



PENDEKATAN TERHADAP ISLAM DALAM STUDI AGAMA

(Problem *Insider* dan *Outsider* dalam Pandangan Muhammad Abdul

Rauf dan Fazlur Rahman)

Dr. H. Isfihani, M Ag

Institut Islam Mambaul Ulum Surakarta

isfihani@gmail.com

Abstract

One prominent issue in contemporary Islamic Studies discourse is the adaptation of methodologies and epistemologies that have significantly evolved, causing themes in Islamic Studies to be perceived as rigid and static due to not keeping pace with contemporary scientific developments. The controversy surrounding the adoption of these methodologies generally divides the Islamic community into two opinions.

The first opinion suggests that the current lag in the Islamic community is not due to a lack of responsiveness or adaptability to various scientific-philosophical-academic advancements. Instead, it asserts that the lag is a result of Muslims abandoning their rich intellectual and scientific heritage. Therefore, the proposed solution to revive the Islamic community from its decline is through a "back to the past" approach, retracing the steps of the classical Islamic scientific civilization that once flourished. This viewpoint is represented by Muhammad Abdul Rauf.

On the other hand, the second opinion contends that the adaptation of methodologies is imperative if the Islamic community is to avoid falling behind in the competition of scientific-philosophical-academic

discourse, which has implications for the rapid growth of civilization with the scientific-philosophical-academic world as its axis. This perspective is represented by Fazlur Rahman.

A. Pendahuluan

Salah satu isu yang cukup menonjol dalam diskursus *Islamic Studies* kontemporer adalah adaptasi metodologi dan epistemologi yang telah berkembang secara signifikan, sehingga tema-tema *Islamic Studies* dipandang beku dan statis karena tidak mengikuti perkembangan ilmiah kontemporer. Isu adopsi metodologi ini pada akhirnya mengundang kontroversi dan secara umum umat Islam sendiri terbelah dalam dua opini. Opini pertama melihat bahwa ketertinggalan umat Islam saat ini tidak dikarenakan kurang responsif atau tidak adaptif terhadap berbagai perkembangan ilmiah-filosofis-akademis tersebut, tetapi justru karena umat Islam meninggalkan khazanah ilmiah-intelektualnya sendiri yang sangat kaya. Oleh karena itu, untuk membangkitkan kembali umat Islam dari kemundurannya adalah dengan cara *'back to the past'*; menapak tilas kembali peradaban ilmiah Islam klasik yang pernah jaya. Pendapat ini diwakili oleh Muhammad Abdul Rauf.

Sementara opini kedua yang melihat bahwa adaptasi metodologi tersebut merupakan sesuatu yang niscaya jika umat Islam tidak ingin tertinggal dalam perebutan wacana ilmiah-filosofis-akademis yang berimplikasi pada ketertinggalan dalam pertumbuhan pesat peradaban dengan dunia ilmiah-filosofis-akademis sebagai porosnya. Pendapat ini diwakili oleh Fazlur Rahman.

Terlepas dari kontroversi tersebut harus diakui bahwa problem utama yang dihadapi umat Islam ketika mengkaji Islam bukan terletak pada kurangnya penguasaan materi, namun lebih pada cara-cara pengolahan dan penyajian terhadap materi yang dikuasai, yaitu masalah metodologi. Agama dilihat dari sudut pandang ilmu pengetahuan bukanlah semata-mata bermuatan doktrin yang mapan dan kaku. Agama sebagai bagian dari hidup dan kehidupan umat manusia yang bersentuhan dengan berbagai aspek kehidupan yang lain, sehingga agama dalam perspektif ilmu pengetahuan tidak bisa dilihat sebagai entitas yang berdiri sendiri terlepas dari entitas yang lain.

Berbagai gejala agama dan keagamaan di kalangan umat beragama, Islam khususnya, merupakan realitas objektif yang perlu dipahami secara akademik dan berdasarkan ragam disiplin.

Islam dengan segala kredo keimanan dan bangunan teologinya yang tekstual jelas penting, karena identitas dan kualifikasi keislaman dikonstruksi dari sana. Namun berhenti dalam ranah ini tentu tidak seharusnya dilakukan, khususnya bagi para pengkaji Islam, karena *state of mind* dari wilayah ini adalah kepercayaan, komitmen dan kepasrahan, sehingga mencukupkan diri di sini hanya akan melahirkan kebekuan dan kejumudan. Inilah agaknya yang membuat para pengkaji Islam tidak segan mengintroduksi variabel-variabel kritis sebagai perangkat untuk mengolah kredo keimanan sehingga tidak terjebak dalam *taqdis al-afkar al-diniyyah* (meminjam istilah Arkoun)¹. Pemahaman atas gejala-gejala agama itu hanya mungkin dilakukan melalui penelitian ilmiah atas persoalan-persoalan agama, layaknya persoalan kehidupan pada umumnya, penelitian agama membutuhkan kejelasan secara metodologis, dan karena dimensi-dimensi agama itu berkaitan dengan bidang lain seperti halnya sosial budaya, sejarah, dan sebagainya, maka pendekatan disiplin-disiplin lain terhadap gejala agama perlu diperhatikan sebagai kerangka metodologis.

Metodologi (*science of method*) dapat diartikan sebagai suatu pembahasan konsep teoritis berbagai metode yang terkait dalam suatu sistem pengetahuan. Dalam dua dekade terakhir, semakin tumbuh kesadaran akan pentingnya berbagai pendekatan ilmiah dalam bidang *Islamic studies* dan perhatian akan problem-problem yang dihasilkan dari berbagai pendekatan ini. Dalam pergaulan dunia yang semakin terbuka dan transparan, orang tidak dapat dipersalahkan untuk melihat fenomena agama secara aspektual, dimensional dan bahkan multi-dimensional approaches.² Berbagai pendekatan (muatan metodologi) yang digunakan para Islamis dan sarjana Barat dalam mendekati materi-materi Islam; mulai dari pendekatan terhadap teks kitab suci (*filologi*) dan Nabi, ritual Islam, Islam dan masyarakat, hingga pendekatan interpretasi dan problem *insider* dan *outsider*.³

Problem *outsider* dan *insider* juga menjadi bahasa akademik tentang agama. Siapa yang paling kompeten untuk bicara pada orang lain

1 M. Amin Abdullah, *Approaches to Islam in Religious Studies*, terj. Zakiyuddin Baidhawwy, *Kata Pengantar* (SUKA Prees UIN Sunan Kalijaga, 2010) hal Vii.

2 M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta, (Pustaka Pelajar, 2011) hal 9.

3 Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, terj. Zakiyuddin Baidhawwy, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (SUKA Prees UIN Sunan Kalijaga, 2010) hal V.

mengenai Islam, sarjana muslim sendiri (*insider*) atau sarjana Barat dan para orientalis (*outsider*).

B. Biografi

Muhammad Abdul Rauf (1917-2004) adalah, mantan Rektor International Islamic University di Kuala Lumpur, Malaysia, dan mantan Direktur Islamic Center, Washington, D.C. Gelar Ph.D. dalam bidang studi Islam diperolehnya dari University of London. Ia mengajar di banyak perguruan tinggi, termasuk di luar Malaysia⁴, Sementara Fazlur Rahman merupakan guru besar pemikiran Islam pada Departement of Near Eastern Languages and Civilizations, University of Chicago. Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919 di Hazara yang pada saat itu masih menjadi bagian India, saat ini telah menjadi bagian pakistan⁵. Ayahnya bernama Maulana Shihabuddin, alumnus Darul ulum Deoband yang banyak belajar dari tokoh-tokoh pemikir terkenal pada masanya. Rahman mendapatkan pendidikan dari ayahnya secara privat terutama dalam bidang Fikih, Ilmu Kalam, Hadis, Tafsir, Mantiq dan Filsafat. Fazlur Rahman dilahirkan dari keluarga miskin yang taat beragama. Ketika hendak mencapai usia 10 tahun ia sudah hafal al-Qur'an, walaupun ia dibesarkan dalam keluarga yang mempunyai pemikiran tradisional akan tetapi ia tidak seperti pemikir tradisional yang menolak pemikiran modern, bahkan Ayahnya berkeyakinan bahwa islam harus memandang modernitas sebagai tantangan dan kesempurnaan. Pada tahun 1933 ia melanjutkan kuliahnya di Punjab university di Lahore hingga memperoleh gelar M.A pada tahun 1942.

Pada tahun 1946, Rahman pergi ke Oxford untuk melanjutkan pendidikan doktoral dengan disertasi di bawah bimbingan Simon van Den Bergh⁶. Tahun 1950-1958, Rahman mengajar Bahasa Persia dan Filsafat Islam di Durham University. Rahman pergi ke Kanada dan menetap di sana selama tiga tahun dan menjadi Associate Professor dalam Kajian Islam di Institute of Islamic Studies McGill University Kanada di Montreal. setelah tiga tahun di Kanada, ia kembali ke pakistan dengan tujuan mengembangkan dan membangun negara sendiri. Tahun 1961-1968 ia menjadi direktur Pusat Lembaga Riset Islam, dan juga bekerja sebagai Dewan Penasehat Ideologi Islam.

⁴ *Ibid*, hal 261.

⁵ Ebrahim Moosa "Kata Pengantar" dalam Fazlur Rahman Gelombang perubahan dalam Islam: *Studi tentang fundamentalisme Islam*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo persada, 2000), hal.1.

⁶ Op. Cit hal 1.

Kehidupan perpolitikan di Pakistan yang belum stabil di bawah kepemimpinan Ayyub Khan membawa Rahman menghadapi ancaman politik dan kekuasaan, serta sebagai objek kritikan dan hujatan karena pemikiran pemikirannya. Tahun 1969 Rahman menjadi professor tamu di University of California, Los Angeles dan tahun 1969 ia dikukuhkan sebagai Guru Besar Pemikiran Islam di University of Chicago. Tahun 1969 ia dianugerahi Harold H. Swift Distinguished Service Professor di Chicago. Dua tahun kemudian Rahman wafat tepatnya tanggal 26 Juli 1988 di Chicago Illinois.⁷ sepanjang hidupnya, Rahman terus menerus mencoba menemukan keseimbangan yang tepat antara akal dan wahyu.⁸ Ia berusaha menginterpretasikan Islam modern. Dengan kata lain, Rahman ingin menginterpretasikan Islam dalam menghadapi kehidupan modern yang terus berubah dengan cepat. Dalam usaha untuk merekonstruksi dasar-dasar intelektual Islam di zaman modern ini, ia banyak mempertimbangkan ide-ide al Farabi, Ibn Sina, al Ghazali, Ibn Taimiyah, dan Ahmad Sirhindi.⁹

C. **Problem Insider dan Outsider**

Kajian *insider* dan *outsider*, menyunting dari esai Muhammad Abdul Rauf, *Outsider's interpretations of Islam: A Muslim's Point Of View*, berkaitan erat dengan pengalaman Barat dan Sarjana Muslim sendiri dalam menafsirkan dan memahami Islam. Insider adalah para pengkaji Islam dari kalangan muslim sendiri. Sementara outsider adalah sebutan untuk para pengkaji non-Muslim yang mempelajari Islam dan menafsirkannya dalam bentuk analisis-analisis dengan metodologi tertentu.

Yang dipersoalkan adalah apakah para pengkaji Islam dari outsider benar-benar obyektif, dapat dipertanggungjawabkan, dan memiliki validitas ilmiah dilihat dari optik insider? Abdul Rauf menolak validitas para pengkaji *outsider* karena mereka mengkaji Islam atas dorongan kepentingan kolonial guna melanggengkan dominasi politik dan ekonomi atas daerah taklukkannya. Karena itu, studi Islam dalam kerangka argumen itu berarti “kajian ketimuran” (*oriental studies*) yang

⁷ *Ibid*

⁸ *Ibid*

⁹ *Ibid*

sebenarnya dilakukan oleh intelektual Eropa untuk mahasiswa di universitas Eropa¹⁰.

Dengan demikian, studi Islam dalam optik outsider penuh bias, kepentingan, dan barat sentris. Membaca karya para outsider tentang Islam harus dilakukan dengan kritis dan penuh hati-hati. Apalagi bila yang dikaji adalah teks-teks suci yang untuk dapat memahaminya diperlukan keyakinan dan ini tidak dimiliki para pengkaji outsider. Rauf banyak menemukan prasangka dan bahaya dalam studi Islam Barat. Misalnya adalah analisis studi Islam yang didasarkan pada prasangka budaya, agama, dan prasangka intelektual yang didasarkan pada supremasi budaya (*cultural supremacy*).¹¹

Abdul Rauf sangat jelas menunjukkan keresahannya atas kerja para Pengkaji Barat atas Islam yang menurutnya memojokkan Islam dan tanpa menghiraukan apa yang disuarakan oleh para Sarjana dan umat Muslim sendiri atas dirinya. Dengan kata lain, para Sarjana dan umat Muslim seakan tidak ada dan juga mungkin disengaja untuk 'ditiadakan'. Islam hanya dilihat sebagaimana batu, kayu atau benda mati lainnya yang tidak mempunyai hasrat, keinginan, impian, dan pendapat untuk mendefinisikan dirinya.

Pada awal tulisannya, Abdul Rauf mengulas tentang bagaimana usaha Barat untuk mengkoloni Islam melalui pendidikan, di situ ia memberikan contoh kasus modernisasi-sekularisasi yang akan dilakukan Barat kepada Universitas Al-Azhar pada tahun 1961.

Menurutnya jika reformasi tersebut terjadi, maka keilmuan Islam tradisional yang 'otentik' sedikit demi sedikit akan mengecil pengaruhnya. Ditambah lagi dengan adanya gelombang teknologi informasi yang meruntuhkan sekat-sekat kebudayaan dan bangsa, maka tidak heran jika nanti umat Islam akan 'berwajah dan berjiwa' Barat dan meninggalkan 'wajah dan jiwa'-nya sendiri, yakni Islam. Untungnya, ketika itu umat muslim dan Presiden Mesir serta para syekh Al-Azhar menolak sehingga reformasi pun tidak jadi dilakukan. Meski demikian, Barat berhasil mereformasi kurikulum sekolah-

¹⁰ Muhammad Abdul Rauf, *Outsider's interpretations of Islam: A Muslim's Point Of View* dalam Richard C. Martin, "Approaches to Islam in Religious Studies", USA: The University of Arizona Press. hal. 182

¹¹ *Ibid*, hal. 193

sekolah Islam lainnya, yakni dengan memasukkan kurikulum sekuler di dalamnya.¹²

Dengan ini maka ketakutan-ketakutan sebagaimana di atas akhirnya terjadi pula. Pendidikan Islam tradisional ‘otentik’ semakin kecil perannya, dan pasca-Barat mendirikan sekolah-sekolah sekuler model Barat di Negara-negara Islam (bukan Negara Islam namun Negara yang rakyatnya mayoritas Islam) Lembaga pendidikan Islam dipersempit perannya, yakni hanya sebagai lembaga Pendidikan agama. Pada masa ini (abad pertengahan) dalam tubuh Islam terjadi dikotomi antara keilmuan Islam dan non-Islam yang sebelumnya tidak pernah terbesit dalam benak Islam, sebab menurut Islam semua ilmu adalah Islam atau *Ilahiyah*.

Dengan adanya dikotomi keilmuan tersebut, keilmuan Islam untuk Timur (Islam) dan keilmuan non-Islam untuk Barat (Amerika dan sebagian Eropa), maka kemudian memunculkan metode dan pendekatan yang berbeda antara sarjana Barat dan sarjana Muslim dalam mengkaji Islam. Barat cenderung menggunakan metode ilmiah dan pendekatan histories dan Sarjana Muslim cenderung teologis. Studi Islam Barat didorong oleh kebutuhan akan kekuasaan kolonial untuk belajar dan memahami masyarakat yang mereka kuasai, sementara Islam didorong oleh sikap pertahanan diri. Selain itu, menurut Abdul Rauf para Sarjana Barat dalam mengkaji Islam sangat dipengaruhi oleh ‘pra-anggapan’ negartif yang menyatakan bahwa Islam adalah agama yang suka kekerasan, anti modernisasi, sesat, dan dibawa oleh nabi palsu dan suka seksualitas. Oleh karena itu maka hasil akhir dari kajian Barat sering tidak ‘Objektif’ dan menyakiti hati umat Muslim.

Studi Islam yang dilakukan di Barat menyimpan segudang problematika yang perlu segera disikapi dan ditanggulangi. Salah satunya, persoalan peneliti Barat atau Orientalis sebagai Outsider dalam memahami Islam memiliki persoalan yang tidak remeh, mengingat kenyataan beberapa karangan Orientalis sangat bermasalah menurut kaca mata kaum Muslim. Muhammad Abdul-Rauf mempersoalkan hal ini secara kritis. Walaupun dia tidak memungkiri beberapa Orientalis yang *fairminded* yang berjasa dalam melakukan studi yang baik terhadap Islam, seperti pembelaan Henri Corbin terhadap Filsafat Islam

12 Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, terj. Zakiyuddin Baidhawry, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Muhammadiyah University, 2001) hal. 238

di Persia, Namun dia tidak bisa berkompromi dengan para peneliti luar yang melewati batas keimanan kaum Muslimin.

Tuntutan keras Abdul-Rauf di atas menandakan dibutuhkannya sebuah pendekatan baru yang lebih memadai dalam memahami Islam, mengingat sejarah telah memperlihatkan betapa semena-mena Islam dipandang oleh beberapa Orientalis karena sebagai agama Islam tidak diletakkan sebagaimana mestinya. Hal ini bisa dilacak dari berbagai stereotipe yang dilancarkan kepada Islam dengan dalih keilmiah.

Di satu sisi, seorang peneliti luar (outsider) dituntut untuk mendapatkan pemahaman yang utuh dan valid mengenai Islam yang mereka teliti, sesuai dengan pemaknaan dan penghayatan yang dialami oleh para penganutnya (insiders). Namun di sisi yang lain, outsiders itu juga harus menyampaikan dan menginformasikan pengamatan mereka kepada khalayak (umumnya masyarakat Barat yang notabene belum banyak mengenal Islam) secara ilmiah dan menggunakan bahasa khalayak tersebut. Dari sini, sudah nampak adanya keniscayaan bias kultural dalam proses komunikasi itu. Orang yang mendapat informasi dari penelitian si peneliti luar itu tentu akan memahaminya melalui praasumsi-praasumsi budayanya.

Namun permasalahan kita di sini belum sejauh itu, yakni bagaimana sang peneliti itu sendiri mendapatkan informasi yang memadai tentang Islam. Jawaban Solipsistik tentu tidak akan memuaskan terhadap pertanyaan krusial ini, mengingat terkadang orang luar justru lebih memahami kita ketimbang diri kita sendiri. Atau dengan kata lain, terkadang seorang Orientalis lebih memahami beberapa aspek Islam ketimbang orang Muslim sendiri tidak bisa dipungkiri. Kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa sumbangsih orientalis dalam kajian-kajian keislaman sangat besar, misalnya dalam menunjukkan pengaruh peradaban Islam terhadap peradaban Eropa.

Berdasarkan pada hal-hal di atas, menurut Abdur Rauf para Sarjana Barat pengkaji Islam harus melepaskan ‘pra-anggapan’ tersebut dan menghiraukan pendapat dan suara umat muslim atas dirinya. Bahkan, menurutnya, untuk mengkaji Islam, khususnya terkait keimanan dan ajaran, para Sarjana Barat harus menggunakan metode yang digunakan oleh Umat Islam atau dibiarkan begitu saja sebagaimana yang dikatakan oleh umat Islam. Di sini terlihat jelas kritik metode Abdur Rauf atas metode studi Islam Barat, dari *explanation* ke *emphatic* atau *understanding*.

Selain itu, untuk membuat pemahaman komprehensif Barat atas Islam, Abdur Rauf juga menyarankan pada para sarjana dan umat muslim untuk mampu menyuarakan dirinya pada Barat dan berusaha untuk mengambil hal positif dari modernisasi serta tanpa meninggalkan tradisi Islam yang kaya. Hal ini, ditujukan Abdur Rauf supaya umat muslim mampu berdialog dengan peradaban Barat, bukannya sebaliknya sebagaimana yang terjadi selama ini, yakni didekte dan diimajinasikan oleh Barat. Singkatnya, Abdur Rauf tidak menolak reformasi secara keseluruhan, namun harus disesuaikan konteks dan skop wilayahnya.

Namun, Abdur Rauf juga berpendangan lebih hati-hati dalam melihat persoalan Outsider. Beliau tidak begitu saja menolak karya orientalis, bahkan kadang-kadang menerima pandangan-pandangan tentang Islam yang dikemukakan oleh beberapa orientalis¹³, beliau tidak begitu saja menyamaratakan karya-karya orientalis Barat. Baginya tidak semua karya orientalis harus ditolak dan dianggap tidak berguna, sebab di antara mereka terdapat orientalis yang jujur (*Fair-minded Orientalist*). Rauf tidak menafikan adanya bias serta distorsi yang muncul dari kalangan orientalis. Namun peristiwa semacam ini hanya terjadi jika orientalis yang menulis bersikap tidak jujur.

Sementara Fazlurrahman berpendapat bahwa dalam kajian Islam terdapat dua kutub yang berbeda, pertama, *insider* (orang dalam), kedua *outsider* (orang luar). Kedua kelompok ini tentunya sangat berlainan dalam mengkaji Islam. Oleh karena itu, orientalis dianggap sebagai outsider dan ilmuwan Islam sebagai insider. Rahman berpendapat bahwa laporan outsider tentang pernyataan insider mengenai pengalaman agamanya sendiri dapat sebenar laporan insider sendiri.¹⁴ Tampaknya Fazlur Rahman bermaksud menjelaskan maksud pendirian Abdur Rauf secara lebih tepat. Akan tetapi penting dicatat bahwa kajian Islam dari para outsider menyumbangkan gagasan-gagasan besar ilmiah yang memicu gerakan intelektual dalam peradaban Islam. Perkembangan daya kritis Islam dipompa oleh kajian-kajian para outsider. Dengan cara berpikir kritis, intelektual Muslim mengetahui problem yang sedang diderita sambil mengusulkan berbagai pemecahan yang harus dilakukan.

13 Muhammad Abdul Rauf, "Interpretasi Orang Luar tentang Islam: Sudut Pandang Muslim" dalam Ricard C Martin (ed), *Pendekatan Kajian*, hal. 237-248.

14 Fazlur Rahman, *Approaches to Islam in Religious Studies*, terj. Zakiyuddin Baidhaw, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (SUKA Prees UIN Sunan Kalijaga, 2010) hal 201

Dia mengutip John Wisdom yang menyatakan bahwa pemilik suatu pengalaman mempunyai hak istimewa untuk mengakses pengalamannya, yang tidak dapat dirasakan oleh orang lain. Ketika A mengatakan (yang sesungguhnya), "Saya sakit gigi;" dan ketika B melaporkannya pada C, bahwa A sakit gigi, B jelas tidak merasakan sakit gigi yang dialami A. Setidaknya B, jika ia pernah menderita sakit gigi, dapat membuat analogi berdasarkan pengalamannya dan memahami pernyataan A, dan demikian juga C. Tapi, atas dasar ini, dapatkah kita terus mengatakan bahwa ketika A mengatakan "Saya sakit gigi," dan B mengatakannya pada C "A sakit gigi," dua proposisi ini tidak memiliki makna yang sama? Kebijakan akan menolak kesimpulan. ini secara mutlak. Karena makna sebuah proposisi tidak dapat dibuat relatif untuk memiliki atau tidak memiliki pengalaman tertentu. A sakit gigi adalah sebuah fakta yang benar (atau salah) secara universal tanpa memandang siapapun yang mengatakannya.¹⁵

Namun, gambarannya tidak sesederhana itu. Tentu saja fakta-fakta tidak bersifat pribadi; maknanya universal. Itulah sebabnya mengapa pada contoh di atas fakta pengalaman sakit gigi akan sama-sama benar sekalipun A tidak mengalami sakit gigi pada saat ia menyatakan proposisi tersebut pada B tapi mengalaminya pada masa lalu. Dalam hal ini, akan tampak sulit membedakan antara pernyataan A dan B dan laporan B pada C, khususnya jika B juga mengalami sakit gigi pada masa lalu. Bahkan makna proposisi ini akan tetap tidak berubah meskipun B tidak pernah sakit gigi sepanjang hidupnya. Maka kita harus mengatakan bahwa meskipun makna proposisi ini benar secara universal, ini tidak berimplikasi bahwa *pemahaman* tentang makna tersebut juga universal.

Bahwa Muslim adalah monoteis dan Kristen adalah trinitarian, merupakan fakta yang dikenal secara universal, tetapi, apakah mereka *dipahami* secara universal? Sebelum menjawab, pernyataannya perlu diubah; sebagai ganti mengatakan Muslim adalah monoteis dan Kristen adalah trinitarian, orang hendaknya berkata, "Muslim mengatakan mereka adalah monoteis," dan "Kristen mengatakan mereka adalah trinitarian." Perbedaan itu penting karena alasan-alasan yang akan diikuti dengan pembahasan tentang persoalan diferensiasi internal dalam agama-agama.

Karena makna ingin "dipahami," maka ia menjadi bermakna bagi seseorang, sehingga makna ini tidak lagi murni impersonal. Sesuatu

¹⁵ *Ibid*, hal 203.

"yang bermakna" dapat memiliki lebih dari satu arti. Dalam satu arti, sesuatu dapat bermakna dalam cara yang bertentangan. Dalam arti ini, misalnya, Salahuddin al-Ayyubi dan Richard Berhati Singa (*the Lionhearted*) "bermakna" satu sama lain, dan sedikit yang menolak bahwa mereka "memahami" satu sama lain dalam arti kata yang pasti. Demikian juga seorang Kristen fanatik dan Muslim dapat "memahami" satu sama lain. Tapi ini jelas bukan arti memahami dalam konteks sekarang. Mengapa? Karena sesuatu yang bermakna ini sama dengan "tidak memahami" dalam arti nyata. Akankah kita mengatakan bahwa pemahaman yang nyata diperoleh ketika seorang non-Muslim berbagi, atau mengidentifikasi dirinya, meskipun secara temporal, dengan keyakinan Muslim? Inilah yang diminta Jane Smith agar dilakukan oleh non-Muslim.¹⁶

Sekarang, meskipun . upaya melihat sesuatu dari sudut pandang orang lain. merupakan idealisme yang terhormat, sehingga menjadi tidak mungkin untuk melakukan analisis final. Alasannya, seorang pengamat terhadap suatu pengalaman akan menjadi pemilik atau setidaknya berbagi pengalaman; dan kita sudah melihat hal ini bukanlah tuntutan yang sah. Lebih jauh, seorang pengamat tidak perlu memiliki suatu pengalaman agar dapat menangkap makna dari proposisi mengenai pengalaman tersebut. Oleh karena itu, penelitian diperlukan. untuk memperoleh beberapa makna "pemahaman" lain dan "bermakna bagi orang lain." Dalam kasus studi agama seperti Islam, tampaknya lebih layak untuk mencita-citakan "pemahaman atau apresiasi intelektual" dan ini memungkinkan baik bagi Muslim maupun non Muslim untuk menyepakati bahwa kita dapat saling belajar dari yang lainnya.

Sekarang, apa yang ditentang oleh Abdul-Rauf adalah superioritas budaya apakah dalam bentuk prasangka agama, prasangka budaya, atau prasangka intelektual. Perlakuan Barat terhadap Islam sebelum abad ke-19 menampakkan prasangka agama, sedangkan pada abad ke-19 hingga awal abad 20 menampakkan prasangka budaya dan intelektual. Keangkuhan budaya dan intelektual semacam inilah yang diserang keras oleh Namik Kemal dalam karyanya *Refutation of Renan*, yang dianalisis oleh Edward Said.¹⁷ Inilah yang menyebabkan WC. Smith meletakkan prinsip bahwa sebuah pernyataan tentang suatu agama dipandang benar apabila pernyataan

¹⁶ *Ibid*, hal 204

¹⁷ *Ibid*, hal 205.

tersebut tidak hanya dapat diterima oleh sarjana luar (outsider) tetapi juga benar menurut penganut agama yang bersangkutan. Di sisi lain, ada banyak pernyataan yang dibuat sebagian orang dalam (insider) yang disangkal oleh sebagian orang dalam lainnya: Bahkan ada banyak pernyataan tentang Islam yang dibuat orang luar seperti H.A.R. Gibb dan W.C. Smith yang ditolak oleh sebagian Muslim tetapi dipandang bermakna oleh banyak Muslim lainnya. William Roff yang mengacu pada Smith mengamati bahwa dapat dipertanyakan "seberapa banyak atau seberapa sedikit Muslim dalam keadaan seperti itu membentuk pengadilan" ketika orang luar mencari persetujuan orang dalam atas pernyataannya tentang Islam. Rahman harus mengakui bahwa ia telah mempelajari banyak hal tentang Islam dari pandangan beberapa sarjana Barat sebagaimana ia juga mempelajari banyak wawasan fundamental dari guru-guru Muslim, terutama ayahnya.

Pembahasan tentang orang dalam atau orang luar dapat dijumpai dalam karya Robert Merton, *Sociology of Science*.¹⁸ Merton mengkaji kelompok-kelompok dan klaim-klaim serta ideologi-ideologi yang berpusat pada kelompok; karena itu, pendekatannya adalah pendekatan analisis struktural-askriptif. Kelompok-kelompok dan budaya-budaya mereka menerima perlakuan ini, tetapi fenomena keagamaan dengan klaim kebenaran universalnya tidak demikian. Oleh karena itu, dalam konteks sekarang, kita harus membedakan antara komunitas keagamaan sebagai pembawa budaya keagamaan dengan kebenaran normatif atau aspek transenden agama, sebagaimana kasus Islam dalam buku ini. Bahkan ketika sebuah kelompok sosial mengklaim sifat normatif atas "kebenarannya" misalnya, klaim kebenaran sains Arya versus kepalsuan sains Yahudi yang dibuat oleh Nazi ini bias menyerupai klaim kebenaran agama, tetapi sebenarnya bukan. Bahwa klaim tersebut bukan klaim kebenaran-kebenaran agama dibuktikan oleh kenyataan bahwa klaim tersebut ditolak sebagai salah satu kebodohan yang berbahaya atau sekedar main-main tergantung pada siapa respondennya oleh semua orang luar dengan satu cara di mana mereka tidak dapat menolak klaim agama terhadap validitas universalnya. Ini bisa terjadi meskipun kenyataannya bahwa kelompok yang diteliti (dalam hal ini Nazi) membuat klaimnya dengan penuh semangat dan ketulusan komitmen sehingga tidak kurang dari orang Muslim atau orang dari agama lainnya. Muslim tidak mengklaim kebenaran "Muslim" untuk Islam, tetapi kebenaran transeden, universal.

¹⁸ *Ibid*, hal 206.

Sebagian dari Islam yang menjadi kekayaan Muslim dan menjadi bagian dari budaya komunitas Muslim menerima analisis struktural-askriptif Merton. Dalam wilayah ini, pengalaman komunitas Muslim adalah sesuatu yang unik, tak dapat ditransfer dan kumulatif. Kumulatif karena ia diwariskan dan terus-menerus, dan dalam pengertian ini ia tidak dapat berbagi dengan sejarawan atau ilmuwan sosial outsider; inilah apa yang diyakini Merton ketika mengutip Claude Levi-Strauss bahwa seorang sejarawan atau ahli etnografi dapat menggeneralisasi pengalaman sebagai *pengalaman*.

Menurut Rahman, bahwa pengalaman sebagai suatu keseluruhan yang integral tidak dapat ditransfer tetapi, melalui apresiasi intelektual terhadapnya, sejarawan atau ilmuwan sosial dapat menyampaikan sesuatu tentang pengaruh langsung pengalaman terhadap subyek atau signifikansinya bagi subyek. Tidak hanya itu. Ketika sejarawan atau ilmuwan sosial menggeneralisasi pengalaman, ia juga dapat menjelaskannya dengan membuat perbandingan, pertentangan, dan analisis dengan cara yang orang dalam tidak bisa lakukan, kecuali kalau orang dalam itu menjadi sejarawan atau ilmuwan sosial. Dalam pengertian ini, orang dalam dan orang luar dapat belajar satu sama lain. Tapi, yakinlah bahwa Islam juga mempunyai aspek transenden, sebuah aspek yang belum dihargai dan masih merupakan buku yang terbuka. Komunitas Muslim bisa menghargainya pada masa depan dan membuatnya menjadi bagian dari kumulasi tradisi; atau siapa pun orangnya dapat menghargainya bila ia memeliharanya. Apakah Muslim lebih maju daripada orang lain karena-mereka sudah setia pada Islam, atau orang lain lebih maju daripada Muslim karena Muslim dibatasi oleh tradisi yang sudah solid, adalah sebuah persoalan yang terbuka dan sangat menarik. Dalam hal ini agama sejati berbeda dengan ideologi kelompok seperti kebenaran kulit putih atau kebenaran kulit hitam, dan dari klaim kelompok pseudo-keagamaan seperti kebenaran bangsa Arya dan sains Arya.¹⁹

Sementara jelas tugas Muslim adalah mengemukakan Islam, Muslim dan non-Muslim secara pasti dapat bekerja sama pada tingkat pemahaman intelektual. Pernyataan yang lahir dari kerja sama semacam ini akan dipandang valid bagi Muslim maupun non-Muslim. Lebih jauh, dalam menghadapi ketidaksepakatan di dalam Islam, kita tidak dapat memandang masalah ini hanya dari perspektif orang dalam atau orang luar. Berdasarkan ketulusan, keterbukaan, dan kejujuran pada sebagian orang luar, perbedaan di dalam Islam dapat mengabaikan

¹⁹ *Ibid*, hal 208.

perbedaan orang dalam-orang luar pada level intelektual. Perbedaan di dalam Islam banyak macamnya. Kita menyebut lebih dulu bahwa kebanyakan perbedaan itu adalah perbedaan ruang dan waktu. Ada saat ketika Sufisme tidak terdengar dari dalam Islam. Ada saat ketika Sufisme muncul dan ditentang oleh para ulama. Kemudian Sufisme itu terbagi menjadi berbagai macam dan meliputi tubuh sosial Islam. Akhirnya, kita menyaksikan saat ketika upaya untuk mereformasi dan menafsirkan kembali Sufisme, dan itu terus dalam proses transformasi. Perbedaan pendapat di dalam komunitas "ortodoks" juga beragam sehingga tak satu suara pun dapat berharap mewakili seluruh komunitas dengannya. Lalu ada perbedaan antara kawasan-kawasan di mana bentuk-bentuk Islam diwarnai kondisi ekologis, banyak tradisi lokal tidak bertentangan dengan Islam sementara sebagian lainnya bertentangan dengan Islam.

Meskipun akan selalu ada perbedaan dalam penafsiran, perkembangan tafsir yang liar pastinya bukan produk Islam. Ilmuwan sosial membagi Islam _ menjadi "tradisi besar" dan "tradisi kecil." Kita perlu mencatat bahwa tradisi besar itu sendiri tidak monolitik terlepas dari perbedaan Sunni-Sy'i'i. Lebih jauh, ilmuwan sosial memandang semua manifestasi atas nama Islam sebagai manifestasi sejati dan valid dari Islam. Karena satu hal di sepanjang sejarah Islam, "ortodoksifikasi" tradisi kecil terus berjalan, kadang-kadang langkahnya lebih cepat dari yang lain, dan tidak kurang cepat pada saat sekarang dalam kasus-kasus tertentu. Ini mengesankan bahwa perbedaan antara tradisi besar dengan tradisi kecil bukanlah bentuk perintah Tuhan, dan jauh lebih penting, fenomena ini mengundang kriteria rujukan, katakanlah, Islam normatif. Pembedaan yang dilakukan ilmuwan sosial antara tradisi besar dengan tradisi kecil mengasumsikan kriteria normatif dan singkatnya tidak dapat bersandar pada perbedaan melek huruf/non-melek huruf.

Menyaksikan fenomena filsuf Muslim al-Farabi dan ibn Sina yang tesis-tesisnya tentang agama ditolak oleh ortodoksi syari'ah, tapi meskipun demikian tidak dikelompokkan sebagai anggota tradisi kecil. Kriteria ini, yang harus menilai antara perbedaan-perbedaan di kalangan Muslim dan antara Muslim dengan non-Muslim tentang apa itu Islam normatif pada level intelektual, harus menetapkan al-Qur'an itu sendiri dan perilaku Nabi. Di kalangan non-Muslim, pemikiran utamanya adalah sarjana Islamis yang berhubungan dengan tradisi kecil. Seperti halnya ilmuwan sosial, khususnya antropolog, Islamis mengkaji tradisi kecil sebagai realitas empirik tanpa bicara tentang Islam normatif. Hasrat ini tidak untuk mencela karya mereka yang mengkaji masyarakat-masyarakat Muslim; sebaliknya karya mereka

tidak hanya sangat bermanfaat tetapi juga merupakan prasyarat utama untuk menjadi pembaru Muslim. Kritik diperlukan karena ketika ilmuwan sosial mengkaji "Islam sebagaimana adanya," mereka cenderung mempercayai dan mendorong orang lain untuk meyakini bahwa situasi ini statis dan barangkali "normatif bagi masyarakat tersebut."²⁰

Problem yang dimunculkan oleh Earle Waugh dalam pembukaan papernya mengenai "Muhammad Sang Teladan," di mana ia berpendapat bahwa banyak Muslim yang taat menolak untuk menerima deskripsi orang luar tentang kepercayaan mereka. Wough mengemukakan gagasan bahwa perlakuan terhadap Muhammad harus dilakukan "pada semua level." Seperti dikatakan di muka, kriteria rujukan dibutuhkan tidak hanya untuk tradisi-tradisi kecil tapi juga untuk tradisi besar, dan demikian halnya untuk penilaian orang luar mengenai Islam; lebih jauh, kriteria ini hanya al-Qur'an dan perilaku Nabi karena alasan-alasan berikut. Tidak hanya klaim pengikut tradisi besar, tetapi juga pengikut klaim tradisi kecil, dan klaim yang tulus, yang memiliki dua sumber ini yang menyusun norma Islam; tapi pengikut tradisi besar melangkah lebih jauh dan mengklaim mereka mencoba mengikuti norma itu dan bahwa jika mereka secara sadar atau tidak sadar menyimpang dari norma tersebut maka mereka akan mendapatkan dosa, bahkan dosa besar.

Di sini dua-tradisi tersebut tidak berbeda secara aktual. Bahkan dalam tradisi besar sendiri ada elitis dan populis. Misalnya, sementara para teolog Asy'ariyah berpendapat bahwa seseorang tidak dapat menjadi Muslim sejati kecuali kalau ia secara rasional memahami basis Islam, khususnya monoteisme, para teolog Maturidiyah di Asia Tengah mengatakan bahwa Islam aktual yang ada pada orang-orang Turki adalah Islam yang baik apakah mereka memiliki pengetahuan rasional atau tidak atas agama mereka.

Para sarjana modern umumnya (ilmuwan sosial khususnya) percaya bahwa Islam normatif adalah syari'ah. Namun, tidak diragukan lagi, syari'ah hanya mempunyai status derivative baik dalam konsep dan isi karena syari'ah merupakan produk sejarah dari teolog ahli hukum. Syari'ah dideduksi dari al-Qur'an dan Sunnah. Sebagian sarjana meyakini normatif adalah apa yang diyakini Muslim atau sebagian Muslim terdidik sebagai "Islam yang benar." Tentu saja seorang Muslim dapat mengatakan bahwa apa yang ia yakini adalah apa yang ia pikirkan sebagai Islam yang benar, sejati, tetapi ia tidak akan

²⁰ *Ibid*, hal 209.

pernah mengklaimnya sebagai Islam normatif karena ia siap mengakui bahwa apa yang dipandang Islam sejati dan benar akan dinilai oleh al-Qur'an dan Sunnah. Titik sandaran normatif ini, al-Qur'an dan sunnah, harus memodifikasi pendekatan fenomenologis yang dengan cara lain cenderung relativistik kronis.

D. Penutup

Dari beberapa pemaparan dan pandangan terhadap Outsider tersebut di atas, para pengkaji Islam masih harus mendefinisikan sikapnya yang lebih jelas, obyektif, dan konsisten terhadap Outsider. Hal itu dikarenakan para sarjana ke-Islaman modern sendiri sekarang ini banyak yang mengembangkan otoritas akademiknya berdasarkan pengalaman akademik mereka dengan para sarjana Barat yang non-Muslim.

Abdul Rauf berpandangan lebih hati-hati dalam melihat persoalan Outsider. Beliau tidak begitu saja menolak karya orientalis, bahkan kadang-kadang menerima pandangan-pandangan tentang Islam yang dikemukakan oleh beberapa orientalis., beliau tidak begitu saja menyamaratakan karya-karya orientalis Barat. Baginya tidak semua karya orientalis harus ditolak dan dianggap tidak berguna, sebab di antara mereka terdapat orientalis yang jujur Rauf tidak menafikan adanya bias serta distorsi yang muncul dari kalangan orientalis. Namun peristiwa semacam ini hanya terjadi jika orientalis yang menulis bersikap tidak jujur.

Menurut Rahman, pemahaman dan apresiasi intelektual terhadap Islam sangat mungkin bagi non-Muslim yang tidak berprasangka, sensitif, dan berpengetahuan banyak, bahwa pemahaman semacam ini memungkinkan bagi non-Muslim sekaligus bagi Muslim. Prinsip tentang verifikasi penafsiran mengenai Islam oleh Muslim juga dimaksudkan sebagai penyelamat atas kegagalan untuk memenuhi syarat-syarat ini dan juga barangkali sebagai verifikasi tambahan. Pendekatan fenomenologi dengan ketentuan bahwa para penggunanya mengakui al-Qur'an dan Sunnah sebagai kriteria rujukan normatif bagi semua ekspresi dan pemahaman tentang Islam.

Terlepas dari perdebatan tersebut, sebagai akhir dari pembahasan ini, penulis menyatakan rasa salut pada upaya serius para sarjana Barat yang membantu “kita” lebih banyak belajar tentang Islam. Melalui upaya yang melelahkan, banyak dari mereka telah memberi kontribusi bermanfaat bagi pengetahuan kita tanpa menyalahi substansi keilmuan Muslim, Nabi, atau makna al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, 1995, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar
- _____, 2011, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta, (Pustaka Pelajar,)
- Amal, Taufiq Adnan, 1987, *Islam Tantangan Modernitas : Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung : Mizan
- _____, dan Fauzi, Ihsan Ali, 1988, *Fazlur Rahman Sang Sarjana Sang Pemikir*, Jakarta : LSAF,
- Ma'arif, Syafi'I, 1993, *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia*, Bandung : Mizan
- Madjid, Nurcholish, 1992, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina.
- Martin, Richard C., 2010, *Approaches to Islam in Religious Studies*, terj. Zakiyuddin Baidhaw, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (SUKA Prees UIN Sunan Kalijaga,)
- Moosa, Ebrahim, 2000, "Kata Pengantar" dalam Fazlur Rahman Gelombang perubahan dalam Islam: *Studi tentang fundamentatisme Islam*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo persada,)
- Nasution, Harun, 1994, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta : Bulan Bintang.
- Rahman, Fazlur, 1968, *Islam*, New York : Anchor Book
- _____, 1982, *Islam and Modernity ; Transformation An Intellectual Tradition*, Chicago : University of Chicago Press
- _____, 1983, *Major Themes of The Qur'an*, ter. Mahyudin, Anas, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, Bandung : Pustaka