasarkan kriteria Barat.”<sup>40</sup> Dari sini bisa dimaklumi jika dikatakan bahwa Barat terjangkit “*ethnocentrism*” atau “*Eurocentrism*”<sup>41</sup> yang menempatkan dirinya sebagai manusia dengan budaya dan peradaban terbaik. Dengan klaimnya ini, Barat juga ingin menegaskan, bahwa semua budaya dan peradaban yang pernah ada disiapkan untuk kedatangan “budaya dan peradaban terbaik dunia, yakni budaya dan peradaban Barat.” Dalam bahasa Louay Safi, “Metode Barat merupakan contoh kongkrit tentang pandangan akan ‘kelebihan’ universalitas teori Barat berdasarkan

<sup>39</sup> Patricia Crone dan Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), vii-viii.

<sup>40</sup> Muhsin Mahdi, “The Study of Islam, Orientalism, and America dalam *Mapping Islamic Studies (Geneology, Continuity, and Change)*, ed. Azim Nanji (New York: Mouton de Gruyter, 1997), 155-156.

<sup>41</sup> Azim Nanji, “Introduction” terhadap *Mapping Islamic Studies (Geneology, Continuity, and Change)*, ed. Azim Nanji (New York: Mouton de Gruyter, 1997), xiii; Waardenburg, “Islamic Studies,” 183; 218.

nilai dan kategori pengalaman Barat.”<sup>42</sup> Barangkali dalam konteks seperti itu Jaques Waardenburg mengingatkan para pengkaji Islam: “Pencarian pola-pola makna harus dilakukan dengan mengikuti istilah-istilah yang berlaku di kalangan umat Islam. Tidak ada makna ideologi Barat apakah itu strukturalis, Marxis, teologis, atau ‘agamis’ yang boleh dipaksakan pada apa yang secara umum telah diterima umat Islam sebagai bacaan-bacaan mereka. Tugas kita sebatas menguji logis-tidaknya bacaan-bacaan tersebut.”<sup>43</sup>

Persoalannya tidak sesederhana yang kita bayangkan. Menurut Waheed Hussein,<sup>44</sup> umat Islam memiliki alasan kenapa mereka melaksanakan aturan-aturan Islam. Bagi mereka, norma Islam merupakan realisasi kehendak Tuhan yang secara moral dan legal harus dinaati. Sedangkan para ilmuwan sosial lebih menempatkan diri sebagai pengamat tentang Islam, yang tujuan utamanya untuk memahami dan menjelaskan Islam. Sebagai penganut Islam, seorang Muslim akan menerima atau menolak suatu interpretasi atas dasar ketaatan terhdap kehendak Tuhan; sementara sebagai peneliti, ia akan menerima atau menolak suatu interpretasi atas dasar untuk memahami dan menjelaskan Islam. Dengan demikian, suatu pendapat boleh jadi diterima oleh satu sudut pandang tetapi tidak oleh sudut pandang yang lain.

Kajian tentang *insider* dan *outsider* berkembang terus dan Russelt T. Mc Cutcheon telah mengedit satu karya yang menjadi salah satu bacaan dasar dalam topik dimaksud.<sup>45</sup> Dalam karya tersebut disebutkan bahwa untuk menekan terjadinya bias (*insider* atau *outsider*) lahirlah *phenomenology*,<sup>46</sup> satu ilmu dimana seorang pengkaji menggambarkan (*to describe*), menginterpretasikan

---

<sup>42</sup> Safi, *Foundation of Knowledge*, 193.

<sup>43</sup> Waardenburg, “Islamic Studies,” 219.

<sup>44</sup> Waheed Hussain. “A Philosophical Critique of Fazlur Rahman’s *Islam and Modernity*.” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 6 (2000-2001), 53-81.

<sup>45</sup> Russelt T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (London: Cassel, 1999).

<sup>46</sup> Seperti disebutkan sebelumnya, *phenomenology of religion* juga disebut dengan *history of religion*, *scientific study of religion*, dan juga *comparative study of religion*.

(*to interpret*) dan menjelaskan (*to explain*) fenomena yang ada. Ketiganya akan berjalan baik dengan syarat seorang pengkaji memasuki dan merasakan pengalaman-pengalaman dan maknamakna yang dimiliki pihak lain, mengakses momen-momen pribadi dari persepsi manusia, yang dengannya dapat menjembatani jarak antara subyek dan obyek. Hal ini bisa terjadi karena semua manusia berbagi pengalaman yang sama, dan karenanya seorang pengkaji dapat menjembatani jarak antara *insider* dan *outsider* dengan cara menjeneralisasi pengalaman-pengalaman pribadinya dan menerapkannya pada pengalaman-pengalaman orang lain.<sup>47</sup> Untuk maksud yang sama, W.C. Smith menerbitkan *The Faith of Other Man*.<sup>48</sup> Menurut C.J. Adams, fenomenologi merupakan satu pendekatan untuk memahami agama orang lain yang menuntut seorang pengkaji untuk sementara mengesampingkan kecenderungan dan komitmen dirinya guna merekonstruksi pengalaman keagamaan orang lain.<sup>49</sup> Sebagai suatu upaya, fenomenologi ini sangat menarik. Apakah akan berhasil menghindari bias? Pengalaman masing-masing pengkaji bisa menjawabnya.

Hingga di sini kita telah bicara problem kajian Islam oleh Muslim (*insider*) dan oleh non-Muslim (*outsider*). Bagaimana kajian dan penelitian Islam oleh Muslim dengan hasil saling berbeda karena beda paradigma berdasarkan kepentingan, kelompok dan/atau organisasi? Pada prinsipnya sama, dalam arti *personal-interests*, *groupinterests* atau *vested-interests* pada umumnya potensial melahirkan bias yang mempengaruhi proses-proses kajian. Atas dasar ini, kita bisa menjawab secara pasti persoalan Sidang *Ithbat* menyangkut awal dan/akhir bulan suci Ramadhan seperti diungkap pada awal tulisan ini. Kongkritnya, persoalan yang sesungguhnya bukan apa yang terjadi pada saat Sidang *Ithbat* tapi justru di balik semua itu, yakni *vested-interests* yang menjadi paradigma masing-

<sup>47</sup> McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem*, 3-9, 257-258.

<sup>48</sup> (Toronto: Canadian Broadcasting Cooperation, 1962).

<sup>49</sup> Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition," dalam *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder, 29-95 (Toronto: John Wiley & Sons, 1976), 49-53.

masing kelompok. Persoalan *Ithbat* tidak perlu dibahas dalam Sidang *Ithbat* tapi di luar itu dengan mendialogkan secara terbuka paradigma (ideologi) masing-masing kelompok sehingga mampu “menekan ego organisasi” demi kepentingan umat Islam. Pendekatan demikian berlaku bukan hanya untuk persoalan *Ithbat* tapi untuk semua persoalan yang dihadapi umat Islam.

## F. Kesimpulan

Berdasarkan bahasan dalam tulisan ini, dapat disimpulkan bahwa, setiap aktivitas keilmuan tidak bisa lepas dari nilai yang menjadi pegangan (paradigma) para pengkaji Islam. Karena itu, bias menjadi fenomena umum yang bisa dimaklumi, dan obyektivitas dalam satu kajian merupakan sesuatu yang sulit, untuk tidak mengatakan tidak mungkin. Hal demikian terjadi karena setiap pengkaji selalu memiliki kepercayaan (*belief*) atau keyakinan (*faith*) yang mempengaruhi aktivitas keilmuannya. Kepercayaan dan keyakinan bisa bersumber dari agama, pemahaman atau aliran tertentu, budaya nenek moyang, budaya dan peradaban masyarakat lain, kelompok/organisasi, *vested-interests*, atau lainnya. Dalam ilmu, kepercayaan dan keyakinan seringkali, bahkan hampir dipastikan, menjadi paradigma dalam aktivitas ilmiah bahkan bersifat *a-priori*. Dengan perspektif demikian, jika umat Islam terbuka dengan nilai-nilai yang berasal dari manapun sebagai sumber paradigma dalam aktivitas keilmuannya sekaligus menjadi inspirasi dan sumber dalam berpikir dan berprilakunya, maka sewajarnya jika mereka juga terbuka untuk menjadikan nilai-nilai ajaran Islam (*Islamic values*) sebagai sumber paradigma dalam hal ilmu. Abdur Rashid Bhat mengingatkan umat Islam dengan mengatakan:

Teori ilmu pengetahuan Islam sejalan dengan standar Barat sebatas beberapa bagian atau level yakni akal dan pengalaman pancaindera tapi berbeda pada bagian-bagian lain. Teori Islam menolak segmentasi tradisi pengetahuan Barat dimana Realitas hanya bisa digambarkan sebagian saja atau bahkan tidak bisa sama sekali. Reabilitas dan konsistensi ilmu Islam terkait erat dengan konsep

satu-kesatuan organik, dengan wahyu suci, kreativitas, dan juga dengan tujuan mulia.<sup>50</sup>

Menurut Shaikh Abdul Mabud, berbeda dengan Barat, dalam Islam “Agama mengatur dan menentukan ilmu pengetahuan, bukan sebaliknya. Sebab agama yang menyediakan pemahaman lengkap tentang dunia.”<sup>51</sup> Ilmu Islam merupakan “ilmu berdasarkan pengalaman universal kemanusiaan, mencakup segala aspek kehidupan manusia.” Islam mencakup keyakinan sekaligus perilaku, urusan *dunyawi* sekaligus *ukhrawi*, urusan akal-pikiran sekaligus hati-nurani, atau dilambangkan dengan ungkapan *Iman, Islam, dan Ihsan*. Dalam bahasa Mahmud Syalthut: *al-islam: aqidah wasyari’ah*.<sup>52</sup> Itulah makna hakiki dari ungkapan “Muhammad adalah Nabi dan Rasul yang diutus membawa misi suci bukan hanya untuk umat Islam, bahkan bukan hanya untuk manusia, tapi untuk semua yang ada di bumi” (*wa-ma arsalnaka illa rahmatan li-l-‘alamin*). Karena itu Nabi Muhammad merupakan “manusia paripurna” (*alinsan al-kamil, the perfect man*), menjadi contoh terbaik (*uswah hasanah, role model*) bagi umat manusia yang, berdasarkan hasil penelitian Michael H. Hart (*100 Tokoh Dunia*), menempati urutan pertama dari 100 tokoh terbaik dunia.

Terakhir, umat Islam perlu menyadari bahwa kajian sistematis menyangkut nilai, obyektivitas, dan bias dalam kegiatan keilmuan merupakan tradisi akademik yang berawal dari Barat. Tradisi akademik demikian belum mendapat perhatian maksimal dalam tradisi akademik Islam klasik dan tengah. Mengingat begitu pentingnya, maka tradisi akademik ini perlu terus dikembangkan, dan perguruan tinggi Islam memiliki peran penting dalam upaya dimaksud. *Wallahu a’lam*.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Mabud, Shaikh Abdul. “Editorial: The Challenges Environment for the Islamisation of Education.” *Muslim Educational Quarterly* 18: 1 (2002), 1-2.

<sup>52</sup> Baca Mahmud Syalthut, *Al-Islam: Aqidah wa-Syari’ah* (Cairo: Dar alQalam, t.t.).

## DAFTAR PUSTAKA

- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition." Dalam *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder, 29-95. Toronto: John Wiley & Sons, 1976.
- . "Reflections on the Work of John Wansbrough," *Method & Theory in the Study of Religions*, Volume 9-1 (1977), 75-90.
- Ali, A. Mukti. "Penelitian Agama di Indonesia." Dalam *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*, ed. Mulyanto Sumardi, 2030. Jakarta: Sinar Harapan, 1962. Untuk analisa terhadap pemikiran A. Mukti Ali, baca "Pengembangan Metode Memahami Islam," dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, ed. Zainuddin Fanani dan M. Thoybi, 293-330. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.
- Benjamin, Jules R. *A Student's Guide to History*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Cook, Michael *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Crone, Patricia. "Methodes at Debats: Serjeant and Meccan Trade." *Arabica* 39 (1992), 216-240.
- . *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- . *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Crone, Patricia dan Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Gawronski, Donald V. *History: Meaning and Method*. London: Acott, Foresman, and Company, 1969.



- Goode, William J. dan Paul K. Hatt. *Methods in Social Research*. Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha, 1952, terutama Bab III: "Values and Science," 18-28.
- Hallaq, Wael B. *Ancaman Paradigma Negara Bangsa: Islam Politik, dan Problem Moral Modernitas*, terj. Akh. Minhaji. Yogyakarta: Suka Press, 2015.
- , *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Columbia: Columbia University Press, 2013.
- , "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse."
- Hall, T. William dan Richard B. Pilgrim, Ronald R. Cavanagh. *Religion: An Introduction*. San Farnscisco: Harper & Row Publishers, 1986.
- Hussain, Waheed. "A Philosophical Critique of Fazlur Rahman's *Islam and Modernity*." *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 6 (2000-2001), 53-81.
- "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam." *Method & Theory in the Study of Religion* Volume 9-1 (1977)
- Kazmi, Yadullah. "Islamic Education: Traditional Education or Education of Tradition?" *Islamic Studies* 42:2 (2003), 259-288.
- Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Cet. 2. Jakarta: Teraju, 2005.
- Lewis, Bernard. "The Question of Orientalism," *The New York Review* (24 Juni 1982), 49-56.
- Mabud, Shaikh Abdul. "Editorial: The Challenges Environment for the Islamisation of Education." *Muslim Educational Quarterly* 18: 1 (2002), 1-2.
- Makdisi, George. George Makdisi. "Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom." In *La Notion de Liberte au Moyen Age Islam, Byzance, Occident*,

- eds. George Makdisi, Dominique, and Janine Sourdel-Thomine, 79-88. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- . "Magisterium and Academic Freedom in Classical Islam and Medieval Christianity." In *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer, 117-133. Seattle: University of Washington Press, 1990.
- McCutcheon, Russell T. ed. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London: Cassel, 1999.
- Minhaji, Akh. *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta: SUKA Press, 2010.
- Nanji, Azim, ed. *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*. New York: Mouton de Gruyter, 1997.
- Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay," dalam Richard C. Martin, ed. *Approaches to Islam in Religious Studies*, 189-202. Tucson: The University of Arizona, 1985.
- Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study of Islamic and Western Methods of Inquiries*. Malaysia: International Islamic University Malaysia Press, 1966.
- Said, Edward W. "Orientalism: An Exchange," *The New York Review* (12 Agustus 1982), 44-46.
- . *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- Sambur, Bilal. "The Insider/Outsider Problem in the Study of Islam," *Islamic Quarterly* 46, 1 (2002), 95-106.
- Serjeant, R.B. Resensi terhadap *Hagarism: The Making of the Islamic World* oleh Patricia Crone dan Michael Cook, *Journal of Royal Asiatic Society* (1978), 76-78.
- . "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconception and Flawed Polemics" *Journal of the American Oriental Society* 110.3 (1990), 472-86.

- . Resensi terhadap *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* oleh John Wansbrough, *Journal of Royal Asiatic Society* (1978), 76-78.
- Smart, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. New York: Charles Scribne's Sons, 1969.
- Smith, H.W. *Strategies of Social Research: The Methodological Imagination*. New Jersey: Prentice Hall, 1975.
- Smith, Wilfred Cantwell. "History of Religions—Wither and Why?" Dalam *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. M. Eliade dan J.M. Kitagawa, 43. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
- . *The Faith of Other Men*. Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 1962.
- Syalthut, Mahmud. *Al-Islam: Aqidah wa-Syari'ah*. Kairo: Dar al-Qalam, t.t.
- Tosh, John. *The Pursuit of History: Aims, Methods, and New Directions in the Study of Modern History*. New York: Longman, 1984.
- Waardenburg, Jacques, "Islamic Studies and the History of Religions: An Evaluation," dalam *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*. New York: Mouton Gruyter, 1997.
- Wach, Johim. "Spiritual Teachings in Islam: A Study," *Journal of Religion* Vol 27-28 (1947), 263.
- Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

