

# KONTROVERSI ORIENTALISME DALAM STUDI ISLAM

**(Makna, Latar Belakang, Teori  
dan Metodologi)**

**Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.**  
**(Guru Besar Studi Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)**



**KONTROVERSI ORIENTALISME DALAM STUDI ISLAM  
(Makna, Latar Belakang, Teori dan Metodologi)**

Penulis: Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.

Editor: Umar Bukhory

xi+159: 14,5x21cm

Cover Design & Lay out: Kang Joe

**Penerbit: Bening Pustaka  
Jl. Solo Km.7, No.35A,  
Santan, Maguwoharjo**

**Cetakan Pertama 2020**

*All Rights reserved.* Hak cipta dilindungi Undang-Undang.

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

ISBN : **978-623-7104-51-3**

---

Undang-Undang Republik Indonesia  
Nomor 19 tahun 2002  
Tentang Hak Cipta

**Lingkup Hak Cipta**

**Pasal 2**

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

**Ketentuan Pidana**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
  2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
-

# PENGANTAR

**B**erdasarkan pengalaman memberi kuliah di sejumlah Perguruan Tinggi (PTUN/S dan PTKIN/S), khususnya dalam konteks mata kuliah yang Penulis tawarkan,<sup>1</sup> selalu muncul pertanyaan yang, langsung atau tidak, ter-

---

<sup>1</sup> Berikut ini adalah sejumlah mata kuliah yang pernah penulis tawarkan: Sejarah Hukum Islam (History of Islamic Law, Tarikh al-Tasyri' al-Islami), Filsafat Hukum Islam (Philosophy of Islamic Law, Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam), Orientalisme dalam Hukum Islam (Orientalism in Islamic Law), Pendekatan dalam Pengkajian Islam (Methodological Approaches in Islamic Studies), Metodologi Penelitian Hukum Islam (Research Methodology in Islamic Law), Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam (Social-History of Islamic Legal Thought), Pemikiran Islam Kontemporer (Contemporary Islamic Thought), Sejarah Islam: Klasik, Tengah, dan Modern (Islamic History: Classical, Medieval, and Modern Period), Sejarah Islam: Teori dan Metodologi (Islamic History: Theory and Methodology), Sejarah Sosial Institusi Pendidikan Islam (Social History of Islamic Educational Institution), Pemikiran dan Peradaban Islam (Islamic Thought and Civilization), Pengantar Hukum Islam (Introduction to Islamic Law), Teori dan Metodologi Hukum Islam (Ushul al-Fiqh), Pemetaan Pemikiran Hukum Islam (Mapping of Islamic Legal Thought), Institusi Islam Kontemporer (Contemporary Islamic Institutions), Pengantar Pemikiran Hukum Islam (Introduction to Islamic Legal Thought), Hukum Islam: Kajian Tokoh (Islamic Law: Study of Some Great Figures), Kewarga-Negeraan Global dan Gerakan Keagamaan pada Era Modern (Global Citizenship and Religious Movements in Modern History), Pengantar Islam (Introduction to Islam).

kait dengan orientalisme (juga oksidentalisme). Hal ini juga mempertegas bahwa orientalisme dan oksidentalisme merupakan bagian penting dan hampir-hampir tak terpisahkan dengan materi-materi lainnya dalam kajian-kajian Islam (*Islamic studies, dirasah islamiyyah*). Lebih dari itu, orientalisme (dan oksidentalisme) juga dipandang turut andil dalam memicu kontroversi-kontroversi akademik di kalangan para pengkaji Islam. Atas dasar pertimbangan akademik inilah maka teks berikut, yang semula berasal dari makalah untuk suatu kegiatan akademik,<sup>2</sup> diterbitkan secara terbatas dalam bentuk buku setelah mengalami perubahan dan perkembangan berdasarkan perkembangan literatur yang tersedia sekaligus sesuai tuntutan akademik yang ada.

Tidak hanya itu. Penerbitan buku ini juga dimaksudkan untuk mendorong upaya-upaya akan pentingnya pembahasan orientalisme dan oksidentalisme dalam studi Islam. Hal ini penting dikemukakan mengingat upaya-upaya dimasud belum berkembang sebagaimana diharapkan. Hal yang sama terutama juga terkait dengan dorongan agar umat Islam bersedia semakin membuka diri untuk mengetahui dan mengenal pihak (agama) lain, yang hingga kini oleh sebagian kalangan, masih dipandang kurang maksimal.

Tentu saja, karya ini tidak akan bisa hadir di hadapan para pembaca tanpa bantuan sejumlah pihak. Karenanya, sudah sewajarnya jika penulis mengungkapkan rasa terima kasih sedalam-dalamnya kepada semua pihak yang berkontribusi

---

<sup>2</sup> Semula teks ini disampaikan pada acara **Studi Intensif tentang Islam** (SITI) Angkatan VIII oleh Pusat Studi Agama-Agama (PSAA) Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, Selasa, 20 Juli 2010.

baik secara langsung atau tidak terhadap terbitnya karya ini. Dan karena keterbatasan ruang, penulis tidak bisa menyebut nama mereka satu persatu. Secara khusus perlu saya sebut, terutama sejumlah peserta kuliah Doktorat yang secara aktif memberikan masukan-masukan amat berharga baik di dalam maupun luar kuliah. Terima kasih juga saya haturkan kepada semua anggota keluarga saya: isteri saya Dra. Hj. Kuny Faizah, dan anak-anak kami: al-Imroatul Azizah, Nurul Maziyyah, dan Tahrirul Mar'ah, serta cocu kami Ahsan al-Zain patut disebut secara khusus di sini; karena tanpa pengorbanan mereka rasanya tidak mungkin karya ini bisa lahir. Tidak jarang, kesempatan-kesempatan penting untuk keluarga tidak bisa penulis penuhi hanya karena konsentrasi untuk penyelesaian karya ini. Lebih dari itu, karya ini ditulis ditengah-tengah situasi sulit karena sedang menghadapi ujian dari Allah, yakni sakitnya isteri saya tercinta. Terakhir, saya perlu ucapkan terima kasih pula kepada Affan yang telah membantu banyak hal, terutama terkait dengan *technical aspects* untuk terbitnya karya ini.

Ciri dari ilmu adalah selalu berkembang. Begitu pula dalam hal orientalisme. Betapun kecil kontribusinya, karya ini (bersama dengan karya-karya sejenis) hadir untuk mendorong pengembangan-pengembangan kajian dalam studi Islam, khususnya orientalisme. Hal ini harus terus dilakukan sebab:

*We cannot become what we want to be by remaining what we are.  
If we always do what we have always done,  
we'll always get what we've always gotten.  
Wallahu subhanahu wa-ta'ala a'lamu*



---

Studi Islam di Indonesia telah berlangsung lama, bahkan jauh sebelum Indonesia itu sendiri lahir. Berbagai upaya dilakukan untuk terus meningkatkan kualitas kajian dimaksud, tak terkecuali studi Islam pada level Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri/Swasta (PTKIN/S). Diantara kebijakan yang ditempuh adalah mengirim tenaga untuk kuliah di Timur-Tengah, Eropa, Amerika Serikat, Australia, atau belahan dunia lain. Masa itu bisa kita sebut sebagai masa *searching for a qiblah*. Saat ini sudah waktunya beralih dari sekedar *searching for a qiblah* menuju *establishing a qiblah*. Upaya demikian menuntut para akademisi, terutama para Guru Besar, untuk terus mengembangkan tradisi akademik yang berkualitas ketimbang berorientasi pada politik praktis dan partisan.

---



Buku ini dipersembahkan untuk  
isteriku tercinta Dra. Hj. Kuny Faizah,  
dan anak-anak kami:  
Al-Imroatul Azizah, Nurul Maziyyah, dan Tahrirul Mar'ah,  
serta cucu kami Ahsan al-Zain



# DAFTAR ISI

Pengantar.....	iii
Daftar Isi .....	xi
BAB I   Pendahuluan: Kenapa Orientalisme? .....	1
BAB II   Bernard Lewis: “The Question of Orientalism” ...	9
BAB III  Edward W. Said: “Orientalisme: An Exchange” .	49
BAB IV  Oleg Grabar: Tanggapan Terhadap Resensi Bernard Lewis.....	71
BAB V   Diskusi dan Pendalaman .....	77
A. Pengertian Orientalisme.....	78
B. Latar Belakang Sejarah Orientalisme.....	87
C. Teori dan Metodologi.....	92
BAB VI  Penutup: Memperteguh Titik Temu ( <i>common           platform, kalimatun sawa'</i> ).....	117
Bibliografi .....	127
Sketsa Biografi Penulis.....	139



# BAB I

## PENDAHULUAN: KENAPA ORIENTALISME?

Dalam sejarah umat manusia, agama menempati posisi sentral. Sebegitu sentralnya, ia mempengaruhi, menginspirasi, bahkan membentuk pola hidup masyarakat dalam kesehariannya. Di antara agama-agama yang dipandang besar dan digolongkan kepada apa yang seringkali disebut dengan *Abrahamic Religions* (Agama-Agama Ibrahim) adalah Yahudi, Kristen, dan Islam.<sup>1</sup>

Pada dasarnya dipahami bahwa ketiga agama tersebut diturunkan untuk tujuan mulia, yakni mengatur kehidupan umat manusia untuk kepentingan, kesejahteraan, dan kedamaian manusia itu sendiri, baik di dunia maupun di

---

<sup>1</sup> Baca James Kritzeck, *Sons of Abraham: Jews, Christianity and Moslems* (Baltimore: Gelson Press, 1962); F.E. Peters, *Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

akhirat. Dalam perkembangannya selama berabad-abad, ketiga agama ini telah berjalan dengan sejarahnya masing-masing, juga telah terjadi relasi dan kontak antara ketiganya yang dalam prakteknya tidak hanya melahirkan hal-hal positif tetapi juga hal-hal negatif, perbedaan, bahkan tidak jarang pertentangan antara penganut dan simpatisan dari ketiga agama besar tersebut, di samping juga perbedaan dan bahkan pertentangan antar kelompok pada masing-masing agama itu sendiri. Hingga batas-batas tertentu, persamaan, perbedaan, dan juga pertentangan ini bisa dilihat antara lain pada apa yang dalam studi agama dikenal dengan orientalisme (*orientalism*).

Orientalisme telah berkembang sedemikian rupa dan telah mendapat perhatian dan juga kajian yang amat serius dalam studi-studi keagamaan di kalangan perguruan tinggi Barat. Pada dasarnya, kajian orientalisme melibatkan orang-orang Barat yang mayoritas non-Muslim dengan menempatkan Timur, terutama Islam dan tempat lahirnya Islam, yakni Arab, sebagai obyek kajiannya.

Barangkali di antara kita ada yang bertanya: mengapa kita harus mengenal bahkan belajar orientalisme? Jawabannya bisa variatif, saling berbeda, bahkan mungkin saling betentangan. Terlepas dari semua itu, paling tidak ada dua alasan mendasar: *pertama*, yang menjadi subyek dalam orientalisme adalah orang Barat (*western people*) yang mayoritas non-Muslim yang saat ini sedang menjadi pusat sekaligus kiblat budaya dan peradaban dunia (*leading and dominant culture and civilization*). Bahasa, cara berpikir, cara pandang, dan sekaligus teori dan metodologi yang

digunakan Barat mempengaruhi bahkan mendominasi pandangan dunia (*worldview*) saat ini. *Kedua*, yang menjadi obyek adalah Islam (juga Arab) yang merupakan salah satu agama besar dunia yang (seperti telah disebut sebelumnya) bersama dengan Yahudi dan Kristen, disebut sebagai *Abrahamic Religions* yang banyak mewarnai bahkan membentuk pola kehidupan dunia sejak dahulu hingga kini bahkan juga masa mendatang.

Tulisan berikut merupakan catatan-catatan penting yang juga masih perlu terus dikembangkan menyangkut studi orientalisme. Belajar dari pengalaman sejarah orientalisme, kita diharapkan bisa mengambil hikmah untuk kebaikan bersama bagi umat manusia, terutama menyangkut kajian-kajian agama, baik pada masa sekarang maupun masa yang akan datang.

Banyak cara dan metode untuk memahami dan mengkaji orientalisme. Karya-karya pun sudah tergolong banyak.<sup>2</sup> Di antara karya standar dalam bidang kajian orientalisme ini adalah buku berjudul *Orientalism* ditulis

---

<sup>2</sup> Banyak karya monumental dalam hal orientalisme. Karya awal yang hingga kini masih amat penting dalam bidang orientalisme adalah *Encyclopaedia of Islam* dalam tiga bahasa: Inggris, Perancis, dan Jerman yang ditulis selama hampir 30 (tiga puluh) tahun berakhir pada tahun 1938. Edisi kedua dimulai tahun 1950 dalam dua bahasa: Inggris dan Perancis. Seperti dimaklumi, *Encyclopaedia* ini juga terdiri dari dua: *old edition* dan *new edition*, juga ada versi ringkasnya yang disebut dengan *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Saat ini juga sudah tersedia *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Dalam semua entri/topik pada *Encyclopedia* tersebut selalu disertai daftar rujukan yang juga amat penting untuk dibaca jika ingin mengembangkan pemahaman tentang orientalisme.

seorang Palestina bernama Edward W. Said dari Columbia University, suatu karya yang dipandang “kitab suci” dan harus dibaca oleh siapapun yang belajar Islam.<sup>3</sup> Respons terhadap karya inipun merebak di mana-mana, baik yang tergolong positif, negatif maupun yang netral. Sejak itu, Orientalisme mencuat ke permukaan sebagai suatu kajian amat penting sekaligus kontroversial. Di antara tanggapan yang tergolong serius, kritis, dan panjang lebar terhadap *Orientalism* karya Edward W. Said tersebut lahir dari seorang Profesor kawakan pengkaji Islam dari Princeton University, Bernard Lewis, yang dikenal sangat *prolific*.<sup>4</sup> Tak

---

<sup>3</sup> Buku *Orientalism* mendapat respon luas dan luar biasa dan telah menjadi salah satu nominasi karya terbaik oleh *The National Book Critics Circle Award*. Karya Edward Said lainnya adalah: (1) *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, (2) *Beginnings: Intention and Method*, (3) *The Question of Palestine*, (4) *Literature and Society*, (5) *Covering Islam*, (6) *The World, the Text, and the Critic*, (7) *After the Last Sky*, (8) *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, (9) *Musical Elaboration*, dan (10) *Culture and Imperialism*.

<sup>4</sup> Sebagai salah seorang Profesor kawakan dalam studi Islam, ia mendapat berbagai julukan dan sanjungan, diantaranya: “Jika kita masuk ke dalam studi Islam, Bernard Lewis merupakan panutan kita semua (*When it comes to Islamic studies, Bernard Lewis is the father of all of us*).” Juga “Tidak ada sarjana di dunia Barat yang menerima penghargaan dan sanjungan baik dari kalangan generalis maupun akademisi sehebat yang diterima Bernard Lewis (*No scholar in the Western world has more thoroughly earned the respect of generalists and academics alike than Bernard Lewis*).” Disebutkan bahwa terdapat lebih dari dua dozen buku yang telah diterbitkan oleh Bernard Lewis, sebagian diantaranya telah diterjemahkan tidak kurang ke dalam satu dozen bahasa termasuk bahasa Arab dan Turki. Diantara yang diterjemahkan tersebut adalah: (1) *The Arabs in History*, (2) *The Emergence of Modern Turkey*, (3) *The Political Language of Islam*, (4) *The Muslim Discovery of Europe*, dan (5) *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years*. Dalam konteks hubungan Islam dan Barat, Lewis menulis karya yang tergolong kontro-

pelak lagi, pemikiran kedua tokoh (Edward W. Said dan Bernard Lewis) tersebut memicu kontroversi orientalisme semakin terbuka dan meluas. Menyadari hal ini, maka dalam karya yang sedang di tangan pembaca ini disajikan secara utuh tanggapan akademik (*Resensi*) yang amat kritis dari Bernard Lewis terhadap *Orientalism* karya Edward W. Said dan juga respons balik yang juga tidak kalah kritisnya dari Edward W. Said terhadap Bernard Lewis. Sejauh bacaan saya terhadap karya-karya bahasa Indonesia tentang orientalisme, hingga kini belum ada sama sekali yang menyentuh polemik keduanya ini. Padahal, dari polemik kedua sarjana ini kita bisa memahami perdebatan tentang makna, subyek, motif, teori dan metodologi, latar belakang sejarah, dan yang semacamnya terkait dengan orientalisme. Lebih dari semua itu, dalam sejarahnya kedua sosok tersebut telah dipandang mewakili ideologi tertentu: Bernard Lewis representasi ideologi Barat yang digolongkan sebagai pendukung kuat orientalisme sedangkan Edward W. Said representasi ideologi Timur yang dikelompokkan sebagai anti-orientalisme. Setelah pandangan Bernard Lewis dan Edward W. Said, disajikan pula tanggapan (*Resensi*) singkat tetapi kritis Oleg Grabar dari Harvard University terhadap pemikiran Bernard Lewis yang isinya juga perlu dicermati oleh Edward W. Said dan juga oleh siapa saja yang menggeluti

---

versial, yakni *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* yang menjadi *New York Time* Bestseller dan juga *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Sedangkan karya-karya berupa artikel, ia kumpulkan dan sebagian besar diterbitkan menjadi satu buku berjudul *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*.

orientalisme.<sup>5</sup> Kemudian, dalam diskusi pendalaman karya Edward W. Said, Bernard Lewis, dan Oleg Grabar nantinya bisa dimanfaatkan pikiran-pikiran dan karya-karya penting lainnya menyangkut orientalisme. Dalam konteks ini, kita juga bisa belajar tentang bagaimana dan sejauh mana suatu ideologi, paradigma, dan asumsi dasar mempengaruhi, mewarnai, bahkan menentukan dalam hal memilih dan mengolah sumber (data) sekaligus menarik kesimpulan darinya, juga dalam hal menjaga konsistensi alur berpikir sekaligus menyangkut peran obyektif dan bias (baik disadari atau tidak) dalam proses penelitian. Dari diskusi dalam buku ini, pembaca juga bisa mendapatkan contoh konkret tentang: bagaimana seorang peneliti memanfaatkan data obyektif dan ilmiah tetapi untuk kepentingan yang tidak ilmiah karena untuk mendukung ideologi (agama) yang dianut.

Terakhir, bias dipandang sebagai sesuatu yang negatif, tetapi pada waktu yang sama sulit pula untuk dihindari. Mengkaji sesuatu yang terkait dengan agama, termasuk orientalisme, menuntut kesadaran tinggi akan persoalan bias ini, dan kesadaran tinggi ini diharapkan dapat menghapus, paling tidak menekan dan meminimalisir, bias dimaksud. Salah satu caranya adalah mengkaji orientalisme ini secara obyektif dengan pendekatan akademik murni (*pure academic*). Secara umum, yang dimaksud dengan

---

<sup>5</sup> Ketiga karya tersebut merupakan terjemahan penulis buku ini terhadap karya aslinya yang terbit di *The New York Review* tanggal 24 Juni 1982 halaman 49-56 dan tanggal 12 Agustus 1982 halaman 44-46. Rencana, makalah ini, yang berisi ketiga resensi tersebut, akan dikembangkan lebih jauh menjadi satu karya berupa buku.

akademik murni bisa dipahami dari ungkapan berikut:

Ilmu adalah satu metode pendekatan terhadap dunia empiris, yakni dunia yang bisa dialami secara nyata oleh manusia, atau suatu pendekatan yang tidak dimaksudkan untuk persuasi, mendapatkan kebenaran mutlak, atau konversi agama. Ilmu sekedar merupakan satu model analisis yang memungkinkan seorang ilmuwan untuk mengeluarkan proposisi dalam bentuk: “jika demikian faktanya...maka akan demikian kesimpulannya.” Karena itu, betapapun sistematiknya suatu pengetahuan, ia tidak digolongkan sebagai ilmu jika hal tersebut semata-mata bermula dari aksioma, atau proposisi yang cukup dengan dirinya sendiri, dan berakhir dengan deduksi dari aksioma tersebut.<sup>6</sup>

Ungkapan lain adalah sebagai berikut:

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 saja bersifat sistematis, bahkan mungkin juga memanfaatkan hasil-hasil penelitian ilmiah, tetapi secara fundamental, ia 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>7</sup>

Berikut juga ungkapan yang bisa membantu kita untuk berfikir secara akademik murni: “Ilmu menggambarkan dunia nyata (*an is world*), sedangkan moral (agama) menjelaskan dunia yang seharusnya (*an ought world*). Dengan

---

<sup>6</sup> William J. Goode dan Paul K. Hatt. *Methods in Social Research*. (Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha, 1952), terutama Bab II: “Science: Theory and Fact,” 7-17 dan juga Bab III: “Values and Science,” 18-28.

<sup>7</sup> Ibid.

kata lain, seorang ilmuwan tidak menggambarkan sesuatu sesuai dengan keinginannya tetapi sesuai apa adanya (*to describe not as he wishes things were, but rather as they are*).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> H.W. Smith, *Strategies of Social Research: The Methodological Imagination* (New Jersey: Prentice Hall, 1975), 3.

## BAB II

### BERNARD LEWIS: “THE QUESTION OF ORIENTALISM”<sup>9</sup>

Bayangkan satu situasi di mana satu kelompok orang dan juga kelompok radikal dari Yunani memutuskan bahwa profesi kajian-kajian klasik (*profession of classical studies*) menyerang secara kasar dan menyakitkan warisan-warisan mulia *Hellas*. Karena itu, semua yang terlibat dalam kajian-kajian tersebut yang dikenal dengan sebutan para ahli klasik (*classicists*) dengan segala kegiatan yang dilakukannya merupakan manifestasi paling akhir dari konspirasi kejahatan yang paling dalam yang berlangsung berabad-abad. Yang demikian ini terjadi di Eropa Barat kemudian meluas ke Amerika Serikat, yang tujuan utamanya

---

<sup>9</sup> Diambil sepenuhnya dari Resensi terhadap buku *Orientalism* karya Edward W. Said yang ditulis oleh Bernard Lewis terbit di *The New York Review* tanggal 24 Juni 1982 halaman 49-56.

dari semua itu adalah penghinaan terhadap capaian-capaian bangsa Yunani selama ini, penaklukan dan pengambilalihan tanah-tanah Yunani, sekaligus penguasaan atau kolonisasi terhadap orang-orang Yunani. Dengan perspektif demikian, keseluruhan tradisi Eropa tentang kajian-kajian kalsik—yang sebagian besar dilakukan pada masa romantisme Perancis, penguasa-penguasa kolonial Inggris (di Cyprus), dan para pujangga, professor, dan juga para konsul dari kedua negara tersebut—dapat dikatakan sebagai kejahatan dan penghinaan dalam waktu lama terhadap kemuliaan dan integritas bangsa *Hellas* sekaligus merupakan ancaman terhadap eksistensi dan masa depan mereka. Virus dan racunnya telah menyebar dari Eropa ke Amerika Serikat, di mana pengajaran sejarah Yunani, bahasa, dan juga literatur yang berlangsung di banyak perguruan tinggi telah didominasi oleh kejahatan yang bersifat rasial yang dilakukan para ahli klasik—wanita dan juga pria non-Yunani yang sama sekali tidak memahami dan tidak memiliki perasaan simpati terhadap perjuangan orang-orang Yunani. Mereka yang melakukan kejahatan dengan bersembunyi di balik masker kesarjanaannya, terus berusaha menempatkan orang-orang Yunani dalam posisi subordinasi.

Saatnya telah tiba untuk menyelamatkan Yunani dari para ahli kalsik (*classicists*) dan merestorasi sekaligus menghentikan seluruh kejahatan yang melekat pada diri para sarjana klasik tersebut. Hanyalah orang-orang Yunani sendiri yang bisa dan mampu mengajar serta menulis sejarah dan budaya Yunani sejak masa silam (*antiquity*)

hingga saat ini. Hanyalah orang-orang Yunani yang secara genuin berkompeten untuk melakukan dan mengarahkan program-program kajian-kajian akademik dalam bidang atau disiplin klasik. Sebagian orang non-Yunani mungkin diijinkan untuk berpartisipasi dalam upaya dan kajian dimaksud dengan syarat mereka harus membuktikan kompetensi dirinya, seperti dengan cara mempromosikan perjuangan dan kepentingan orang-orang Yunani di Cyprus, di mana pada waktu yang sama menunjukkan kebenciannya terhadap orang-orang Turki. Semua ini harus dilakukan dengan cara menawarkan sesuatu atau barang-barang berharga sekaligus mampu mengadopsi ideologi yang ada dan berkembang di kalangan kaum intelektual Yunani itu sendiri.

Orang-orang non-Yunani yang tidak memenuhi syarat, maka secara jelas dan pasti akan selalu bersikap kasar dan karenanya mereka tidak layak dan tidak akan mampu mengajar kajian-kajian Yunani secara baik dan obyektif. Mereka tidak boleh diijinkan melakukan kejahatan dengan bersembunyi di balik masker kesarjanaanya yang kritis. Bahkan mereka harus ditelanjangi sebagaimana mereka adanya—yakni pengagum orang-orang Turki, musuh orang-orang Yunani sekaligus penentang upaya dan kepentingan orang-orang Yunani. Semua kegiatan yang telah berlangsung lama dalam dunia akademik harus dipastikan terbebas dari dominasi dan virus-virus kesalahan dan kejahatan. Pada waktu yang sama, langkah pasti harus diambil dalam rangka mengamankan Yunani dan mereka yang pro-Yunani dengan cara mengontrol pusat-pusat kajian

dan juga departemen-departemen kajian Yunani. Semua ini dilakukan melalui upaya pengendalian virus akademik, pencegahan munculnya para sarjana baru yang mendalami kajian klasik dan juga lembaga-lembaga pendukungnya. Untuk kepentingan ini, maka istilah ahli klasik (*classicist*) harus ditransformasi bahkan dipahami sebagai satu istilah yang mengandung kesalahan bahkan kejahatan.

Harus diakui bahwa, bisa saja pembahasan tentang klasik dan Yunani (*classics and Greek*) sebagaimana telah dijelaskan di atas sulit dipahami bahkan membingungkan. Tetapi jika istilah "*Classicist*" (ahli klasik) diganti dengan istilah "*Orientalist*" (Orientalis) disertai perubahan-perubahan seperlunya, keadaan berubah menjadi sesuatu yang dipandang membahayakan yang semua orang harus bersikap hati-hati. Beberapa tahun terakhir ini, kemarahan terjadi di mana-mana dan permusuhan dialamatkan kepada para orientalis di Perguruan Tinggi Amerika Serikat dan juga Eropa. Makna istilah orientalisme (*orientalism*) yang ada selama ini telah diganti dengan sesuatu yang baru, yakni sikap tidak simpati atau perlakuan kasar dan kejam terhadap orang-orang Timur (*that of unsympathetic or hostile treatment of oriental peoples*). Bahkan istilah "tidak simpati" dan "kejam" telah dimaknai lain, yakni tidak mendukung keyakinan atau hal-hal yang terjadi saat ini. Dalam hal ini cukup menarik contoh pengalaman V.S. Naipaul.

Naipaul bukan seorang Eropa, ia berasal dari India Barat tetapi aslinya India Timur. Ia bukan seorang professor tetapi lebih dikenal sebagai seorang novelis, yang seringkali menulis hasil perjalanannya di negeri-negeri

Muslim. Karya-karyanya menunjukkan bahwa ia berusaha memahami dan mencurahkan rasa simpatinya terhadap persoalan dan penderitaan orang-orang yang ia temui dalam perjalanannya. Sayangnya, karya-karya Naipaul tersebut tidak mendapat apresiasi dan penghargaan yang seharusnya hanya karena pengertian orientalisme telah berubah menjadi sesuatu yang negatif.

Berdasarkan semua penjelasan di atas, maka kita patut bertanya: apa arti sebenarnya dan arti asalnya dari istilah orientalisme pada masa sebelumnya, terutama pengertiannya sebelum teracuni dan terselewengkan seperti saat ini? Pada awalnya, istilah orientalisme dimaknai dalam dua hal; *pertama*, orientalisme dimaknai sebagai mazhab atau aliran dalam seni gambar (*a school of painting*), yakni sekelompok artis kebanyakan berasal dari Eropa Barat yang mengunjungi Timur-Tengah dan Afrika Utara. Mereka mencoba menggambarkan apa yang mereka lihat, saksikan, dan imajinasikan, kadangkala dalam bentuk dan cara yang amat (mungkin terlalu) romantis dan berlebihan (*sometimes in a rather romantic and extravagant manner*). *Kedua*, yakni pengertian yang lazim digunakan, tetapi sama sekali tidak terkait dengan pengertian yang pertama, adalah salah satu cabang keilmuan (*a branch of scholarship*). Istilah orientalisme dan aktivitas akademik-ilmiah yang terkait dengannya bermula sejak ekspansi keilmuan di Eropa Barat pada masa *Renaissance* dan seterusnya. Pada waktu itu terdapat istilah *Hellenists*, yakni mereka yang mengkaji Yunani, *Latinists* yang mendalami Latin, *Hebraists* yang menekuni Hebrew. Istilah *Hellenists* dan *Latinists* kadangkala

juga disebut dengan *Classicists* sedangkan *Hebraists* juga disebut *Orientalists*. Dalam perjalanan sejarahnya, mereka juga memberi perhatian terhadap bahasa-bahasa di luar wilayah-wilayah tersebut.

Pada dasarnya, para sarjana tersebut lebih menunjukkan sebagai *Philologists* (para ahli bahasa) yang tujuan utamanya adalah mendapatkan kembali, mengkaji, mempublikasi, dan menginterpretasi teks. Itulah tugas pertama dan utama mereka yang harus dilakukan sebelum (atau menjadi syarat dalam) mengkaji secara serius materi-materi lain, seperti filsafat, teologi, literatur, dan sejarah. Istilah orientalis (*orientalist*) pada waktu itu tidak dipahami sebagai suatu istilah yang tidak jelas dan tidak tepat (*vague and imprecise*) sebagaimana kita saksikan saat ini. Pada waktu itu hanya ada satu disiplin: filologi. Pada tahap awal, hanya terdapat satu wilayah yang kemudian dikenal dengan Timur-Tengah, yakni satu-satunya wilayah Timur, di mana orang-orang Eropa bisa mengklaim telah betul-betul mengadakan kontak dan hubungan.

Dengan perkembangan eksplorasi dan kegiatan akademik, istilah orientalis semakin dipandang tidak memadai. Para mahasiswa yang menekuni kajian Timur tidak lagi hanya fokus pada satu disiplin tetapi telah menyebar dan meluas kepada materi-materi lain. Wilayah kajiannya juga tidak lagi terbatas pada Timur-Tengah tetapi menyebar ke wilayah-wilayah yang semakin luas dan jauh seperti India dan Cina. Dalam perkembangannya yang semakin cepat dan luas, para sarjana dan juga sejumlah program studi di perguruan tinggi mencoba untuk melihat dan memikirkan kembali istilah-istilah yang dipandang lebih tepat. Para

sarjana kemudian mencoba menyebut dirinya sebagai ahli bahasa (*philologists*), sejarawan (*historians*), dan yang semacamnya dalam kaitannya dengan topik-topik kajian terkait dengan ke-Timur-an. Dalam kaitannya dengan topik-topik dimaksud, mereka mulai menggunakan istilah-istilah seperti *Sinologists* (para ahli Cina), *Indologists* (para ahli India), *Iranists* (para ahli Iran), dan *Arabists* (para ahli Arab). Semua ini dilakukan untuk memberikan istilah dan sekaligus maknanya yang dipandang dekat dan sesuai dengan daerah dan topik-topik kajian yang mereka lakukan.

Namun perlu juga dicatat bahwa secara insidental istilah *Arabist* juga mengalami proses kebahasaan. Di Inggris pada masa lalu misalnya, istilah *Arabist* lazim digunakan sebagaimana istilah *Iranist* atau *Hispanist* atau *Germanist*. Semua istilah ini digunakan untuk menunjuk kepada bahasa, sejarah, atau budaya dari daerah atau orang-orang tertentu. Di Amerika Serikat lebih dikenal dengan para sarjana yang menekuni Arab, terutama menyangkut pemerintahan dan kegiatan ekonomi. Sebagian yang lain, hal tersebut terkait dengan perjuangan orang-orang Arab. Pengertian yang terakhir ini merupakan satu contoh penggunaan yang bisa disebut menyimpang dari kelaziman.

Dari gambaran semua itu dapat pula dikatakan bahwa istilah *Hispanist* bukanlah dimaksudkan sebagai sikap apologi terhadap kaum tiran di Amerika-Tengah, atau teroris, atau pandangan dan sikap-sikap negatif lainnya. *Hispanist* adalah seorang sarjana dengan pengetahuan mendalam tentang bahasa Spanyol, atau spesialis tentang aspek-aspek tertentu dari budaya Spanyol atau sejarah dan

budaya Amerika-Latin. Semestinya, istilah *Arabist* juga digunakan dengan cara yang sama. Namun kenyataannya tidaklah demikian, bahkan nampaknya istilah lain yang dipandang lebih bernuansa positif perlu dicari. Sebagian ahli telah mengusulkan agar digunakan saja istilah *Arabologist* sebagai analogi terhadap istilah-istilah *Sinologist*, *Indologist*, dan *Turcologist*.

Selanjutnya, istilah orientalis semakin mengandung makna negatif yang tidak menguntungkan. Bahkan, sebagian orang mulai meninggalkan istilah tersebut. Keadaan demikian mendapat respons serius dari para orientalis sendiri dan puncaknya adalah ketika Kongres Internasional para orientalis yang ke-29 (*The Twenty-ninth International Congress of Orientalists*) pada Summer tahun 1973 di Paris. Acara ini merupakan ulang tahun ke-100 dari Kongres Internasional Pertama para orientalis (*The Hundredth Anniversary of the First International Congress of Orientalists*) yang juga diadakan di kota yang sama. Pada kesempatan tersebut, diskusi dan perdebatan berlangsung seru dan alot. Sebagian berpendapat bahwa sudah saatnya untuk meninggalkan label orientalis karena sudah mengandung makna tidak seperti yang diharapkan. Sebagian bahkan berpandangan lebih jauh lagi dengan mengatakan perlu dihentikannya kongres yang telah berjalan bertahun-tahun tersebut, karena tidak lagi sesuai dengan tujuan utama ketika pertama kali diadakan. Terlepas dari semua itu, pada akhirnya gerakan yang menginginkan dihapusnya istilah orientalis berhasil (*The movement to abolish the term Orientalist was successful*).

Tantangan -atau bahkan serangan- terhadap penggunaan istilah orientalis datang dari dua arah. *Pertama* datang dari kalangan orientalis sendiri dan *kedua* dari mereka yang semakin tidak puas dengan istilah tersebut karena dipandang tidak lagi sesuai dengan disiplin yang mereka tekuni dan juga tidak sesuai lagi dengan wilayah yang menjadi garapan studi. Pada dasarnya, pandangan demikian nampak pada para sarjana yang berasal dari negara-negara Asia yang berpendapat bahwa istilah orientalis sangat kabur, terutama jika diaplikasikan kepada seorang India yang menekuni sejarah dan budaya India. Lebih dari itu, istilah tersebut sangat memojokkan orang-orang Timur karena mereka lebih ditempatkan sebagai obyek ketimbang partisipan. Namun salah seorang utusan dari Uni Soviet menolak ide penghapusan istilah orientalis. Ia bernama Babajan Ghafurow, Director of the Institute of Orientalism di Moskow, dan ia sendiri berasal dari Republik of Tajikistan. Ia berargumen bahwa istilah tersebut telah berjalan baik lebih dari satu abad dan telah sesuai dengan apa yang telah dikerjakan oleh kita semua selama ini. Walaupun Ghafurow berusaha keras untuk mempertahankan istilah orientalis dan juga didukung oleh sebagian peserta, terutama para orientalis yang berasal dari Eropa Timur, tetapi dalam voting mereka kalah dan akhirnya istilah orientalis secara formal dihapus. Para peserta kemudian menyetujui agar nama Kongres tersebut diubah menjadi *International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*. Ternyata, walaupun secara formal telah dihapus, istilah orientalis dan juga orientalisme tidak lenyap begitu saja.

Keduanya dihidupkan kembali dengan wajah baru yang sebenarnya tidak menguntungkan: muncul sebagai istilah dengan tujuan yang berbeda, yakni sebagai istilah yang menjadi bahan polemik yang penuh dengan penyimpangan (*as terms of polemical abuse*).

Serangan terhadap orientalis di dunia Muslim bukanlah sesuatu yang baru. Ia telah berlangsung lama dengan alasan dan motif yang berbeda. Paling penting di sini adalah ketika mulai dilakukannya rencana penerbitan edisi kedua *Encyclopedia of Islam*, yakni suatu proyek besar tentang orientalisme dalam bidang kajian Islam. Edisi pertama telah terbit dengan tiga bahasa: Inggris, Perancis, dan Jerman, dengan melibatkan para sarjana dari berbagai negara. Proyek berjalan selama hampir 30 tahun dan selesai pada tahun 1938. Edisi kedua mulai pada tahun 1950 dalam dua bahasa: Inggris dan Perancis tanpa disertai anggota editor dari Jerman,

Serangan juga datang dari kalangan Muslim yang berasal dari Karachi, ibu kota dari satu Negara Islam yang baru berdiri bernama Pakistan. Kritiknya bertumpu pada dua hal: yang pertama karena tidak adanya edisi dalam bahasa Jerman dan juga tidak adanya seorang editor dari Jerman, dan yang kedua karena hadirnya E. Levi-Provencal sebagai salah satu anggota editor. Yang menarik, ternyata protes tersebut dilakukan oleh seorang Imam yang menjadi anggota salah satu organisasi Muslim di Jerman dan ia berasal dari Pakistan Barat dibantu oleh seorang diplomat Jerman yang bertugas di Pakistan. Protes tersebut tidak berdampak luas terhadap dunia Islam dan juga tidak

berlangsung lama. Namun demikian, serangan terhadap orientalis tidak berhenti di situ, ia terus bermunculan, tetapi sebagian besar lebih bersifat lokal dan terbatas. Tema yang dikemukakanpun terbatas pada Islam dan Arab. Bagi sebagian kalangan, terutama mereka yang menempatkan dirinya sebagai penganut agama tertentu dan melihat pihak lain sebagai musuh, dan semuanya dilihat secara eksklusif dalam konteks agama, orientalisme merupakan serangan terhadap keyakinan Islam. Pada awal tahun 60-an seorang Profesor di Al-Azhar (Mesir), Muhammad al-Bahi, menulis *al-Mubashshirun wal-Mustasyriqun wa-Mawqifuhum min al-Islam* yang menggambarkan sepak terjang kaum orientalis. Menurutnya, orientalis terdiri dari kaum missionaris yang tujuan utamanya adalah mendiskreditkan bahkan menghancurkan Islam dan pada waktu yang sama, bertujuan menyebarkan agama Kristen. Dikecualikan dari mereka adalah orang-orang Yahudi dan orang-orang yang tujuannya adalah sama-sama berusaha untuk menegakkan hukum dan moral. Ia juga mencatat para orientalis yang bekerja melawan Islam, upaya antisipatif dan preventif yang harus dilakukan, dan juga para orientalis yang dipandang sangat berbahaya, diantaranya adalah Philip K. Hitti, seorang Profesor di Princeton University. Al-Bahi menggambarkan Hitti sebagai berikut: "Seorang Kristen dari Lebanon.... Salah seorang dari musuh-musuh Islam yang paling mempersoalkan Islam, yang seolah-olah membela dan memperjuangkan Arab di Amerika Serikat sekaligus merupakan jibir informal Departemen Negara Amerika Serikat menyangkut masalah-masalah

ketimurtengahan. Ia selalu berusaha menafikan Islam dalam sumbangannya terhadap peradaban manusia dan tidak pernah bersifat positif terhadap umat Islam... Karyanya *History of the Arabs* penuh dengan serangan terhadap Islam dan kebenciannya terhadap Nabi.” Ringkasnya, semuanya penuh dengan ketidaksenangan, racun, dan kebencian (*spite, venom, hatred*). Sebenarnya, Hitti tergolong orang yang memperjuangkan kepentingan Arab, karena itu, serangan al-Bahi ini tentu membuat sok dirinya. Serangan-serangan yang bermotif keagamaan terhadap orientalis ini juga muncul di Pakistan dan belakangan juga Iran. Serangan orang-orang Islam yang *commit* dengan agamanya memiliki alasan rasional ketika mereka melihat para penulis yang beragama Kristen dan Yahudi tentang Islam, semuanya terlibat dalam polemik keagamaan atau konversi agama. Sebenarnya, kesimpulan yang mereka tarik pada akhirnya tidak bisa melepaskan diri dari asumsi-asumsi yang mereka anut. Dalam pandangan mereka, penganut suatu agama pasti menjadi pembela agamanya, dan pendekatan terhadap suatu agama oleh penganut agama lain hanya bisa dilakukan dalam kerangka untuk mempertahankan agamanya atau menyerang agama orang lain. Pada dasarnya, para sarjana Muslim tradisional tidak pernah melakukan kajian tentang pemikiran atau sejarah Kristen dan Yahudi, dan mereka tidak terbiasa melihat alasan yang baik dan penting kenapa Kristen dan Yahudi mempelajari Islam. Bahkan, salah satu ketentuan yang tertulis dalam aturan *dhimmi*, yakni aturan-aturan yang membolehkan orang-orang Kristen dan Yahudi menjalankan ajaran agamanya di bawah kekuasaan Islam,

melarang mereka untuk mengajarkan al-Qur'an kepada anak keturunannya. Kristen abad tengah juga memiliki pandangan yang sama. Ketika mereka mulai belajar Islam dan kitab sucinya, maka hal tersebut dilakukan untuk dua tujuan: menjaga orang-orang Kristen agar tidak masuk Islam dan pada waktu yang sama mendorong orang Islam untuk masuk Kristen. Namun pendekatan demikian telah lama ditinggalkan dalam dunia Kristen, kecuali di daerah-daerah tertentu yang amat kuat tradisinya. Namun, yang demikian ini masih menjadi persepsi umum dalam hubungan-hubungan yang terjadi di dunia Islam.

Satu pendekatan berbeda yang digunakan dengan mengkombinasi antara terminologi nasionalis dan ideologis, bisa dilihat pada sejumlah penulis Arab. Yang menarik, sebagian besar dari mereka adalah anggota minoritas Kristen di Negara-negara Arab dan mereka sendiri juga tinggal di Eropa Barat atau Amerika Serikat. Salah satu contoh menarik adalah sebuah artikel oleh seorang Koptik sekaligus sosiolog yang tinggal di Paris bernama Anouar Abdel-Malek dan diterbitkan di jurnal UNESCO *Diogenes* pada tahun 1963. Dalam artikel yang berjudul "Orientalism in Crisis," Abdel-malek menegaskan tentang sesuatu yang kemudian menjadi hal penting dalam tuduhan-tuduhan yang dilancarkan terhadap para orientalis. Mereka adalah "Europocentric," yakni mereka yang memberi perhatian tidak memadai terhadap para sarjana, keilmuan, metode, dan kemajuan-kemajuan yang dicapai dunia Afro-Asian. Mereka terobsesi dengan masa lalu, tetapi tidak memberi perhatian cukup pada sejarah kontemporer orang-orang

Timur. Mereka juga kurang memberi perhatian terhadap kajian-kajian menarik yang dilakukan dengan pendekatan ilmu sosial, terutama metodologi Marxist.

Essai Abdel-Malek nampak ditulis secara emosional, dan merupakan ekspresi yang dilakukan dengan keyakinan. Namun demikian, karya tersebut masih dalam batas-batas debat akademik-ilmiah dan jelas didasarkan pada pemikiran yang penuh kehati-hatian menyangkut karya-karya para orientalis. Ia nampak juga ingin menegaskan bahwa secara inheren, orientalisme bukanlah suatu yang jahat (*evil*), dan boleh jadi sejumlah orientalis justru menjadi korban.

Tema baru tetapi tidak lengkap terbit dalam satu artikel di sebuah Majalah di Beirut pada bulan Juni tahun 1974 ditulis oleh seorang Profesor yang mengajar di Universitas Amerika Serikat. Diantara isinya adalah sebagai berikut: "Hegemoni kajian akademik oleh Zionist dalam studi Arab (di Amerika Serikat) telah mempunyai pengaruh serius dalam kontrol publikasi tentang kajian-kajian, penerbitan, dan juga asosiasi profesi. Para sarjana Zionist melakukan semua itu dalam rangka menerbitkan buku-buku dan kajian-kajian dalam jumlah besar yang nampak seolah-olah akademik-ilmiah, padahal faktanya menghancurkan realitas dan sejarah Arab dan merusak perjuangan dalam upaya pembebasan Arab. Mereka bersembunyi di balik kegiatan akademik-ilmiah dalam rangka mendukung para mata-mata dan agen yang tugasnya adalah untuk melakukan kajian-kajian lapangan di seluruh negeri Arab. Semua ini merupakan kenyataan menarik yang dengannya para pejabat Arab sebaiknya tetap pada jalan yang lurus, jika

mereka memang ingin membedakan antara penelitian yang sah dan mulia, serta dilakukan oleh sejumlah Profesor dari Amerika Serikat pada satu sisi, dan penelitian yang dilakukan oleh para mahasiswa dan Profesor yang termotivasi oleh hegemoni dan keamanan Amerika Serikat pada sisi yang lain. Para pejabat ini sebaiknya tidak membuka kesempatan untuk mengeksploitasi kekayaan Arab untuk mendukung kepentingan Amerika Serikat dan Israel. Mereka sebaiknya mencermati setiap usulan secara baik dan penuh hati-hati untuk dukungan material maupun moral. Mereka sebaiknya tidak memberi kesempatan penggunaan uang Arab untuk melemahkan, menghancurkan, atau mengkompromikan kepentingan orang-orang Arab." Ini merupakan teks kunci, yang dapat membantu kita secara baik dalam rangka memahami politik dari perkembangan akademik di Lembaga Kajian Timur-Tengah (*Middle Eastern Studies*) ke depan.

Serangan lain terhadap orientalis juga datang dari sekelompok Marxis. Polemik-polemik yang mereka kemukakan sebagiannya nampak ketinggalan zaman. Salah satunya adalah asumsi bahwa terdapat satu konsepsi orientalis atau satu pandangan yang dianut oleh semua kaum orientalis. Ini jelas-jelas merupakan satu ilusi yang berpikir secara awam-pun sulit untuk dipahami. Sebagian besar para pengeritik tersebut bukan orientalis. Hal ini tidak berarti bahwa mereka menolak doktrin dan paham orientalis, yang sebenarnya tidak pernah ada. Namun dapat dikatakan bahwa mereka tidak memiliki tradisi dan kemampuan, sebagaimana dimiliki para orientalis yang digunakan dengan sedikit berbeda oleh kalangan Marxis maupun non-

Marxis. Sebagian besar karya Marxis yang serius tentang sejarah Timur-Tengah adalah karya kalangan Marxis yang juga orientalis, dilatih dengan metode-metode yang sama dan juga menyangkut disiplin yang sama, sebagaimana juga yang dilakukan oleh mereka yang non-Marxis. Atau yang demikian dilakukan para penulis yang mendasarkan karya-karyanya atas karya-karya para orientalis, baik Marxis ataupun non-Marxis, menyangkut bahan-bahan yang menjadi dasar mereka dalam menganalisa dan juga dalam menarik kesimpulan.

Salah satu contoh baik dalam hal ini adalah karya cerdas oleh Perry Anderson berjudul *The Lineages of the Absolutist State*. Buku ini menarik dan rasional, kendati sayangnya mendasarkan kajian tentang Timur-Tengah atas sumber-sumber sekunder, misalnya mendasarkan atas karya-karya kaum orientalis. Memang tidak ada cara lain, kecuali para sarjana tersebut memang menginginkan untuk membekali dirinya dengan kemampuan teknik yang dibutuhkan sekaligus membaca sumber-sumber utama. Tetapi yang demikian ini, disamping memang sulit dan membutuhkan waktu yang panjang, juga akan melahirkan hal-hal negatif lainnya bahwa para sarjana itu sendiri akan terkena imbas dituduh sebagai orientalis. Para sarjana Marxis seperti Maxim Rodinson di Perancis dan I.P. Petrushevsky di Rusia telah memberikan kontribusi besar terhadap sejarah Timur-Tengah yang bisa diterima bahkan oleh mereka yang berbeda komitmen ideologinya, atau berbeda aliansi politiknya. Dalam perkembangannya, karya mereka tampak lebih apresiatif dan menghargai kalangan orientalis

yang memiliki pandangan berbeda ketimbang kolega sesama Marxis sekaligus memiliki konsepsi akademik yang berbeda. Selama ini, terdapat sedikit upaya yang dilakukan oleh mereka yang anti-orientalis di Barat dan melahirkan kontribusi mereka terhadap sejarah Arab, kendati hasil upaya yang mereka lakukan tidak terlalu menarik.

Eksponen utama kalangan anti-orientalisme pada saat ini di Amerika Serikat adalah Edward W. Said. Bukunya, *Orientalism* yang dipublikasikan pertama kali pada tahun 1978, telah mendapat tanggapan berupa banyaknya resensi, artikel, dan juga diskusi serta pembicaraan publik. Tesis utama yang dikemukakan dalam buku tersebut adalah: "Orientalisme berasal dari satu pandangan khusus yang dialami antara Inggris dan Perancis pada satu sisi dengan orang-orang atau wilayah Timur pada sisi lain, yang hingga awal abad ke-19 hanya berarti India dan tanah-tanah Injil" (4). Untuk membuktikannya, Said mengemukakan sejumlah kesimpulan yang semuanya tidak begitu meyakinkan. Pemahamannya tentang Timur, ternyata dibatasi hanya pada Timur-Tengah (*Middle East*), dan itupun hanya dibatasi pada sebagian dunia Arab. Dengan mengeluarkan kajian-kajian tentang Turki dan Persia pada satu sisi, dan juga kajian tentang Semit pada sisi lain, ia telah memisahkan kajian-kajian Arab dari konteks filologi dan sejarahnya. Akibatnya, periode dan wilayah kajian orientalisme menjadi amat terbatas.

Untuk memperkuat tesisnya, Said kemudian melacak lahirnya orientalisme mulai akhir abad ke-18 dan meletakkan pusatnya di Inggris dan Perancis. Padahal, orientalisme

sendiri telah mapan sejak abad ke-17. Kajian bahasa Arab di Cambridge, misalnya, didirikan pada tahun 1633, dan pusat yang sebenarnya dari orientalisme adalah Jerman dan negara-negara sekitarnya. Bahkan, sejarah studi-studi tentang Arab di Eropa tanpa Jerman, bagaikan studi sejarah tentang musik atau filsafat Eropa juga tanpa Jerman.

Tidak berhenti disitu. Edward W. Said berusaha untuk memperkuat tesisnya dengan mengatakan: “Saya yakin bahwa kualitas yang sebenarnya, konsistensi, dan banyaknya karya Inggris, Perancis, dan Amerika tentang Timur telah meyakinkan kita bahwa karya-karya krusial juga telah dilakukan di Jerman, Italia, Rusia, dan juga tempat lain. Tetapi saya kira juga benar bahwa langkah-langkah besar dan utama tentang ilmu ke-Timur-an pada awalnya dilakukan di Inggris dan Perancis, kemudian dielaborasi lebih jauh oleh para sarjana Jerman.... Apa yang dilakukan para sarjana Jerman adalah untuk menyempurnakan dan mengelaborasi teknik-teknik yang diaplikasikan terhadap teks, mitologi, ide, dan bahasa yang sebagian besar diambil apa adanya dari karya-karya yang berasal dari Inggris dan Perancis” (17-8, 19).

Tentunya amat sulit untuk memahami, terutama bagian akhir dari kutipan tersebut. Teks dalam arti manuskrip dan bahan-bahan tertulis sebenarnya berasal dari dan ditemukan di Timur-Tengah oleh orang-orang Barat yang berkunjung ke wilayah tersebut. Tetapi koleksi-koleksi di Jerman, Austria, dan di tempat lain juga tidak berarti kurang penting dibandingkan dengan koleksi yang dikumpulkan di Inggris dan Perancis. Tentu sulit kita bayangkan tentang

bagaimana dan sejauh mana ketepatan seseorang dalam mengumpulkan suatu bahasa, apakah dilakukan secara apa adanya atau dengan cara lain? Implikasinya bisa berupa, bahwa dengan mempelajari bahasa Arab, orang-orang Inggris dan Perancis telah melakukan sesuatu yang bisa digolongkan penghinaan bahkan kejahatan. Ini juga berarti bahwa orang-orang Jerman tidak dapat memulai karyanya untuk "menyempurnakan dan mengelaborasi" terhadap bahasa-bahasa tersebut sebelum orang-orang Inggris dan Perancis melakukannya. Dengan demikian, maka orang-orang Arab, tempat bahasa-bahasa yang dipandang dengan cara yang tidak seharusnya, ditambah lagi dengan mitologi, dan ide-ide (apapun yang dimaksud dengannya) konsekuensinya juga miskin dan lemah.

Semua kandungan dalam karya Edward W. Said tersebut tidak hanya salah (*false*), tetapi juga membingungkan, atau bahkan kabur (*absurd*). Hal tersebut menunjukkan kurangnya pengetahuan tentang hal-hal yang telah dilakukan oleh para sarjana sebelumnya dan juga pengetahuan tentang kegiatan akademik-ilmiah yang telah berjalan selama ini. Kemarahan pembaca disebabkan oleh tidak memadainya istilah-istilah yang digunakan dengan menyertai sinonim yang jelas seperti "membenarkan" (*appropriate*), "mengumpulkan" (*accumulate*), "menghancurkan" (*wrench*), "meneliti secara acak" (*ransack*), bahkan "memperkosakan" (*rape*), dan semua ini digunakan dalam menggambarkan perkembangan ilmu dan pengetahuan di Barat yang membahas tentang Timur. Nampak bagi Said bahwa kegiatan akademik-ilmiah merupakan komoditas dengan kuantitas yang jelas. Lebih

dari itu, orang-orang Barat telah dipandang mengambil secara tidak sah tentang bahan-bahan akademik tersebut dan juga sumber-sumber lainnya, dan sekaligus meninggalkan orang-orang Timur dalam keadaan tidak akademik dan tidak ilmiah. Terlepas dari sikapnya yang mengadopsi teori ilmu yang sebenarnya tidak pernah dikenal dalam tradisi akademik, Said mengekspresikan perasaan betapa rendahnya hasil-hasil keilmuan Arab modern, bahkan lebih rendah/jelek dari apa yang telah ia alamatkan kepada orientalis yang dipandang jahat itu. Tema-tema seperti “penguasaan dengan kekerasan” dan juga “penuh dengan hiasan seks,” muncul beberapa kali dalam karya tersebut. Ia dengan tegas juga mengatakan: “Satu hal yang penting pada akhir abad ke-19 bukanlah apakah Barat telah melakukan penetrasi dan menguasai Timur, tetapi lebih bagaimana Inggris dan Perancis mengakui dan merasakan bahwa mereka telah melakukan semua itu” (211). Pada bagian lain juga dinyatakan: “...tempat yang lemah atau daerah-daerah terbelakang seperti Timur telah dipandang sebagai sesuatu yang mendorong kalangan Perancis tertarik, dan melakukan penetrasi serta inseminasi. Pendek kata, kolonialisasi para sarjana Perancis, para administrator, ahli geografi, dan agen-agen ekonomi dan bisnis tumpah ruah untuk melakukan aktivitas yang penting dan menyenangkan ke daerah yang relatif menarik yakni Timur” (219-220). Puncak dari segala upaya Said yang dihiasai dengan fantasi seksual terjadi pada pandangannya yang seolah-olah nampak cerah dan berkilau, yakni ketika ia membaca dan memahami satu interpretasi yang telah saya lakukan (namun secara

keseluruhan penjelasan Said tidak jelas), berupa definisi leksikal tentang akar kata-kata Arab yang saya kutip dari kamus-kamus Arab klasik.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Dalam satu diskusi tentang beberapa terminologi dalam Islam tentang "revolusi," saya mulai dengan mencermati setiap istilah, mengikuti kebiasaan yang dilakukan orang-orang Arab, dengan melihat secara cepat dan tepat arti-arti dasar dari akar kata-kata Arab. Satu ungkapan yang mengenalkan satu istilah yang telah digunakan secara luas dalam bahasa Arab modern berbunyi demikian: "Akar dari *th-w-r* dalam bahasa Arab klasik berarti memelihara (misalnya unta) untuk dimanfaatkan, dan karenanya, terutama penggunaan di daerah Maghribi, adalah untuk memberontak. Ini seringkali digunakan dalam konteks untuk mendirikan suatu kekuasaan yang independen. Karena itu, misalnya, apa yang dikenal dengan raja-raja partai (*party kings*) yang berkuasa pada abad ke-11 di Spanyol setelah runtuhnya Khalifah di Kordova, disebut dengan *thuwwar* (singular *tha'ir*). Kata benda *thawra* pada mulanya berarti menarik sebagaimana terdapat dalam ungkapan, seperti dikutip dalam *Sihah* yang merupakan kamus Arab standar pada abad tengah *intazir hatta taskun hadhihi 'l-thawra*, tunggu hingga yang menarik ini lenyap—satu ungkapan untuk sebuah rekomendasi. Kata ini digunakan oleh al-Iji dalam bentuknya *thawaran* atau *itharat fitna*, mendorong terjadinya fitnah, sebagai salah satu yang bahaya guna mencegah seseorang untuk melakukan kewajibannya melawan pemerintahan yang buruk. *Thawra* merupakan istilah yang digunakan para penulis Arab pada abad ke-19 untuk Revolusi Perancis, dan oleh generasi berikutnya digunakan untuk revolusi yang benar, di dalam atau luar negeri, pada masa kita (lihat *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*, diedit oleh P.J. Vatikiotis, Rowman and Littlefield, 1972, 38-39). Definisi ini, baik bentuk maupun isinya, mengikuti kamus-kamus bahasa Arab klasik yang standar dan akan mudah dikenali oleh siapapun yang terbiasa dengan lexiografi Arab. Ungkapan unta dalam politik adalah bersifat alami bagi Arab kuno sealami ungkapan kuda bagi orang Turki dan kapal laut bagi orang-orang laut di Barat. Sayangnya, Edward Said memahami ungkapan tersebut secara berbeda: "Pemahaman Bernard Lewis tentang kata *thawra* yang dihubungkan dengan memelihara unta atau sesuatu yang menarik pada umumnya (dan bukan dihubungkan dengan perjuangan guna menegakkan nilai) menunjukkan pemahaman yang lebih bersifat umum ketimbang yang lazim, dan baginya

Terbatasnya waktu, ruang, dan bahan bagi Edward W. Said dalam mengelaborasi kajiannya, walaupun jelas mengandung distorsi yang serius, yang pasti semuanya dilakukan guna mendukung maksud dan tujuan yang ia canangkan. Tetapi semua itu tidak akan memadai untuk menyelesaikan semua persoalan yang dihadapi. Di antara para ahli Arab dan Islam yang berkebangsaan Inggris dan Perancis sama sekali tidak ia sebut dalam karyanya tersebut (misalnya Claude Cahen, E. Levi-Provencal, Henri Corbin, Mariaus Canard, Charles Pellar, William dan Geroges Marcais, William Weight), dan mereka semua ini telah menyumbang banyak hal dalam studi ke-Timur-an, atau ia menyebutnya tetapi hanya sambil lalu, seperti R.A. Nicholson, Guy Le Strange, dan E.G. Browni. Bahkan, para sarjana yang disebut sekalipun, dipandang hanya menggunakan karya-karyanya yang dipilih secara

---

Arab jarang sekali dihubungkan dengan suatu seks yang menyimpang. Masing-masing kata atau ungkapan yang ia gunakan untuk menggambarkan revolusi selalu dikaitkan dengan seksualitas: *menyetir*, *menarik*, *memelihara*. Dan sebagian besar adalah seksualitas yang “buruk” yang selalu dikaitkan dengan Arab. Pada akhirnya, mengingat orang-orang Arab betul-betul tidak dilengkapi dengan aksi yang serius, seks yang menarik tidaklah lebih terhormat dari sekedar memelihara unta. Dari pada revolusi, yang terbiasa di kalangan Arab adalah pemberontakan, mendirikan negara independen; dan hal ini sama dengan mengatakan bahwa orang-orang Arab tidak mampu memiliki dan melakukan seks secara penuh dan hanya bisa melakukan pemanasan seks, masturbasi, dan penghentian seks sebelum puncak. Saya kira, semua ini merupakan implikasi dari pemahaman Lewis, terlepas dari betapa baiknya tradisi belajar yang dimiliki atau penguasaannya tentang bahasa” (315-316). Terhadap semua itu, seseorang tidak akan dapat meresponsnya kecuali dengan mengutip ungkapan Duke of Wellington: “Jika anda meyakini itu, berarti anda bisa meyakini segalanya.”

acak. Yang tampak jelas dari Said adalah untuk menghapus jejak kontribusi para sarjana Barat tersebut dalam kegiatan akademik-ilmiah, dan ia lebih memberi perhatian terhadap karya-karya kecil yang sebenarnya tidak terlalu signifikan.

Satu contoh dari sikap tersebut dapat dilihat pada perlakuan Edward W. Said terhadap seorang sarjana Inggris abad ke-19 bernama Edward Lane, yang dibahas kadangkala secara kurang tepat, terkait dengan karyanya tentang orang-orang Mesir modern. Karya ini, yang merupakan gambaran selama ia tinggal di Mesir pada tahun 1830-an, sangat menarik dan dalam banyak hal juga bermanfaat. Sayangnya, tulisan Said terjebak pada hal-hal yang tidak penting, bahkan tidak menyebut karya Lane lainnya berupa multi-volume leksikon Inggris-Arab, yang tetap menjadi suatu hasil penting dari Orientalisme Eropa dan menjadi semacam kitab suci dalam kajian-kajian bahasa Arab. Dalam hal ini, Said sama sekali tidak menyinggungnya.

Semua itu bisa dikatakan sebagai suatu pemahaman dan rencana yang tidak matang menyangkut latar belakang sejarah, pilihan acak tentang negara-negara yang dikemukakan, orang-orang dan juga karya-karya yang digunakan. Semua ini tetap tidak memadai bagi Edward W. Said untuk membuktikan segala klaimnya, dan ia seharusnya kembali pada karya-karya atau bahan-bahan yang seharusnya atau layak digunakan. Salah satunya, ia harus melakukan interpretasi ulang terhadap ungkapan-ungkapan yang telah ia kutip dengan memperhatikan maksud yang sebenarnya sesuai dengan maksud penulisnya. Hal lain adalah membawa pemahaman tentang orientalis berdasarkan

keseluruhan karya-karya para orientalis—seperti literatur yang dihasilkan Chateaubriand dan Nerval, administrator para penguasa, seperti Lord Cromer dan juga lainnya. Semua karya ini sangat relevan terutama menyangkut masa pembentukan sikap-sikap budaya Barat, tetapi tidak ada kaitannya dengan tradisi akademik orientalisme yang justru menjadi target utama Said.

Terus terang, semua itu belum cukup bagi Edward W. Said. Untuk mendukung pendapatnya, penting bagi Said untuk melakukan kegiatan secara berseri guna membuang jauh-jauh tuduhan-tuduhannya yang tidak berdasar. Karena itu, ketika berbicara seorang orientalis berkebangsaan Perancis pada akhir abad ke-18 atau awal abad ke-19 bernama Silvestre de Sacy, Said menyatakan bahwa “dia telah merampok arsip-arsip tentang ke-Timur-an.... Segala teks yang sudah dipisahkan kemudian ia bawa pulang, ia simpan dan pelihara...” (127). Jika kata-kata Said ini benar, maka harus dipahami bahwa Sacy telah melakukan semacam kesalahan, bahkan kejahatan karena mengakses dokumen-dokumen tersebut, dan karenanya ia bisa disebut melakukan perbuatan kriminal dengan cara menguasai dokumen-dokumen tersebut. Tentu saja, tuduhan aneh dan kasar terhadap seorang sarjana besar ini bukanlah suatu sikap dan pandangan yang benar.

Yang lain, tuduhan yang lebih bersifat umum terhadap para orientalis adalah bahwa “ide-idenya tentang ekonomi dimaksudkan untuk memanfaatkan kemampuan fundamental yang terdapat di Timur untuk kepentingan perdagangan, bisnis, dan rasionalisasi ekonomi di Barat.

Dalam bidang kajian Islam, klise ini telah berlangsung ratusan tahun, hingga munculnya karya Maxim Rodinson pada tahun 1966” (259). Maxim Rodinson sendiri akan menjadi orang pertama yang meragukan tentang kebenaran ungkapan tersebut. Ia sendiri pasti akan lebih menerima kebenaran apa yang ada di dalam karya para orientalis sebelumnya seperti Adam Mez, J.H. Kramers, W. Bjorkman, V. Barthold, Thomas Arnold, dan juga masih banyak lainnya. Mereka semua telah membahas kegiatan-kegiatan ekonomi orang-orang Islam. Rodinson kadangkala menyajikan satu observasi menarik dengan mengatakan bahwa beberapa analisis dan formulasi yang dilakukan Edward W. Said, akan menyebabkan “seseorang terjebak pada satu doktrin yang sama dengan teori yang diajukan Zhdanov tentang dua ilmu.<sup>11</sup>

Seorangsejarawanilmu tidak diharapkan menjadi sebagai seorang ilmuwan, tetapi diharapkan memiliki sejumlah pengetahuan dasar menyangkut ilmu itu sendiri. Hal yang sama juga bisa dikatakan, seorang sejarawan dalam bidang orientalisme -bisa juga dikatakan karya para sejarawan dan filolog- harus memiliki paling tidak bekal sejarah dan filologi terkait dengan materi yang dikajinya. Sayangnya, Edward W. Said dapat dikatakan kurang memadai dalam hal itu. Ia misalnya menyatakan bahwa “Inggris dan Perancis telah mendominasi daerah-daerah Timur-Tengah sejak

---

<sup>11</sup> Maxim Rodinson, *La fascination de l'Islam* (Paris, 1980). “Dua ilmu” yang dikemukakan Zhdanov dan juga para penerus dan pengikutnya telah didefinisikan secara sungguh-sungguh berdasarkan aliran-aliran ideologi, tujuan-tujuan politik, dan asal-usul sosial bahkan etnik para ilmuwan.

sekitar akhir abad ke-17 dan seterusnya” (17), yakni ketika orang-orang datang bersama dari Kerajaan Turki yang menguasai wilayah Timur-Tengah baru saja meninggalkan Austria dan Hungaria. Penentuan sejarah ini amat penting untuk tesis sebagaimana diajukan Said. Sedangkan lainnya nampak disebabkan oleh ketidaktahuannya tentang hal yang dikaji, seperti misal keyakinannya bahwa tentara Muslim menaklukkan Turki sebelum Afrika Utara (59). Ini berarti bahwa abad ke-11 datang lebih dulu ketimbang abad ke-7, dan oleh karenanya Mesir “dikuasai” oleh Inggris (35). Benar bahwa Mesir ditaklukkan, tetapi tidak pernah dijajah atau dengan pemerintahan secara langsung di Mesir. Pada bagian lain yang juga tidak kalah menarik, Said dengan penuh emosi menyebut seorang filosof Jerman bernama Friedrich Schlegel. Menurutnya, walaupun Schlegel “telah menyatakan keluar dari orientalisme, yang bersangkutan masih berpendapat bahwa bahasa Sanskerta dan Persia pada satu sisi dan bahasa Yunani dan Jerman pada sisi lain, keduanya memiliki hubungan amat dekat ketimbang dengan bahasa Semit, Cina, Amerika, atau bahasa-bahasa Afrika” (98). Said nampak menolak pandangan tersebut -sesuatu yang tidak akan pernah ditolak oleh mereka yang benar-benar tergolong filologis- dan Said sekaligus memandang hal tersebut sebagai sisa pandangan yang amat berbahaya dari orientalisme sebelum Schlegel.

Pengetahun Edward W. Said tentang Arab dan Islam menunjukkan adanya jarak yang menarik perhatian. Satu ungkapan Arab yang ia kutip ditulis secara salah (*misspelled*) dan diterjemahkan secara salah pula (*mistranslated*) (129),

dan beberapa kata bahasa Arab yang muncul dalam sejumlah halaman dalam karyanya tersebut juga tidak dipahami secara pas (*misrepresented*). Ia menjelaskan terminologi teologi yang berupa *tawhid* dengan makna "kesatuan transenden Tuhan" (*God's transcendental unity*) (269), padahal seharusnya diartikan monoteisme, yakni mendeklarasikan dan mengakui kesatuan Tuhan, sebagaimana dipahami dari bentuk bahasa Arabnya itu sendiri.

Kecorobohan tersebut juga menjalar pada bagian-bagian lain dalam karya Edward W. Said. Pada halaman 167 ia mengutip sejumlah ayat dari Goethe dalam bahasa aslinya (Jerman) dan kemudian menambahnya dengan terjemahan Inggrisnya disertai dengan kesalahan. "*Gottes ist der Orient/Gottes ist der okzident*" tidak bisa diartikan sebagaimana diyakini Said, "Tuhan adalah Timur, Tuhan adalah Barat," yang berarti bahwa Timur dan Barat keduanya milik Tuhan. Orang-orang Jerman bukanlah satu-satunya kelompok sarjana yang dipinggirkan bahkan dilenyapkan dalam penelitian Said. Yang amat menarik, ia juga tidak menyebut para sarjana Rusia. Sumbangan mereka memang tidak sebesar para sarjana Jerman atau Inggris. Tetapi dalam hal-hal tertentu, sumbangan tersebut mestinya sangat bermanfaat bagi Said. Aktivitas keilmuan di Uni Soviet, khususnya menyangkut Islam dan juga wilayah-wilayah lain di luar Eropa, hasilnya akan lebih mendekati kenyataan ketimbang jika hal tersebut dilakukan oleh para sarjana Inggris atau Perancis, yang Said sendiri mencelanya dan sekaligus menunjukkan karya-karya yang bersifat tendensius dan juga tidak senang dengan pihak lain. Tetapi

yang menarik, para sarjana Rusia, dalam pernyataannya yang kasar dan memandang rendah pihak lain terkait dengan Islam sekalipun, justru dilewatkan begitu saja dalam kecaman dan tuduhan yang dilakukan Said.

Edward W. Said juga mengatakan bahwa kegiatan orientalisme tidak melibatkan orang-orang Islam yang *commit* terhadap agamanya. Tentu saja ungkapan Said ini tidak berdasar. Sekedar menyebut satu contoh, seorang sejarawan Muslim dari Sudan menjadi bagian dari mereka yang merencanakan seminar yang pernah dilakukan di Amerika Serikat. Ia tinggal beberapa bulan di Princeton University dalam rangka menyiapkan seminar tersebut juga persiapan makalah yang akan disajikan dalam kesempatan tersebut. Tentunya, ia dan juga para sarjana Muslim lainnya tidak akan pernah terlibat dalam satu proyek yang tujuannya, dalam bahasa Said, “untuk memperburuk hubungan Muslim Afrika dan Muslim Arab” (137). Perlakuan Said terhadap kegiatan-kegiatan akademik lainnya juga menunjukkan hal yang sama, yakni penelitian yang pada dasarnya dilandasi oleh motif kebencian dan tidak bersahabat, pandangan bias terhadap fakta, bukti, dan bahkan terhadap berbagai kemungkinan yang ada.

Sebagian besar resensi terhadap karya Edward W. Said yang terbit di jurnal-jurnal ternama tidak memberikan apresiasi positif, dengan pengecualian yang masih perlu dilacak lebih jauh resensi yang terbit di *The Journal of the American Oriental Society* yang menjadi bagian dari Orientalis Amerika. Betapapun demikian, buku *Orientalism* tersebut sangat berdampak luas. Kesuksesan ini,

terlepas dari apakah karena aspek positif atau justru karena skandal, memunculkan pertanyaan-pertanyaan menarik menyangkut dua hal: satu sisi menyangkut eksistensi lembaga akademik Amerika dan pada sisi yang lain menyangkut dunia Arab.

Sisi yang pertama melahirkan problem yang lebih sulit, dan sejumlah jawaban terhadapnya telah banyak diajukan. Sebagian pengamat menyambut hangat terbitnya buku *Orientalism* tersebut sebagai suatu manifestasi dari "*le vice anglosaction*", atau suatu keinginan disertai kekerasan yang dilakukan untuk menaklukkannya. Pemahaman demikian bisa dijumpai di Perancis, di mana buku Said tersebut kurang mendapat respon baik. Bahkan, jurnal *Le Monde* menyajikan resensi yang lebih bernuansa negatif. Selainnya, kesuksesan itu disebabkan oleh hujatan yang keras terhadap tradisi akademik tentang teks dan filologi yang secara tidak langsung telah mendorong munculnya sikap salah dan antipati, dan yang demikian ini membentuk sekelompok pengikut yang muncul di universitas. Ini tidak sulit untuk menggolongkan mereka sebagai pendukung Arab (*Arabophile*) ketimbang sebagai sarjana Arab.

Yang lebih menantang adalah sisi kedua, yakni menyangkut dunia Arab. Para orientalis di Eropa dan Amerika telah memberi perhatiannya terhadap semua budaya Asia, seperti Cina, Jepang, India dan Indonesia. Di Timur-Tengah, kajian mereka tidak terbatas pada Arab saja, tetapi juga memasukkan Turki dan Persia, termasuk juga budaya dan peradaban kuno di wilayah tersebut. Terdapat perbedaan radikal, sebagian bahkan menyebutnya perbedaan radikal

yang sempurna menyangkut sikap-sikap semua orang selain Arab ini terhadap para sarjana luar yang mengkaji mereka. Orang-orang Cina, India, dan juga lainnya tidak selalu mengagumi para orientalis yang mengkaji mereka, bahkan kadangkala mereka acuh terhadap para orientalis tersebut dan kadangkala pula menyikapinya dengan penuh toleran yang menyenangkan. Kadang juga memandang mereka sebagaimana memandang para sarjana Yunani menerima kajian orientalis tentang *Hellenists*. Serangan apalagi kekerasan terhadap orientalis sangat terbatas —terlepas dari reaksi orang Islam dalam melawan ancaman yang mereka pikirkan datang dari lawan kepercayaannya- kepada satu kelompok dan hanya kepada satu kelompok di antara orang-orang yang dikaji para orientalis, terutama Arab. Hal demikian melahirkan pertanyaan yang amat menarik, apakah Arab berbeda secara signifikan dibandingkan orang-orang Asia lainnya dan juga orang-orang Afrika? Atau, apakah dalam banyak hal para ahli Arab berbeda dengan para orientalis lainnya?

Untuk membantu menjawab pertanyaan tersebut barangkali kita bisa melihat satu kenyataan yang amat signifikan berikut: yakni, kebencian terhadap para orientalis tidaklah bersifat universal atau dominan di negara-negara Arab. Banyak orientalis, yang selalu diserang oleh paham Saidian dan juga mazhab yang terkait, telah mengajar bertahun-tahun mahasiswa Arab, dan juga telah menerjemahkan karya-karya orientalis serta mempublikasikannya di negara-negara Arab. Saya berharap bisa dimaafkan jika menyebut bahwa 6 dari buku saya sendiri,

termasuk beberapa yang ditolak secara keras oleh Edward W. Said, telah diterjemah dan dipublikasi di dunia Arab—bahkan salah satunya diterjemah dan dipublikasi atas bendera satu organisasi keagamaan Islam. Secara umum, para sarjana yang serius di universitas-universitas Arab telah siap untuk memfasilitasi dan sekaligus memanfaatkan publikasi-publikasi para orientalis, bahkan untuk berpartisipasi secara aktif dalam pertemuan-pertemuan internasional kalangan orientalis.

Tentu saja kritik terhadap orientalisme memunculkan pertanyaan-pertanyaan mendasar yang genuin. Satu hal yang diajukan oleh para pengeritik adalah bahwa pemahaman dasar dan prinsip dalam studi-studi ini adalah diktum berikut: "pengetahuan adalah kekuasaan" (*knowledge is power.*" Para orientalis mencari pengetahuan tentang orang-orang Timur dalam rangka mendominasi dan menguasai mereka. Sebagian besar mereka secara langsung atau, meminjam kata-kata Abdel-Malek, secara obyektif (dalam pengertian Marxis) adalah untuk mendukung imperialisme. Memang tidak diragukan bahwa terdapat beberapa orientalis yang secara obyektif atau subyektif mendukung atau mendapat manfaat dari dominasi imperialisme. Tetapi sebagai suatu penjelasan menyangkut orientalis secara keseluruhan, yang demikian itu tidaklah memadai. Jika pengejaran kekuasaan yang dilakukan melalui ilmu pengetahuan merupakan satu-satunya dan bahkan menjadi motif utama, mengapa kajian-kajian tentang Arab dan Islam terjadi di negara-negara Eropa sebelum para penakluk Islam diusir dari wilayah Eropa Timur dan Barat dan sebelum orang-orang

Eropa melawan serangan balik mereka? Mengapa kajian-kajian tersebut berkembang pesat di negara-negara Eropa yang tidak pernah terkait dengan dominasi dunia Arab, tetapi memberi kontribusi besar sebesar yang dilakukan Inggris dan Perancis—sebagian besar sarjana pasti akan mengatakan lebih besar? Dan mengapa para sarjana Barat mencurahkan perhatian secara penuh untuk memelihara dan menemukan kembali monumen-monumen kuno dari peradaban Timur-Tengah, yang semuanya itu justru telah dilupakan oleh masyarakat setempat itu sendiri?

Tuduhan lain yang seringkali dialamatkan kepada para orientalis adalah sikap bias yang secara terbuka ditunjukkan terhadap orang-orang yang mereka kaji, dan bahkan sikap bias tersebut telah tertanam dalam dirinya. Harus diakui bahwa tidak akan ada orang yang menolak sikap bias pada diri orientalis, sebagaimana juga terjadi pada manusia pada umumnya. Yang penting bias tersebut merupakan sesuatu yang alami dan bukan sengaja dilakukan, ketika mengkaji obyek yang diteliti. Perbedaan terpenting di antara dua sikap tersebut terjadi antara mereka yang menyadari akan adanya bias dan berusaha untuk mengoreksinya dengan mereka yang sengaja membiarkan berlangsungnya bias dimaksud. Tuduhan-tuduhan menyangkut bias budaya dan motif-motif politik yang tersembunyi boleh jadi mendapat semacam pembenaran jika mereka yang menuduh tidak berasumsi bagi dirinya sendiri dan sesuai dengan kehendak para pelakunya.

Di balik persoalan bias juga terdapat problem epistemologi yang jauh lebih penting, yakni sejauh mana ke-

mungkinan para sarjana yang berasal dari masyarakat tertentu untuk mengkaji dan menginterpretasi hasil-hasil kreasi pihak lain? Para penuduh biasanya mengeluh tentang *stereotypes* dan generalisasi yang dilakukan secara serampangan. Kecurigaan-kecurigaan yang mengarah pada *stereotypes* betul-betul eksis—tidak hanya terhadap budaya-budaya lain, di Timur atau lainnya, tetapi juga terhadap bangsa-bangsa lain, ras, gereja, profesi, generasi, dan hampir setiap kelompok lain.

Pelenyapan hal-hal yang terkait dengan para orientalis Rusia hampir-hampir tidak pernah disebabkan oleh kecacuan orang-orang Rusia itu sendiri. Namun yang demikian ini belum terlihat pada sikap dan perlakuan Edward W. Said terhadap topik-topik lainnya, dan dalam banyak hal, semua itu terkait dengan karya-karya akademik para sarjana Uni Soviet yang juga tersedia dalam bahasa Inggris dan Perancis. Maksud-maksud politik buku Said dapat menjelaskan semua ini. Said, sejauh yang bisa kita pahami, yakin bahwa Yaman Selatan merupakan "satu-satunya demokrasi orang-orang radikal yang bersifat genuin di Timur-Tengah."<sup>12</sup> Seorang penulis yang mampu mencermati ungkapan ini secara mendalam akan cenderung membiarkan Akademisi, seperti S.P. Tolstov yang memandang Muhammad sebagai mitologi shaman, dan Profesor E.A. Belayev yang menggambarkan al-Qur'an sebagai ekspresi ideologi dari para elit yang menguasai para budak sekaligus menguasai secara penuh mentalitas budak, yang dapat diperintah dan digerakkan bahkan tanpa mengeluarkan tenaga yang cukup

---

<sup>12</sup> *New York Times Review*, 2 Oktober 1976.

berarti sekalipun.

Kita sampai pada poin paling akhir yang bisa jadi merupakan sesuatu yang paling menarik. Sebagaimana tampak dalam bukunya, sikap Edward W. Said terhadap Timur, baik Arab atau lainnya, justru lebih buruk dan negatif dibandingkan sikap para penulis imperialis Eropa yang paling arogan sekalipun yang juga dikecam oleh Said sendiri. Said berbicara tentang “buku-buku dan juga jurnal-jurnal dalam bahasa Arab (juga dalam bahasa Jepang, sejumlah dialek India dan juga bahasa-bahasa Timur lainnya)...” (322). Semua daftar bahasa yang tercantum disertai dengan penghargaan yang tidak memadai, dan terutama asumsinya bahwa apa yang digunakan dalam percakapan dan juga dalam menulis di kalangan orang-orang India tidaklah disebut sebagai bahasa tetapi sebuah dialek, dan ungkapan demikian hanya akan menarik bagi seorang komisioner awal abad ke-19.

Bahkan yang lebih menarik lagi adalah tidak adanya perhatian Edward W. Said, mungkin karena kebodohan dan kecerobohnya, terhadap aktivitas akademik Arab dan juga karya-karya penting Arab lainnya. Ia misalnya menyatakan: “Tidak ada sarjana Islam atau Arab yang mampu membiarkan apa yang terjadi di jurnal-jurnal akademik, institut, dan universitas di Amerika Serikat dan Eropa. Yang terjadi justru sebaliknya. Misalnya, tidak ada jurnal besar tentang studi-studi Arab yang dipublikasikan di dunia Arab saat ini” (323). Ungkapan yang pertama hampir-hampir merupakan sikap menyalahkan orang lain, sedangkan yang kedua jelas tidak benar. Nampaknya, Said

tidak menyadari melimpahnya publikasi jurnal, monograf, karya-karya editan, dan juga kajian-kajian lain yang sedang dipublikasikan kalangan universitas, akademisi, masyarakat akademik, dan juga lembaga-lembaga akademik lainnya di sejumlah negara-negara Arab.<sup>13</sup> Ia juga nampaknya tidak menyadari sejumlah besar literatur yang sedang berkembang dan berisi kritikan internal dihasilkan oleh para sarjana Arab yang mencoba mengkaji kegagalan dan kelemahan masyarakat Arab dan budayanya sendiri. Dalam melakukan semua itu, dalam bentuk dan cara yang lebih akurat, hal tersebut melahirkan banyak hasil pengamatan dan penelitian yang justru ditentang oleh Said dan menyebutnya sebagai orientalis dan juga menuduhnya sebagai rasis, keji, dan keinginan untuk selalu mendominasi. Ia bahkan nampak tidak menyadari sejumlah karya orang-orang Arab dalam subyek orientalisme, atau paling tidak ia sama sekali tidak menyebutnya.<sup>14</sup>

Tidak memadainya karya Edward W. Said tersebut lebih jauh ditunjukkan dengan ketidakmampuannya menghadapi komentar-komentar yang amat kritis. Dalam hal ini, respons dia menunjukkan sesuatu yang kasar dan penyimpangan serius dan kadangkala disertai kebingungan yang sangat. Misalnya, hal ini terlihat pada diskusi Said tentang perlakuan

---

<sup>13</sup> Misalnya *Review of the Arab Academy* (Damascus), *al-Abhath* (Beirut), *Review of Maghribi History* (Tunis), dan *Bulletin* Fakultas Sastara dan Ilmu-Ilmu Sosial (Kairo, Alexandria, Baghdad, dan juga universitas-universitas lain).

<sup>14</sup> Misalnya, karya-karya Tibawi dan Khatibi, dan juga tiga volume karya al-Aqiqi dalam bahasa Arab membahas tentang para Orientalis yang merupakan karya paling komprehensif tentang Orientalis dalam bahasa apapun.

terhadap krisis Iran yang muncul di media Amerika Serikat. Ketika hal ini muncul pertamakali di *Columbia Journalism Review*, saya menulis kepada editornya sebagai berikut: “In ‘Iran,’ Edward Said mengutip dua ungkapan singkat dari tulisan saya, kemudian menghubungkan keduanya dan menyajikannya seolah-olah tulisan saya itu terkait dengan peristiwa yang baru saja terjadi di Iran. Padahal, dua ungkapan tersebut terjadi secara terpisah dalam satu buku yang terbit tiga puluh tahun lalu dan merujuk kepada beberapa aspek menyangkut runtuhnya peradaban Islam pada akhir abad pertengahan. Esai di *New York Time* yang menjadi sumber dua ungkapan yang dikutip Said tidak menunjukkan hubungan kedua ungkapan tersebut dan juga tidak memberikan pemahaman sebagaimana diungkap Said.

Satu-satunya respons Edward W. Said terhadap hal tersebut adalah, bahwa saya harus mengalamatkan keluhan tersebut kepada Flora Lewis (esai di *New York Time*), “sebab dialah yang menggunakan kedua ungkapan tersebut yang berasal dari tulisannya [Bernard Lewis], dan bukan saya.” Benar bahwa Flora Lewis yang menulis esai tersebut, tetapi Said-lah yang menyalahgunakan hal itu sebagaimana disebut dalam surat saya. Akan tetapi, jika Said, di samping keahliannya menyangkut para orientalis dan karya-karya mereka, betul-betul mendapatkan informasi yang tidak akurat dari terbitan tersebut, hal ini tidak bisa membenarkan sikapnya dengan mengulangi kesalahan yang sama, ketika ia menerbitkan kembali satu artikel yang kurang lebih sama di *Harper’s* dan ketika memasukkan artikel tersebut dalam

bukunya *Covering Islam*.<sup>15</sup>

Karya Edward W. Said berjudul *Covering Islam* juga menyajikan banyak contoh sikapnya dalam memperlakukan fakta-fakta yang tersedia. Satu contoh berikut cukup untuk membuktikan hal itu, terutama perlakuannya terhadap kajian-kajian Timur-Dekat di Princeton University: "Princeton," tulis Said, "memiliki satu program baru dan menarik di bagian kajian-kajian tentang Timur-Dekat, yang hingga kini dikenal dengan *Department of Oriental Studies* yang didirikan oleh Philip K. Hitti hampir setengah abad lalu. Saat ini, orientasi program tersebut—sebagaimana juga terdapat pada program yang sama di tempat lain—didominasi oleh para sarjana sosial dan politik. Sedangkan Islam klasik, bahasa Arab klasik, dan literatur Persia, misalnya, kurang mendapat tempat dalam kurikulumnya dan juga di tingkat Fakultas dibandingkan dengan ekonomi Timur-Tengah modern, politik, sejarah, dan sosiologi" (136). Terus terang, semua ungkapan Said ini tidak benar. Departemen tentang kajian-kajian Timur (*Department of Oriental Studies*) yang sudah ada sejak awal, pada tahun 1969 dibagi menjadi dua Departemen: Departemen Kajian Timur-Jauh dan Departemen Kajian Timur-Dekat. Departemen Kajian Timur-Dekat memiliki 15 Profesor sebagian besar mereka mendalami sejarah dan literatur dan juga periode pra-modern, dan tidak satupun dari mereka yang dapat digolongkan pada "ilmuwan politik." Program di

---

<sup>15</sup> *Columbia Journalism Review*, Maret-April dan Juli-Agustus 1980; *Harper's*, Januari 1981. Contoh lain juga bisa didapatkan dalam dialog dan respons antara Edward Said dengan Malcom Yapp di *Times Literary Supplement* (London), 9 Oktober, 27 November, dan 4 Desember 1981.

Kajian Timur-Dekat juga menyediakan layanan yang bersifat administratif dalam rangka memfasilitasi hubungan dan kerjasama antara para ahli Timur-Dekat yang ada di Departemen tersebut dengan para sarjana di Departemen-Departemen lainnya yang sama-sama menekuni kajian Timur-Tengah.

Dari diskusi tentang yang ada di Princeton ini, Edward W. Said nampaknya belum melihat karya-karya, atau bahkan program yang terdapat di Universitas tersebut. Akibatnya, ungkapan-ungkapan Said tentang program-program di Universitas tersebut sangat membingungkan, saling bertentangan, dan sungguh-sungguh tidak akurat. Akibatnya ia menyatakan bahwa di dalam satu seminar dan konferensi tentang perbudakan di Afrika “tidak ada sarjana dari dunia Islam dan Arab yang diundang” (137). Padahal, sejumlah sarjana kenamaan juga diundang dan berpartisipasi dalam kesempatan tersebut, yang sayangnya justru tidak mendapat perhatian Said.

Tentu saja, para orientalis tidak lepas dan bersih dari kesalahan sebagaimana juga bisa terjadi pada mereka yang anti-orientalis. Dalam keadaan demikian, para orientalis tersebut mendapat kesempatan untuk memperbaiki kesalahan-kesalahan yang terdapat pada karya-karya yang telah diterbitkannya. Lepas dari semua itu, pertanyaan paling krusial—tetapi jarang disebut dalam kritik-kritik yang ada selama ini—adalah kualitas dan validitas akademik menyangkut kegiatan para orientalis. Edward W. Said hampir-hampir tidak menyentuh masalah ini, bahkan tidak memberikan perhatian memadai terhadap karya-karya

akademik para sarjana yang sikap, motif, dan tujuannya membentuk tema dari karya yang diterbitkannya. Kritik akademik terhadap para orientalis sah-sah saja, bahkan merupakan suatu keharusan dan merupakan bagian tak terpisahkan dalam proses-proses yang berjalan. Untungnya, semua ini telah berjalan sepanjang waktu—bukan kritikan terhadap orientalisme yang tidak memberi manfaat, tetapi kritikan terhadap penelitian dan hasil dari masing-masing sarjana atau mazhab dari sarjana-sarjana yang ada. Kritik yang paling bermakna terhadap kegiatan akademik orientalis selalu dan akan selalu datang dari para orientalis itu sendiri.



## BAB III

### EDWARD W. SAID: “ORIENTALISME: AN EXCHANGE”<sup>16</sup>

Ceroboh, kasar, arbitrari, salah, kabur, mengagetkan, dan membahayakan—inilah kata-kata yang digunakan Bernard Lewis dalam menginterpretasi pemikiran saya yang terdapat dalam buku *Orientalism*. Namun demikian, di samping kata-kata yang bernuansa protes ini, relatif panjangnya karya yang penuh serangan tersebut dan waktu empat tahun yang dibutuhkan dalam menyiapkan tulisan dimaksud menunjukkan bahwa ia mencermati buku saya secara sungguh-sungguh. Dalam konteks tulisan Lewis, mungkin saya bisa dikelompokkan kepada non-orientalis. Amat menarik untuk dicatat bahwa antara Bernard Lewis

---

<sup>16</sup> Diambil sepenuhnya dari Respons Edward W. Said terhadap resensi yang ditulis Bernard Lewis, terbit di *The New York Review* tanggal 24 Juni 1982 halaman 44-46.

dengan kolega terkenalnya dari Princeton University, yakni Clifford Geertz, yang argumen-argumennya dalam menentang pendapat saya tidak cukup argumentatif, terbit seminggu sebelumnya, mereka berdua jelas berlebihan dalam menunjukkan sikap-sikapnya di *The New York Review of Books*. Sebab buku *Orientalism* telah dirensensi tiga tahun sebelumnya. Ungkapan-ungkapan Bernard Lewis yang panjang, jarang sekali menunjukkan ideologi yang ia anut dalam mendukung posisinya dan juga kemampuan luar biasanya untuk menentukan bahwa semuanya salah. Tentu saja, terdapat sikap-sikap para orientalis yang dikenal secara umum di antara mereka, misalnya, menunjukkan sikap baik dan sopan dalam menunjukkan kekurangan Islam dan juga orang-orang non-Eropa lainnya. Tetapi sikap positif seperti ini jelas-jelas tidak terdapat pada diri Bernard Lewis. Secara konsisten, ia terus-menerus menekan dan mendistorsi kebenaran, kemudian disertai dengan metode-metode yang secara sengaja ditambahkan untuk mendukung sikap-sikapnya dengan memanipulasi argumentasinya sedemikian rupa, agar semuanya nampak baik dan benar, dan ia mengira bahwa demikian itulah yang seharusnya terjadi dalam dunia akademik. Faktanya adalah bahwa kondisi politik yang ada memungkinkan dirinya untuk terus menyajikan situasi politik secara a-historis dan –bahkan- tidak benar yang dibungkus dengan argumen akademik-ilmiah, yakni satu sikap yang secara keseluruhan sesuai dan konsisten dalam mempertahankan pola-pola yang menjadi ciri dasar kaum Orientalis-Kolonial masa awal.

Untuk memahami pandangan Bernard Lewis bahwa di antaracabangorientalismemembahasIslamdanArabsebagai suatu disiplin akademik yang dapat disejajarkan dengan kajian filologi klasik adalah sama dengan membandingkan dan mensejajarkan antara Profesor Menachem Milson, seorang Orientalis Israel dan juga Penguasa Sipil di West Bank, dengan Wilamowitz. Pada satu sisi Lewis ingin mereduksi orientalisme dalam kajian Islam menjadi suatu kajian yang obyektif dan bidang akademik yang menarik. Pada sisi lain, ia ingin menunjukkan bahwa orientalisme terlalu kompleks yang diselimuti dengan berbagai istilah-istilah teknis yang rumit, terutama bagi para non-orientalis (seperti saya dan juga lainnya) untuk mengkritisnya. Taktik Lewis di sini secara jelas dan tegas adalah untuk menekan sejumlah data penting sejarah. Ketertarikan orang-orang Eropa dalam kajian Islam didasarkan pada perasaan takut akan konsep agama monoteis, dan secara budaya dan militer merupakan saingan dan sekaligus tantangan bagi Kristen. Para sarjana sebelumnya yang mengkaji Islam, sebagaimana ditunjukkan oleh para sejarawan, merupakan para sarjana yang terlibat dalam polemik serius dan menulis guna menghentikan ancaman kekuatan-kekuatan Islam dan juga agar tidak terus terjadi konversi dari Kristen ke Islam. Terlepas dari semua itu, kombinasi antara perasaan takut dan kebencian ini terus berlangsung hingga saat ini, baik dalam dunia akademik atau lainnya terhadap Islam yang dipandang sebagai bagian dari dunia, yakni dunia Timur, yang secara imajinatif, geografis, dan historis selalu dipandang melawan Eropa dan Barat.

Terdapat dua alasan penting menyangkut problem orientalisme Islam dan Arab; *pertama*, bentuk dan sikap-sikap yang diambil oleh orang-orang abad pertengahan dan selalu konsisten dengan semua itu; dan *kedua*, semua sejarah dan sosiologi menyangkut hubungan-hubungan sikap tersebut dengan masyarakat yang melahirkan sikap dimaksud. Terdapat afiliasi kuat antara orientalisme dengan, misalnya, imajinasi dalam kajian-kajian yang tersedia dan juga kesadaran-kesadaran imperialis. Karena itu, yang menarik dari periode-periode sejarah orang-orang Eropa adalah hubungan timbal-balik antara karya-karya para sarjana dan para spesialis dengan karya-karya para ahli syair, novel, politisi, dan jurnalis tentang Islam. Di samping itu—dan hal ini merupakan sesuatu yang tidak dan tidak akan dilakukan oleh Lewis—terdapat kejadian yang sama yang luar biasa sekaligus rasional antara bangkitnya orientalisme akademik modern dengan dominasi serta pengambilalihan sejumlah besar kerajaan-kerajaan di Timur oleh Inggris dan Perancis.

Walaupun hubungan pendidikan model klasik di wilayah Inggris saat ini dengan ekspansi kerajaan Inggris lebih kompleks dari yang dibayangkan Lewis, ko-insiden yang demikian tersebut tidak pernah terjadi dalam sejarah modern tentang studi-studi klasik. Sebagian besar informasi dan pengetahuan tentang Islam dan Timur yang digunakan oleh para penguasa kolonial untuk membenarkan praktek kolonialisme mereka berasal dari kajian akademik para orientalis. Bahkan, walaupun yang sebaliknya tidak semuanya benar, hubungan dan pertukaran yang secara

terus-menerus berlangsung (hingga kini juga tetap berlangsung) antara para sarjana kawasan, seperti para orientalis dengan pihak departemen luar negeri mereka masing-masing. Di samping itu, banyak sekali *stereotypes* seperti sensualitas, malas, fatalisme, kejam, merendahkan, dan seksi yang terdapat dalam karya-karya mulai dari John Buchan hingga V.S. Naipaul juga menjadi preposisi-preposisi yang ikut mendasari kajian orientalisme yang bersifat akademik. Sebaliknya, hal yang sama tidak terjadi dalam kajian-kajian menyangkut Indologi dan Sinologi pada satu sisi dan budaya secara umum pada sisi lain. Juga, tidak terdapat kesamaan antara apa yang terdapat dalam Sinologi dan Indologi pada satu sisi dan kenyataan pada sisi lain, bahwa para sarjana profesional tentang Islam yang meluangkan waktunya untuk tinggal dan mengkajinya, namun masih juga memandang Islam sebagai suatu agama dan budaya yang tidak mungkin bagi mereka untuk memberi perhatian yang sama dan memadai. Untuk mengatakan bahwa yang demikian ini bukanlah sesuatu yang bisa melahirkan "sebab-sebab yang menarik" tidaklah bisa kemudian mengajukan pertanyaan mengapa, misalnya, banyak sekali para ahli Islam yang bekerja untuk masing-masing negaranya telah dan masih secara rutin diminta sarannya oleh para pemerintah kolonialisnya, di mana tujuan utamanya di dunia Islam untuk eksploitasi ekonomi, dominasi, dan agresi brutal. Atau mengapa banyak sekali para sarjana tentang Islam—seperti Lewis sendiri—secara sukarela merasa bahwa hal itu merupakan bagian dari kewajibannya untuk melakukan serangan terhadap Arab modern atau orang-

orang Islam dengan seolah-olah berpendapat bahwa budaya Islam “klasik” menjadi obyek kajian-kajian akademik yang tidak menarik. Kenyataan bahwa para ahli dalam bidang sejarah *gilde-gilde* (*guilds*) abad tengah yang sedang dikirim dalam misi-misi penguasa negara dan pemerintahan menuju sejumlah kedutaan besar Amerika Serikat untuk kepentingan keamanannya di perairan Timur-Tengah tidaklah secara otomatis memberi pemahaman bahwa yang demikian itu sama dengan sikap cinta terhadap *Hellas*. Namun demikian, hal tersebut berlaku dan diterima oleh Lewis dan tentu saja juga oleh Milson, yakni orientalis yang masing-masing dengan caranya sendiri menerapkan teori secara langsung terhadap realitas.

Menyadari semua itu, maka tidak mengherankan jika bidang orientalisme Islam dan Arab, yang selalu siap untuk menolak kesalahan dengan kekuatan negara, tidak pernah melahirkan kritik menyangkut afiliasi-afiliasi sebagaimana telah saya gambarkan, dan karenanya Lewis dapat memperkuat pernyataannya yang menarik bahwa kritik terhadap orientalisme akan tidak “mengandung makna.” Juga, tidak mengherankan bahwa dengan beberapa pengecualian, sebagian besar kritik negatif seperti yang telah saya ambil dari “para ahli” telah menjadi, suatu deskripsi yang tidak menarik tentang hal penting yang dilanggar dengan cara kasar, sebagaimana juga yang dilakukan Lewis. (Secara insidental, Lewis yang biasa tidak akurat mengatakan bahwa *Le Monde* tidak menyambut baik terjemahan *Orientalism*. Padahal, sebenarnya terdapat dua resensi. Salah satunya justru amat mendukung dan menyambut hangat

terbitnya buku tersebut. Sedangkan menyangkut resensi yang dilakukan oleh para ahli, pandangan mereka relatif variatif, dan di sini, Lewis lagi-lagi salah. Isu spesial yang terdapat pada *Annales* tentang Islam menyajikan resensi yang isinya amat mendukung, sebagaimana juga nampak pada sebagian besar para pemakalah dalam satu simposium tentang buku *Orientalism* seperti dimuat dalam *Journal of Asian Affairs*). Di antara para ahli (lagi-lagi dengan beberapa pengecualian) yang berusaha mencermati hal-hal yang saya diskusikan —yang tidak hanya menyangkut isi tentang orientalisme, tetapi juga hubungan-hubungan yang terjadi, afiliasi, kecenderungan politik, pandangan dunia— adalah para Sinologis, Indologis, dan yang semacamnya. Satu di antaranya adalah Benjamin Schwartz dari Harvard University, yang memanfaatkan kesempatannya pada waktu memberi sambutan pada Asosiasi Kajian-Kajian Asia, tidak hanya menyatakan tidak suka terhadap beberapa kritik yang saya ajukan, tetapi juga menyambut baik secara intelektual argumen-argumen yang saya kemukakan. Para ahli studi Arab dan juga Islam telah merespons dengan penuh rasa kebencian sebagai representasi dari refleksi diri mereka. Sebagian besar dari mereka menggunakan kata-kata seperti bahaya, tidak hormat, tidak fair, seolah-olah kritik-kritik itu sendiri merupakan pelanggaran yang tidak boleh dilakukan terhadap kegiatan akademik mereka yang dipandang bersifat suci. Dalam kasus Lewis, pembelaan yang ia tawarkan merupakan satu tindakan yang dapat dinilai sebagai keyakinan yang jelek bahkan jahat, tetapi nampak menarik perhatian. Sebab, seperti yang akan saya

tunjukkan, lebih dari para orientalis lainnya, ia merupakan pengikut aliran politik yang melawan kepentingan Arab di tempat-tempat seperti Kongres Amerika, *Commentary*, dan juga di tempat-tempat lain. Karena itu, respons yang pantas untuk diberikan kepadanya adalah menempatkan dirinya, sebagaimana aliran politik dan sosiologi yang ia pahami dan ikuti, walaupun seolah-olah ia menunjukkan pembelaan “kehormatan” dari bidang yang ia kaji. Sikap pembelaan demikian, yang akan terbukti dengan jelas, merupakan suatu elaborasi menarik tentang aliran ideologi yang tidak benar, terutama karena dimaksudkan untuk memberi arah yang salah kepada para pembaca awam.

Pendek kata, hubungan antara Orientalisme Islam atau Arab dengan budaya dan peradaban Eropa modern bisa dikaji pada waktu yang sama tanpa menjelaskan setiap orientalis yang pernah ada, setiap tradisi orientalis, atau segala yang ditulis para orientalis. Suatu sikap bodoh untuk mengatakan bahwa orientalisme merupakan satu konspirasi, atau berpendapat bahwa “Barat” adalah setan, dan keduanya merupakan ungkapan amat negatif dan tidak bernilai yang selama ini dialamatkan Lewis kepada saya. Begitu pula, adalah merupakan tindakan hipokrit yang sesungguhnya, jika kita menekan budaya, politik, ideologi, dan konteks-konteks institusional menyangkut apa yang orang-orang tulis, pikirkan, dan bicarakan tentang Timur, terlepas apakah mereka tergolong sarjana atau bukan. Saya yakin bahwa sangat penting untuk memahami kenyataan tentang alasan mengapa orientalisme ditentang oleh begitu banyak orang Arab dan Muslim, yang dalam

wacana modern secara tepat digambarkan sebagai wacana kekuasaan. Dalam wacana demikian, yang didasarkan pada asumsi bahwa Islam adalah monoteis dan tidak berubah dan karenanya laris dijual oleh "para ahli" untuk kepentingan politik dan domestik mereka, orang Islam dan Arab tidak menempatkan dirinya sebagai manusia biasa atau para pengamat mereka sebagai sarjana yang sederhana. Sebagian besar mereka melihat wacana orientalisme modern sebagai suatu kecenderungan yang kronis untuk menolak, menekan, atau mendistorsi konteks budaya orientalisme dalam rangka mempertahankan fiksi dan lamunan menyangkut tidak menariknya kegiatan akademik tersebut. Tendensi yang demikian inilah yang terdapat pada diri Lewis dalam sikapnya terhadap saya sebagai contoh yang amat jelas.

Perhatikan contoh pertama, misalnya, tentang tuduhan-tuduhannya bahwa saya tidak akurat, jahil, dan melakukan analisa yang tendensius. Ia menjelaskan kepada para pembaca bahwa sangat tidak mungkin untuk mengetahui secara sempurna betapa salahnya pandangan-pandangan yang saya kemukakan, tetapi dalam kenyataannya Lewis cenderung untuk mengasumsikan bahwa sejak Clifford Geertz memberitahu mereka bahwa karena saya seorang Palestina Kristen yang non-Orientalis sekaligus tergolong sayap kiri yang tidak moderat, maka saya tidak bisa dipercaya. Yang demikian ini bukanlah isu epistemology, tetapi lebih bersifat politik, dan Lewis mengeksploitasi hal ini tanpa rasa malu. Ia mengatakan bahwa pengetahuan saya tentang bahasa Arab dan Islam menunjukkan betapa sangat tidak memadai—seolah-olah pengetahuan saya tentang bahasa

Arab tidak mendukung apa yang saya bahas. Ia mengambil contoh tentang tuduhan salah menerjemahkan istilah Arab *tawhid* menjadi, meminjam tanpa ijin dari H.A.R. Gibb, monoteisme. Saya tidak tertarik untuk berdebat dengannya, atau untuk menunjukkan bahwa tidak ada orang Islam, juga sarjana Muslim, bahkan tidak ada sejarawan agama yang mereduksi makna dari istilah amat penting seperti *tawhid*, sebagaimana dilakukan Lewis yang hanya membatasi kepada satu arti saja (terutama ketika pada bagian lain dalam polemiknya Lewis dengan susah payah menunjukkan bahwa kata-kata itu mengandung banyak arti). Saya hanya ingin memberi catatan bahwa dalam serangannya yang keras terhadap saya, ia telah mengabaikan kenyataan bahwa saya mengatakan tentang *tawhid* terjadi dalam satu diskusi menyangkut Louis Massignon yang berupa catatan kaki, dan karena itu referensinya adalah karya Jacques Waardenburg yang mengutip terjemahan Massignon tentang *tawhid* secara apa adanya. Sekarang, coba kita tanya pada siapapun, termasuk Lewis, ide tentang Islam apakah ia akan mempercayai Massignon atau Lewis dan Gibb terkait pertanyaan tentang *tawhid*, dan kemudian masalahnya menjadi selesai. Untunglah, bahwa yang demikian itu tidak penting, sebab ketidakhatihatian Lewis dalam membaca bahasa Inggris telah mendiskualifikasi dirinya dari argumen yang diajukan sebelum kita masuk ke dalam bahasa Arab.

Hal menarik lainnya adalah arti *thawra*, istilah yang biasa dikenal dalam bahasa Arab modern sebagai “revolusi,” dan terdapat penjelasan Lewis tentang istilah tersebut. Secara insidental, diskusinya tentang *thawra* merupakan

salah satu dari dua kesempatan pada banyak esai yang menunjukkan bahwa Lewis menulis bukan hanya sekedar sebagai pembela orientalisme, tetapi juga seseorang yang telah saya kritik dalam kedua buku saya. Pernyataannya tentang bidang yang ditekuni seringkali dan betul-betul tidak menunjukkan konsistensi. Dengan pemahaman yang salah, Lewis dengan bangganya menunjukkan arti *thawra* yang bermacam-macam yang sebenarnya berasal dari hasil survei yang amat superfisial, terutama dilihat dari sudut sumbernya. Pandangan orientalis yang terpatri pada dirinya menyangkut arti istilah tersebut tidak berkaitan dengan pengertian yang biasa digunakan pada masa kini. Karena itu, metode yang digunakan merupakan metode khusus yang cenderung menempatkan keunggulan pemikiran dan apa yang dikatakan para sarjana Eropa ketimbang pada pemikiran dan apa yang dikatakan oleh pengguna bahasa itu sendiri. Salah satu contohnya adalah bahwa *thawra* berhubungan dengan aktivitas "memelihara dan membesarkan," yang kemudian Lewis menambah terhadap arti tersebut dengan "misalnya unta." Yang begini ini, tegas Lewis, mengikuti "kamus-kamus Arab klasik yang standar, dan arti demikian akan dikenal secara mudah oleh siapapun yang mengenal leksiografi Arab." Padahal, leksiografi Arab bukanlah menjadi isu penting di sini, dan masalah yang sebenarnya adalah apakah Lewis benar ketika menghubungkan "memelihara dan membesarkan unta" dengan pengertian kontemporer dari kata *thawra*, dan apakah siapa saja yang menggunakan istilah tersebut dalam bahasa Arab, misalnya orang Arab

asli, memandang memelihara dan membesarkan unta tersebut sebagai yang relevan. Kenyataannya, kamus-kamus Arab standar tidak menggunakan unta sebagai contoh, dan jika mereka melakukan itu (misalnya *Lisan al-Arab* karya Ibn Mandzur, *Tahdzib al-Lugha* oleh Azhari, yang merupakan kamus-kamus awal), unta merupakan ilustrasi tidak penting, dan biasanya hanya disajikan dalam satu atau dua baris yang seringkali tidak menjadi poin penting dari pembahasan-pembahasan yang panjang lebar. Lebih tepat dari pengertian memelihara dan membesarkan adalah menghubungkan istilah *thawra* dengan kemarahan sebagai penyebab yang mendorong gerakan-gerakan militer, orang, dan seterusnya. Bahkan, satu kamus amat penting terbit pada abad ke-11, *Assas al-Balagha* karya Zamakhsyari, sama sekali tidak menyebut memelihara dan membesarkan unta. Karena itu kita berpendapat bahwa pilihan Lewis tentang hal yang tidak penting harus dipahami, *pertama*, adalah untuk membiarkan kecurigaan yang secara jelas dilakukan para orientalis bahwa semua bahasa-bahasa Semit harus dipahami dengan merujuk kepada realitas atau penggunaan di pedalaman padang pasir; *kedua*, adalah dimaksudkan untuk mendorong perlawanan terhadap orang-orang Arab modern dengan mengganti pengertian *thawra* dengan pengertian yang justru tidak asli. Dengan melakukan hal itu tentu saja Lewis menggunakannya berdasarkan penggunaan yang aktual, dan penjelasannya sekaligus memberi gambaran mengapa ia menulis esai tersebut. Cara yang dilakukan Lewis ini mengingatkan kita kepada Renan yang kebenciannya terhadap orang-orang

Arab dan Yahudi biasanya ditambah dengan contoh-contoh yang menggambarkan mental primitif bagi orang-orang pedalaman padang pasir dan bersembunyi di balik argumen modern yang superfisial.

Semua pandangan akademik Bernard Lewis menunjukkan hal yang sama, dan karenanya tidak membutuhkan pembuktian lebih lanjut. Kritikan Lewis bahwa saya hanya mendiskusikan karya-karya minor para orientalis tidak ternama adalah sama persis, sebagaimana kebingungannya antara "revolusi" dengan "memelihara dan membesarkan unta." Ketika ia mengatakan bahwa saya mendiskreditkan Lane dan Sacy, ia sebenarnya sedang diliputi oleh perasaan was-was dan khawatir tentang keselamatan dirinya ketika memahami apa yang saya katakan. Dalam konteks kepentingan saya, karya Lane berjudul *Modern Egyptians* lebih penting ketimbang karyanya tentang bahasa-bahasa kuno (*Lexicon*) (yang saya juga gunakan beberapa kata) sebab banyak sekali penulis, termasuk Flaubert dan Nerval, menggunakan karya tersebut sebagai karya yang mengandung otoritas menyangkut kehidupan orang-orang Timur. Sekedar untuk mengatakan bahwa Leksicon tersebut lebih penting (mungkin karena pada volume pertamanya, Lane mengutip hubungan unta-*thawra* dalam bentuk tambahan) adalah sama dengan mengatakan bahwa sesuatu itu masih dalam perdebatan. Sedangkan pembagian bahasa-bahasa oleh Schlegel ke dalam Indo-Eropa dan keluarga Semit, saya tidak mengutipnya sebagai sesuatu untuk ditolak, tetapi sekedar untuk menunjukkan bahwa bagaimana Schlegel menggunakan perbedaan tersebut—

saya kutip pada halaman 97-98 di dalam *Orientalism*— untuk menunjukkan, misalnya, “teisme yang kosong dan mati dalam Islam.” Sekali lagi, Lewis tidak mampu membaca apa yang saya katakan dengan penuh akurasi.

Jelas sekali bahwa saya memang tidak menyinggung para sarjana Jerman, dan sebenarnya saya berharap Lewis bisa memahami mengapa saya lakukan itu. Hal ini terjadi (saya ulang kembali), karena saya tidak berbicara segala yang dilakukan para orientalis, dan karena saya pada dasarnya tertarik pada hubungan antara orientalisme dengan dua kekuatan imperialis besar di Timur, yakni mazhab Jerman—diakui dengan hasil-hasil karyanya yang besar dan penting—dapat dipandang sebagai elaborasi dan penjelasan lebih dalam yang baik tentang esensi *Weltanschauung* yang dikemukakan oleh para pendahulu Orientalis Perancis dan Inggris. Lewis bukanlah orientalis pertama yang bersikap kasar terhadap saya, karena tidak menyebut para Orientalis Jerman, dan juga bukan orientalis pertama yang menyebut begitu banyak nama orientalis yang saya sendiri tidak menyebutnya. Andaikan dia memiliki keberanian intelektual untuk mencela saya, karena tidak mendiskusikan para Orientalis Israel, niscaya ia akan dipandang telah membuat sesuatu yang baik dan penting. Namun demikian, ia harus disadarkan kembali bahwa saya tidak menulis kamus geografi para orientalis, dan oleh karena itu, ia dan kolega-kolega “spesialis-“nya harus mengemukakan alasan-alasan substantif tentang kenapa para Orientalis Jerman dan juga lainnya harus disebut. Jika tidak, maka kita akan berkesimpulan bahwa daftar nama-nama dan ekspresi

kasar dan penuh kebencian justru semakin menunjukkan kebiasaan dan sikap para orientalis, ketika mereka secara intelektual dikritik dan diserang.

Sikap ideologi Bernard Lewis yang menghindari argumen-argumen esensial juga berakibat lebih jauh pada sikapnya yang terbiasa mendistorsi segala apa yang saya katakan. Beberapa kalimat yang ia kutip dari pembahasan saya tentang Silvestre de Sacy telah mendorong lahirnya pemahaman yang salah menyangkut ungkapan-ungkapan penting yang saya sajikan dalam rangka menggambarkan usaha-usaha besar dan pengaruhnya. Lihat, misalnya, bahwa "keberhasilan Sacy adalah dalam menghasilkan sesuatu secara penuh dan keseluruhan." Saya melacak awal orientalisme dari tahun 1312 (hal. 49-50) dan tidak dari akhir abad ke-18. Karena kesalahannya menyebut abad ke-18, padahal sebenarnya abad ke-14, maka Lewis tidak pada posisinya untuk menyalahkan pemahaman dan perasaan sejarah saya. Karena kecerobohannya yang amat sangat dalam memahami data tersebut, maka tidak mengherankan, jika ia tidak mampu menangkap bukti-bukti nyata bahwa pengetahuan modern tentang Timur semuanya didasarkan pada penguasaan secara paksa, transportasi, dan kajian-kajian sebagai konsekuensi dari semua itu yang dilakukan orang-orang Eropa tentang dokumen-dokumen yang berasal dari Timur. Menurut Lewis, bagaimana dan kapan para sarjana Inggris dan Perancis mendapatkan teks-teks tersebut yang menjadi landasan keilmuan orientalisme? Apakah Lewis secara serius yakin bahwa kita bisa hanya dengan berpura-pura seperti yang ia lakukan bahwa

penaklukan dan penjajahan tidak berperan dalam apa yang oleh Raymond Schwab disebut “*les etapes literales*” menyangkut sejarah orientalis?

Kritikan-kritikan rinci yang dikemukakan Lewis lebih menunjukkan orientasi politik ketimbang akademik. Ketika ia mengatakan bahwa saya tidak menyerang para orientalis Uni-Soviet yang telah menyerang Muhammad, ia memberi petunjuk kepada para pembaca bahwa boleh jadi saya merupakan seorang Soviet yang apologis. Tentu saja, cara-cara demikian tidak akan mampu menampakkan kebenaran, dan jika para Orientalis Uni-Soviet menyerang Islam, mereka juga menyerang Kristen, Yahudi, dan juga agama-agama lain, karena dianggap telah meracuni sekaligus menjadi candu bagi semua orang. Tetapi terdapat perbedaan antara yang demikian itu dengan menyerang Islam secara terang-terangan, yakni satu sikap yang nampak lebih terbiasa di kalangan para Orientalis Barat. Yang menarik, merasa nyaman mengutip sarjana besar yang beraliran Marxis Maxim Rodinson, tetapi secara oportunistis ia sengaja tidak menyebut: (a) bahwa ia tidak selalu konsisten sebagai akademisi Marxis dan lebih sebagai anggota penganut paham Stalin di Perancis, dan (b) bahwa ketika Rodinson menyinggung formulasi-formulasi saya yang dapat mendorong ke arah seorang raja dari Zhdanovisme, ia juga tegas menyatakan bahwa saya tidak terlalu mendorong formulasi-formulasi saya tersebut, dan (c) bahwa dalam karyanya *Le Fascination de l'Islam* dan juga dalam suatu wawancara dengan *al-Hawadess*, Rodinson menunjukkan bahwa secara tegas dan substansial, ia setuju dengan karya saya.

Performa Lewis yang nampak tidak serius dan hati-hati telah mengurangi bahkan merendahkan klaimnya menyangkut "validitas akademik" dan "kecermatan intelektual." Sebagai pembela orientalisme, maka apa yang ia nyatakan harus dilihat dalam konteks kelompok-kelompok politik yang retorikanya tidak tersembunyi secara sempurna. Kebanyakan orang Islam dan orang Arab saat ini memandang Lewis sebagai musuh politik dan ideologi. Bahwa buku-bukunya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab justru menjadi tanda akan kepopulerannya di kalangan orang-orang Islam dan Arab, sebagaimana terjemahan buku saya *The Question of Palestine* ke dalam bahasa Yahudi menunjukkan popularitas saya di Israel. Ketika ia mengklaim bahwa pandangan-pandangan saya tentang para sarjana Arab menunjukkan sikap yang kurang menghargai mereka secara jelas, ia justru tidak mampu menangkap poin saya, bahwa para Orientalis Barat tidak merasa harus membaca jurnal-jurnal Arab, sebagaimana orang-orang Arab harus membaca jurnal-jurnal Barat. Inilah konteksnya, ketika saya mengatakan tentang "tidak adanya" jurnal Arab yang tergolong "besar," sebagai contoh menarik tentang apa yang saya maksud dengan adanya kajian Clifford Geertz tentang pasar Maroko. Terlepas dari tidak adanya bukti bahwa Lewis mengetahui bahasa tulis dan lisan di pasar atau tempat tersebut, Geertz telah menambah 28 halaman catatan kaki yang amat bagus dan menunjukkan dukungan bibliografi sekaligus dukungan kritis terhadap penjelasannya tentang pasar (*souk*) Maroko. Tetapi dalam semuanya ini, ia tidak menyebut kegiatan akademik orang-orang Arab, literatur

bahasa Arab, observasi antropologi, atau sejarah. Semua referensi yang digunakan pada dasarnya adalah sumber-sumber berasal dari Eropa dan Amerika.

Dalam upaya menunjukkan bahwa dirinya sebagai pembela orang-orang Arab, Bernard Lewis secara cerdas menyatakan bahwa sebagai seorang Arab Kristen, maka saya harus dipandang telah menunjukkan sikap tidak aman dengan status minoritas sebagai non-Muslim dalam dunia Islam. Geertz secara terbuka juga mengatakan hal yang sama, yang secara tidak fair juga mencoba menjelaskan bahwa saya adalah anggota sayap kiri Palestina, seperti terlihat dalam jumlah besar resensinya terhadap beberapa buku yang menunjukkan tidak adanya ungkapan yang menarah terhadap asal-usul ras para penulis dan persetujuannya terhadap pandangan-pandangannya baik secara politik maupun intelektual. Bahwa Geertz juga harus memasangkan saya dengan Elie Kedauri, yang ia gambarkan sebagai anggota sayap kanan Yahudi di Irak, telah mempertegas kebiasaan rasial kalangan orientalis dengan cara mereduksi posisi intelektual orang asing kepada geneologi etniknya, kemudian menggambarkan mereka seolah-olah selalu terlibat dalam satu perkelahian dan pertarungan tanpa dasar. Apakah yang demikian akan dipandang masih dalam batas etika polemik yang secara sama saya juga akan berkomentar tentang asal-usul etnik dalam kritikan dan serangan-serangan saya?

Berdasarkan sikap apologis dan serangannya di *New York Review of Books* mengadopsi apa adanya dari testimoni yang biasa terjadi di kalangan para orientalis (misalnya

saran-sarannya tentang arti-arti yang sudah tidak asli lagi tentang istilah *Arabist*), maka wajar bagi saya untuk memetakan realitas yang sesungguhnya posisi Lewis dan juga aktivitas akademiknya. Ia adalah pengunjung rutin ke Washington [ibukota Amerika], yang pandangan-pandangannya di hadapan, misalnya, Senator Henry Jackson telah mendukung Perang Dingin dengan rekomendasi kuat untuk lebih banyak, dan lebih banyak lagi, senjata terhadap Israel—barangkali dengan kebijakan itu dapat meningkatkan jumlah orang Islam dan Arab yang jatuh dan terjebak pada altileri dan kekuatan pesawat udaranya. Ia memberi ceramah akademik menyangkut hal tersebut dengan judul "Media dan Teknik Propaganda dalam Islam" yang garis besar dari pembicaraannya itu menunjukkan adanya agenda tersembunyi di balik itu —dan ini sikap yang selalu ditunjukkan Lewis— suatu perbandingan antara kalimat pembuka dalam panggilan shalat [*adzan*] "*God is Great*" (*allahu akbar*) dengan *Sieg Heil* dan *Il Duce*, dan saya secara cepat menambahkan bahwa para audiennya dalam kesempatan itu tidak merasa senang dengan isi ceramahnya. Ia memiliki perasaan kuat untuk berpura-pura menyatakan bahwa hanya orang-orang Arab yang sensitif terhadap apa yang diajarkan di universitas-universitas Amerika dan Eropa yang bisa memahami, padahal dia sendiri dan juga orang lain mengetahui bahwa kelompok-kelompok, seperti Komunitas Yahudi Amerika telah melakukan kajian-kajian yang bias disertai sikap politik yang mengandung kecurigaan di dalamnya. Bahkan, Lewis dikutip telah mengatakan — dalam istilah-istilah yang sebenarnya juga tidak menarik

dan tidak diharapkan oleh seorang sarjana orientalis—b bahwa “jika perlu mereka [para sarjana Yahudi dalam bidang keIslaman dan Arab] harus melancarkan perang dan perlawanan dari tempat aman, seperti di program-program kajian Yahudi yang sedang berkembang.”

Semua itu terjadi, ketika Bernard Lewis mencoba untuk menyembunyikan agenda politiknya di balik payung kajian akademik, yang dengan jelas dirinya pada posisi tidak akademik, dan di atas semua itu, ia ilmuwan yang berpolitik, pelobby, dan propagandis. Kenaifan semua ini terungkap pada suatu Seminar Internasional di Princeton University, yang dalam kesempatan itu, ia mengundang seorang sarjana Muslim dari Sudan untuk berdebat tentang proposisi atau hal-hal yang dipandang penting dengan orang-orang Afrika difasilitasi oleh “beberapa sarjana Yahudi,” yang bermaksud menunjukkan bahwa bangsa-bangsa Arablah “yang menekan dan mengurangi populasi negeri-negeri Afrika pada masa lalu.” Juga, pada tahun 1978 dilaksanakan suatu seminar tentang sistem *millet* yang dalam kesempatan tersebut “minoritas” orang-orang Arab Palestina diwakili oleh seorang Profesor Israel secara indah mendiskusikan perilaku orang-orang Palestina tanpa merujuk pada aturan-aturan yang secara legal membenarkan perlawanan terhadap mereka sebagai non-Yahudi di negeri Yahudi, dan semua konsep tentang *millet*, sebagai solusi penting mengatasi instabilitas Timur-Tengah, disampaikan selama berlangsungnya seminar tersebut dengan cara yang secara menarik mengungkap kembali pembagian yang dilakukan kaum Zionis, yakni pembagian dunia berdasarkan ras dan etnik.

Karena itu, selama beberapa tahun berjalan, Bernard Lewis telah terlibat dalam kegiatan akademik sekaligus merealisasikan agenda politiknya. Tentu bisa dikatakan sebagai suatu yang alami bagi para sarjana untuk memiliki pandangan-pandangan politik dan sekaligus menyampaikan hal tersebut kepada para mahasiswa dan koleganya dengan cara yang baik dan sopan. Lewis dapat dinilai salah karena tidak terdapatnya pandangan yang seimbang dan disiplin. Memang politik selalu mengalahkan yang lain, kecuali dunia akademik. Hanya "orang-orang Arab" di antara orang-orang di dunia ini, ia katakan dengan cara yang menarik secara keras dan kasar menyerang para orientalis. Apakah mungkin bahwa "orang-orang Arab" akan diam saja menyaksikan serangan para orientalis yang bertubi-tubi, seperti dilakukan Lewis, terutama jika serangan politik menjadi substansi dari segala yang dilakukan para orientalis?

Sebagai seorang sejarawan, Bernard Lewis misalnya menulis bahwa: "tidak seperti berjuta-juta pengungsi di Eropa, Asia, dan Afrika yang secara sukarela menempati wilayah yang telah disediakan setelah Perang Dunia II, para pengungsi Palestina tidak tinggal di wilayah yang telah disediakan tersebut dan menetap di kamp-kamp mereka selama 30 tahun. Untuk mempertahankan identitas yang diberikan kepada mereka berdasarkan mandat yang diberikan Inggris yang sebenarnya sudah tidak berlaku, dan penggunaan hal tersebut untuk mempertahankan diri di lahan yang begitu luas, bahkan memperluas kegiatan ekonomi dunia Arab, semua ini membutuhkan keinginan dan upaya luar biasa, dan merupakan pencapaian besar dari kepemimpinan Arab

Palestina.” Tentu saja, hal demikian tidak didukung data sejarah dan bukan pernyataan akademik, tetapi lebih menunjukkan kekerasan politik yang bersifat langsung tanpa didasari alasan dan putusan rasional. Untuk mengatakan bahwa identitas Palestina hanyalah merupakan pemberian dan kreasi kolonialis Inggris—seolah-olah sejarah Palestina sebelum 1920 tidak eksis—tidak hanya merupakan sebuah skandal karena menyajikan kesalahan fatal didasarkan pada tipikal para orientalis yang selalu bersikap naif, tetapi hal demikian juga mengusulkan bahwa penempatan kembali dan pencaplokan terhadap negeri kecil sangat dimungkinkan dengan menghancurkan keinginan dan harapan para pemimpin Palestina. Juga perlu dicatat bahwa dengan tidak menyebut 600.000 orang-orang Palestina di Israel atau 1,3 juta orang-orang Palestina yang tinggal di West Bankers dan Gaza, Lewis menginginkan mereka semua untuk keluar dan meninggalkan wilayah tersebut. Seperti Rabbi Kahane dan Gush Emonin, Lewis nampak melakukan advokasi agar mereka keluar menuju negara-negara Arab lainnya. Kesamaan pandangan Lewis tentang sejarah dan keinginannya tentang masa depan menyangkut pertanyaan tentang Palestina dengan pandangan Menachem Milson terletak pada pandangannya yang penuh kekanak-kanakan. Tentu saja, Milson menguasai West Bank, Gaza, dan Libanon semuanya sebagai tempat melancarkan ide-idenya, dan tank-tank serta jet-jet Jenderal Sharon yang bisa diarahkan kepada orang-orang Palestina. Wilayah operasi Lewis adalah kajian akademik yang setara dan sama dengan kelakuan Milson dan Sharon, walaupun ia menyebut kegiatannya sebagai orientalisme.

## BAB IV

# OLEG GRABAR TANGGAPAN TERHADAP RESENSI BERNARD LEWIS<sup>17</sup>

Saya memiliki sedikit keluhan terhadap resensi Bernard Lewis berjudul “The Question of Orientalism,” terhadap karya Edward W. Said *Orientalism*. Menyangkut kritikan tajamnya terhadap masing-masing poin yang dikemukakan oleh para anti-orientalisme dan juga elaborasi umumnya tentang banyak hal dan penyelesaian yang kompleks oleh para sarjana yang bangga disebut sebagai orientalis. Dalam hal keduanya, Lewis hampir-hampir semuanya benar. Hal demikian harus diterima, sejauh ia secara jujur mengakui kecurigaan-kecurigaan yang mungkin memang tidak bisa dihindari. Jika tidak, maka

---

<sup>17</sup> Diambil sepenuhnya dari Respons Oleg Grabar (Profesor dari Harvard University) terhadap resensi yang ditulis Bernard Lewis, terbit di *The New York Review* tanggal 24 Juni 1982 halaman 46.

para sarjana terkemuka dan juga yang biasa dan juga secara anakronik akan terjadi penggunaan yang salah menyangkut label-label tertentu seperti ahli Arab (*Arabist*) atau juga orientalis. Yang paling penting dari semua itu, Profesor Lewis secara absolut juga benar, ketika menekankan satu pandangan bahwa terdapat satu level kegiatan akademik yang sama sekali tidak mengenal dan bebas dari ideologi, etnik, kebangsaan, atau batas-batas budaya, bahkan hingga batas-batas tertentu bisa dipahami, jika para praktisi yang secara individual kadangkala salah dengan melakukan kecurigaan dalam arti sempit dan terbatas, atau salah menempatkan dirinya terhadap aliansi-aliansi intelektual.

Namun demikian, Profesor Lewis tidak secara sungguh-sungguh mengajukan pertanyaan-pertanyaan fundamental mengapa gerakan anti-orientalis sangat berhasil, walaupun telah ada resensi negatif dari para ahli. Hal ini sekaligus sesuai dengan hal yang berakar secara mendalam pada pemikiran-pemikiran begitu banyak sarjana dari dunia Islam, baik yang masih muda maupun yang sudah relatif berusia. Semua ini tidak bisa dijawab dengan sekedar menunjuk kesalahan-kesalahan dan juga kesalahpahaman yang ada. Alinea-alinea awal pada artikel Profesor Lewis yang mengusulkan satu model kajian-kajian klasik yang bersifat revisionis untuk kemudian diaplikasikan secara adaptif terhadap hal-hal yang nampaknya telah terjadi dalam kajian-kajian Islam. Semua ini merupakan suatu karikatur yang tidak layak dan tidak pantas (tetapi juga menarik), menyangkut fenomena yang tidak bisa dikatakan sekedar sebagai reaksi murahan terhadap sesuatu yang memuakkan

dan juga terhadap sesuatu yang secara bahasa atau mental dipandang sebagai intelektual yang sempit. Walaupun saya setuju dengan Profesor Lewis bahwa bukunya V.S. Naipaul merupakan suatu gambaran menarik (tetapi juga menyakitkan), tentang dunia Islam, sebagaimana nampak pada penilaian para intelijen luar (yang demikian saya rasa-kan tetap benar), bahwa ini merupakan satu buku yang berasal dari orang luar, yang tidak mampu merasakan penderitaan sekaligus harapan para penganut agama itu sendiri.

Bagi saya, nampaknya kata kuncinya adalah bahwa sebagian besar kita, para sarjana tentang Muslim masa lalu, baik para Orientalis Barat atau para Orientalis *de l'interrieur*, telah memisahkan satu masa lalu yang lengkap dan saling berkait (Turki Usmani, Mughal, Umayyah) dari fenomena saat ini. Namun demikian, banyak di antara kita telah seringkali mencoba untuk melompat dari kompetensi yang kita miliki pada masa lalu kepada penjelasan yang terkait dengan masa kini. Seberapa besar jumlah para sarjana Barat abad tengah yang terpanggil untuk menjelaskan budaya kontemporer saat ini? Pada sisi lain, kepada orang-orang Islam yang muda dan kepada sejumlah orang Barat yang telah hidup dengan melalui guncangan dan konflik pada tahun-tahun belakangan ini di dunia Islam, isu yang muncul adalah bagaimana bisa melakukan rekonsiliasi dari kekacauan-kekacauan saat ini berdasarkan bayangan kita tentang masa lalu, baik yang benar atau yang tidak.

Dalam bidang saya, seni dan arsitektur, pertanyaan-pertanyaan mendasar telah muncul. Mengapa bangunan-bangunan pada model-model internasional saat ini telah

diterapkan secara paksa dengan begitu mudah terhadap arsitektur Islam tradisional di banyak kota? Apakah ada sesuatu yang secara fundamental bisa disebut Islam pada masa lalu yang bisa diekspresikan dalam terminologi-terminologi saat ini? Apakah ada satu legitimasi untuk menginterpretasikan bentuk-bentuk Islam didasarkan pada kriteria-kriteria Barat? Semua ini bukan sesuatu yang aneh, bodoh, atau pertanyaan tidak berharga. Bahkan, jika hal-hal tersebut kadangkala disajikan dengan istilah-istilah yang kasar dan tidak penting sekalipun. Semua ini bisa dimasukkan kepada penelitian yang orisinal untuk identitas diri pada dunia kontemporer saat ini yang dilawan secara sukses dengan suatu interpretasi tentang tradisi Muslim masa lampau. Adalah suatu kebodohan untuk menjelaskan Perancis kontemporer dengan menggunakan terminologi-terminologi yang berasal sejak masa Romawi hingga Gothik, tetapi inilah yang kita saksikan yang secara konsisten dilakukan dalam menghadapi masalah dunia Muslim. Hal demikian dilakukan baik oleh non-Muslim maupun Muslim, dengan pola saling mempengaruhi yang boleh jadi merupakan sesuatu yang terkait dengan kegiatan menarik para orientalis dengan pengetahuan yang berasal dari masa lalu. Serangan-serangan terhadap orientalisme pada sebagian besarnya merupakan hasil perasaan frustrasi yang lahir dari kegagalan orientalisme untuk menyediakan jawaban-jawaban terhadap isi-isu kontemporer. Tentu saja yang demikian ini salah dalam upayanya mendapatkan jawaban-jawaban ini dari orientalisme, tetapi para orientalis telah (dan seringkali dijustifikasi) mengakui bahwa mereka

memiliki jawaban-jawaban dimaksud.

Pendek kata, semua pendapat Profesor Lewis benar dalam menunjukkan kemajuan-kemajuan akademik dan, dengan berbagai cara, kualitas akademik dan keder-mawanan dari apa yang kita sebut orientalisme. Tetapi pada sisi lain Profesor Lewis telah memberikan gambaran tidak lengkap, bahkan bisa dikatakan tidak *fair* terhadap perasaan takut, khawatir dan juga harapan-harapan dunia Islam kontemporer yang juga merupakan perasaan genuin dan terhormat. Bahkan, jika hal itu diekspresikan melalui terminologi-terminologi sedih dan marah sekalipun.

Pelajaran yang mungkin dapat ditarik dari debat ini berupa: baik bagi orientalis maupun anti-orientalis harus mendefinisikan secara lebih jelas dan tajam dari apa yang telah mereka lakukan selama ini, baik menyangkut batasan-batasan yang jelas dari kompetensi yang mereka miliki pada satu sisi, dan pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan pada sisi lain. Dalam atmosfir saling menuduh yang berlangsung saat ini, hal demikian boleh jadi tidak mengandung pelajaran bagi kita; tetapi, jika terdapat suatu kekuatan pada kegiatan akademik tradisional, di situlah kita dapat mengetahui secara benar batasan-batasan dari semua yang kita maksudkan.



## BAB V

### DISKUSI DAN PENDALAMAN

**D**ari karya Edward W. Said, Bernard Lewis, dan Oleg Grabar, kita bisa mendapatkan sejumlah hal penting untuk didiskusikan. Dalam kesempatan ini, kita diskusikan beberapa hal penting dan menarik. Tentu saja, pembaca bisa melihat dari perspektif lain dan mengembangkannya lebih jauh. Sulit dihindari untuk dikatakan bahwa Bernard Lewis berada pada satu ideologi tertentu (orientalisme) dan demikian pula Edward W. Said (ideologi anti-orientalisme). Seperti kita saksikan hingga saat ini, sikap demikian kemudian berimplikasi amat jauh, termasuk dalam dunia akademik yang seringkali disebut netral dan obyektif itu. Walaupun amat singkat, Oleg Grabar telah membantu kita untuk bisa melihat persoalan secara relatif obyektif terutama terhadap pemikiran dan sikap Bernard Lewis.

## A. PENGERTIAN ORIENTALISME

1. Kita mulai dengan pengertian orientalisme. Secara bahasa, *orient* berarti Asia, dan Timur Jauh (*Far East*). Orientalis: “seorang ahli dalam bidang bahasa, peradaban dan lain sebagainya di negara-negara Timur” (*a specialist in the languages, civilizations, etc of the countries of the orient*). Menurut Edward W. Said: “Siapa saja yang mengajar, menulis, atau meneliti tentang ketimuran bisa disebut orientalis, dan semua ini mencakup apakah orang itu seorang antropolog, sosiolog, sejarawan, atau ahli bahasa; atau apakah yang dikaji merupakan aspek-aspek spesifik atau umum. Semua itu digolongkan sebagai orientalis, dan apa yang ia lakukan disebut dengan orientalisme” (*anyone who teaches, writes, or research the Orient—and this applies whether the person is an anthropologist, sociologist, historian, or philologist—either in its specific or general aspects is an orientalist, and what he or she does is orientalism*). Lebih jauh Said menyatakan: “Orientalisme merupakan upaya Barat untuk mendominasi, menstruktur kembali, dan menguasai Timur” (*Orientalism is a western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient*). Seringkali juga disebutkan bahwa orientalisme merupakan sikap tidak simpati pihak Barat terhadap orang-orang Timur (Muslim dan Arab). Ungkapan Said ini sejalan dengan ungkapan-ungkapan sejumlah sarjana lainnya tentang relasi Barat dan Timur (Islam dan Arab). Dalam bahasa Samuel P. Huntington:

Semua agama sangat berperan dan menentukan dalam membangun budaya dan peradaban, tak terkecuali Islam. Islam melahirkan satu masa depan peradaban yang sangat distingtif. Memang diakui bahwa

saat ini budaya dan peradaban yang kuat dan dominan adalah Budaya dan Peradaban Barat dipimpin Amerika Serikat, yang terus berupaya membangun satu budaya dunia melalui: globalisasi, ekonomi, makanan dan minuman, cara berpakaian, pendidikan, bahasa, hak-hak asasi manusia, dan seterusnya. Barat menguasai dunia bukan karena kekuatan ide atau nilai yang dimiliki, tetapi lebih karena kemampuannya dalam melakukan kejahatan dan kekerasan yang terorganisir. Orang-orang Barat seringkali lupa akan hal ini, tapi orang-orang Timur tidak pernah melupakannya. Peradaban Barat meliputi: Eropa, Amerika Utara, Australia, dan Selandia Baru.<sup>18</sup>

### Dalam bahasa Pangeran Charles:

Telah terjadi kesalahpahaman fatal di kalangan kita (Barat) tentang Islam. Di samping itu, kita telah menutup mata akan hutang budi budaya dan peradaban kita terhadap dunia Islam. Tentu, hal demikian merupakan satu kegagalan yang -saya kira- berakar pada gelapnya sejarah yang kita warisi. Islam abad pertengahan, sepanjang Asia Tengah hingga lautan Atlantik, merupakan belahan dunia, di mana para sarjana dan para ahli ilmu berkembang pesat. Namun karena kita cenderung melihat Islam sebagai musuh, sebagai budaya, masyarakat, dan sistem keyakinan yang aneh, maka kita cenderung mengabaikan bahkan menghapus sumbangan besar Budaya dan Peradaban Islam terhadap Budaya dan Peradaban kita.<sup>19</sup>

Selanjutnya, agar semakin jelas makna *orient*, kita lihat (bandingkan) dengan pengertian *occident*. *Occident* adalah “suatu wilayah di dunia ini yang sebagian besar dipengaruhi oleh peradaban kuno Yunani dan Romawi, secara umum disebut dengan Barat, terutama Eropa dan Amerika Serikat,

---

<sup>18</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), Chapter 2: “Civilization in History and Today,” 40-55.

<sup>19</sup> PRINCE CHARLES: “Islam and The West.” Pidato Pembukaan pada suatu acara di Oxford Centre For Islamic Studies, 27 Oktober, 1993.

dan yang sangat dikenal saat ini adalah Inggris, Perancis, Amerika” (*The area of the world most directly influenced by the ancient civilizations of Greece and Rome, usually thought as of ‘the West,’ especially Europe and the Americans, the most famous nowadays is British, French, American*).

Dalam bahasa Arab istilah Timur/ *Orient* seringkali disebut dengan *al-masyriq—al-masyariq*. *Orientalist* dikenal dengan *al-mustasyriq*, dan *Orientalism* dikenal dengan *al-istisyraq*. Sedangkan istilah Barat/*Occident* dikenal dengan *al-gharb*, *Occidentalist* disebut dengan *al-mustaghrib*, dan *Occidentalism* dikenal dengan *al-ghurubah*.<sup>20</sup> Dalam perkembangannya, istilah orientalis dipandang mengandung makna yang bersifat negatif (*pejorative meaning*), dan karenanya kebanyakan penulis amat hati-hati, ketika menyebut seorang orientalis dan banyak di antara para sarjana tentang Islam (dan Arab) lebih senang menyebut dirinya sebagai *islamicist* (ahli tentang Islam) atau *arabist* (ahli tentang Arab) ketimbang *orientalist*.

Namun, perlu juga dicatat bahwa tidak semua kalangan memaknai orientalisme sebagai sesuatu yang negatif. Kelompok ini lebih memandang orientalisme sebagai sesuatu yang netral dan bersifat alami dalam melihat realitas yang ada. Sebagaimana kajian-kajian lainnya, kajian orientalisme juga tidak bisa melepaskan diri dari perbedaan-perbedaan pandangan yang ada. Bernard Lewis dapat dipandang sebagai contoh jelas dalam hal ini. Melalui *Resensi*-nya yang panjang lebar terhadap buku Edward W. Said (*Orientalism*), Lewis merespons secara kritis pandangan Said dengan

---

<sup>20</sup> Biasanya *al-Istighrab*

menyajikan data sejarah dan pemahaman yang amat menarik. Pandangannya semakin menarik karena *Resensi* tersebut kemudian ditanggapi secara serius oleh Said sendiri.

Berdasarkan penjelasan semua itu, maka orientalisme telah menjadi satu istilah menarik sekaligus kontroversial yang tidak jarang dimaknai sesuai dengan perspektif masing-masing. Keadaan demikian ini telah disadari sejak awal oleh mereka yang terlibat dalam kajian orientalisme. Dalam konteks inilah, kita bisa memahami munculnya respons bahkan tantangan terhadap orientalisme. Muhammad al-Bahi, misalnya, menerbitkan satu karya yang diberi judul *al-Mubasasyirun wal-Mustasyriqun wa-Mauqifuhum minal-Islam* (Misionaris dan Orientalis dan Sikap Mereka terhadap Islam). Secara fulgar al-Bahi mengatakan bahwa kaum orientalis menjalankan kegiatan misionaris yang berupaya merendahkan bahkan menghancurkan Islam. Di antara mereka adalah Philip K. Hitti, seorang sarjana dari Libanon.

Penulis lain dalam konteks ini antara lain adalah Ibrahim Abu Lughad, Perry Anderson dengan karyanya *The Lineage of the Absolutist State*, juga Maxim Rodinson dan J.P. Petrushevsky (Rusia). Diakui bahwa eksponen paling populer yang mengkritisi sepak terjang para orientalis adalah Edward W. Said melalui karyanya *Orientalism* yang pertama kali terbit pada tahun 1978, disusul kemudian dengan karyanya berjudul *Culture and Imperialism* (1993). Buku *Orientalism* telah menyentak banyak kalangan dan telah menjadi karya suci yang harus dibaca oleh mereka yang studi Islam atau hubungan Islam dan Barat.

Banyak pandangan dalam buku *Orientalism* yang menarik para pengkaji Islam atau tentang ke-Timur-an, yang secara umum bisa disimpulkan melalui ungkapan Edward W. Said berikut: “Saya sendiri yakin bahwa orientalisme lebih tepat dikatakan sebagai dominasi kekuatan Atlantik-Eropa terhadap Timur atau ke-Timur-an ketimbang sebagai kajian yang obyektif tentang Timur (sebagaimana selalu diklaim dalam kajian akademik selama ini).” Ungkapan Edward W. Said ini jelas ditujukan kepada Bernard Lewis (dan para pengagum serta pengikutnya) yang terang-terangan membela orientalisme habis-habisan. Perbedaan atau bahkan pertentangan antara keduanya semakin jelas, ketika keduanya mulai menyentuh hal-hal yang sebenarnya tergolong pribadi. Pada bagian akhir responsnya, misalnya, Edward W. Said secara terbuka dan vulgar menelanjangi Bernard Lewis sebagai pengikut Yahudi yang selalu memberi nasehat kepada para penguasa Amerika untuk secara bertahap dan sistematis menghancurkan bangsa Palestina (Islam dan Arab).

Barangkali karena berbagai kritikan tajam dan pedas itulah (waktu itu buku Said *Orientalism* belum lahir), maka pada Summer tahun 1973 diadakan ulang tahun ke-100 Seminar Pertama para orientalis. Dalam kesempatan tersebut terdapat rekomendasi penting, berupa usulan agar istilah orientalisme dihapus. Rekomendasi ini didasarkan pada alasan bahwa istilah tersebut telah menyakitkan (*insulting*) orang-orang Timur (*orientals*), karena menempatkan mereka lebih sebagai obyek kajian ketimbang mitra bersama dalam studi. Nama *The International Congress of Orientalism*

kemudian diubah menjadi *International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*. Namun demikian harus diakui bahwa, walaupun telah terdapat rekomendasi dan juga secara formal telah dihapus namun istilah orientalisme hingga kini masih menghiasi banyak karya terutama ketika membahas tentang *Islam and the West*, dan lebih-lebih lagi setelah terjadinya apa yang dikenal dengan *Eleven-September, 2000*,<sup>21</sup> dan juga serangan di Paris-Perancis (2015) yang menghebohkan itu.

Pengertian orientalisme yang sarat muatan ideologis itulah yang berkembang dan menyebar di kalangan para ahli Islam di Barat sendiri, dan juga di hampir seluruh dunia Islam, tak terkecuali Indonesia.

Di kalangan sarjana di Barat, Edward W. Said (sejak terbitnya buku *Orientalism*) bisa disebut tergolong yang amat dikenal anti-orientalis yang kemudian diikuti oleh sejumlah sarjana lainnya. Satu di antara yang juga kemudian amat tersohor adalah Wael B. Hallaq. Hampir dalam setiap karyanya, Hallaq selalu memulai dengan menyerang tesis tertentu yang telah berkembang dan mapan di kalangan orientalis dan kemudian mengajukan tesis alternatif yang menurutnya lebih obyektif. Ia-pun menulis satu karya<sup>22</sup> yang secara khusus mempersoalkan tesis kaum orientalis

---

<sup>21</sup> Berbagai implikasi dari peristiwa tersebut, terutama dalam kaitannya dengan agama/Islam bisa dibaca dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu-Rabi', eds. *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, (Oxford: Oneworld, 2002).

<sup>22</sup> Wael B. Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine: Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse," makalah (yang ketika saya menerimanya) belum diterbitkan.

secara cukup komprehensif, di mana di dalamnya ia sajikan kesalahan-kesalahan fundamental dari premis-premis yang diajukan kaum orientalis. Bahkan, Hallaq mencoba meyakinkan para pembacanya bahwa kesalahan-kesalahan tersebut memang sengaja dilakukan guna menghancurkan Islam dan Arab yang di mata kaum orientalis dipandang merupakan masyarakat terbelakang dan tidak memiliki nilai kehidupan yang layak untuk dikaji apalagi diikuti.

Untuk konteks Indonesia, mudah sekali bagi kita untuk mendapatkan karya-karya tentang orientalisme. Pada masa-masa awal kontroversi orientalisme, karya-karya yang muncul cenderung didominasi karya-karya terjemahan yang secara umum bernada negatif dan pejoratif.<sup>23</sup> Setelah

---

<sup>23</sup> Di antara karya-karya dimaksud adalah: Mutawalli Sya'rawi, *Menjawab Keraguan Musuh-Musuh Islam*, terj. Abu Abdillah Almansur (Jakarta: Gema Insani Press, 1992); Syawki Abu Khalil, *Islam in Trial* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991 dengan versi Indonesianya, idem, *Membela Agama Tauhid: Argumen Ilmiah untuk Menjawab Cercaan Orientalisme terhadap Islam*, terj. M. Khoiril Anam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005); Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2008); Adian Husaini, *Pluralisme: Haram (Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kauthar, 2005); Daud Rasyid, *Pembaruan Islam & Orientalisme dalam Sorotan* (Bandung: Syamil Cipta Media, 2006); Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani, 2006); idem, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2005); Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme: Sebuah Kajian Analitik*, terj. Machnun Husein (Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1997); Mustofa Hassan as-Syiba'i, *Membongkar Kepalsuan Orientalisme*, terj. Ibnu Burdah (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997); Abdul Karim Yunus al-Khatib, Ahmad al-Basyir, dan Abdurrahman Habnakah al-Maidani, *Membendung Sikap Anti Islam*, terj. Shobahussurur (Solo: Pustaka Mantiq, 1992); Muhammad al-Bahy, *Berbagai Penyimpangan Umat Islam*, terj. Moh. Nabhan Husein

itu, lahir kemudian karya-karya mandiri yang variatif, baik yang bernada negatif maupun positif.<sup>24</sup> Bahkan ada implikasi yang lebih jauh dari itu; yakni lahirnya kontroversi, debat, atau mungkin bisa disebut kecurigaan sesama umat Islam, seperti tergambar dalam tuduhan-tuduhan pengaruh oleh atau kadang disebut “antek-antek” orientalis<sup>25</sup> yang

---

(Jakarta: C.V. Sientarama, 1986); idem, *Khamsu Rasa'il ila Syababil Muslima al-Mu'ashir* (Mesir: Maktabah Wahabat, 1977), versi Indonesianya idem, *Keutuhan Islam yang Terkoyak: Zionisme Beserta Anetek-Anteknya dan Pesan-Pesan Perspektif Islam dalam Mnyikapinya*, terj. Muhammad Syamsuri (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001); Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985); Abul Hasan Ali al-Hasany an-Nadwy, *Kerugian Apa yang Diderita Dunia Akibat Kemerosotan Muslimin*, terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir (Bandung: P.T. Al-Maarif, 1983); Abul Hasan Ali al-Hasany an-Nadwy, *Pertarungan antara Alam Pikiran Islam dengan Alam Pikiran Barat*, terj. Mahjuddin Sjaf (Bandung: P.T. Al-Maarif, 1983); Qasim Assamurai, *Bukti-Bukti Kebohongan Orientalis* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

<sup>24</sup> Di antara karya-karya yang bisa digolongkan pada positif atau netral: Minhaji, “Joseph Schacht's Contribution;” Mohammad Muslih, *Problem Hubungan Islam dan Barat: Kajian atas Pemikiran Karel A. Steenbrink* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003); Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005); Zaini Muchtarom, Jacob Vredebnregt, E. Van Donnel, eds. *Pandangan Barat terhadap Islam Lama* (Jakarta: INIS, 1989); A. Hanafi, M.A., *Orientalisme Ditinjau Menurut Kacamata Agama (Qur'an dan Hadits)* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1981); Wahyudin Darmalaksana, *Hadis di Mata Orientalis: Telaah atas Pandangan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht* (Bandung: Benang Merah Press, 2004); Muhammad 'Imarah, *Perang Terminologi: Islam Versus Barat*, terj. Musthofa Maufur (Jakarta: Robbani Press, 1998); Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Orientalis*, terj. Amroeni Drajat (Yogyakarta: LKiS, 2003); Mohammad Arkoun dkk., *Orientalisme vis-a-vis Oksidentalisme* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008).

<sup>25</sup> Bisa dibaca, misalnya dalam: Agus Hasan Bashori, *Koreksi Total Buku Fikih Lintas Agama* (Jakarta: Pustaka Al-Kauthar, 2004); Hartono Ahmad Jaiz, *Mengkritisasi Debat Fikih Lintas Agama* (Jakarta: Pusta-

kemudian mendorong lahirnya respons balik yang juga tidak kalah serunya.<sup>26</sup>

Itulah di antara persoalan yang terkait dengan makna orientalisme. Namun berdasarkan perkembangan terakhir, barangkali tidak terlalu salah jika kita mencoba mengajukan istilah orientalisme-oksidentalisme (*orientalism-occidentalism*) secara bersama.<sup>27</sup> Sebab saat ini, di samping kajian Timur oleh orang Barat (orientalisme), kajian Barat oleh orang Timur (oksidentalisme), kita juga mendapatkan kajian orang Timur terhadap pemikiran orang Barat tentang orang Timur (orientalisme-oksidentalisme). Memang diakui bahwa kajian oksidentalisme hingga kini belum seberkembang kajian orientalisme dan masih membutuhkan upaya-upaya lebih keras dan lebih serius.<sup>28</sup> Dalam

---

ka Al-Kauthar, 2004); Tim Editor Mujahidin, *Kekafiran Berpikir Sekte Paramadina: Dari Debat Publik Fiqih Lintas Agama Majelis Mujahidin Versus Tim Penulis Paramadina* (Jogjakarta: Wihdah Press, 2004); Adian Husaini, *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2009); Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di IAIN* (Jakarta: Pustaka Al-Kauthar, 2005); idem, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kauthar, 2002).

<sup>26</sup> Bisa dibaca, misalnya: Tim Penulis Paramadina, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2003). Fahrudin Faiz, *Universitas Islam Negeri (UIN) Sudah Murtad? Sebuah Refleksi Membendung Emosi* (Klaten: Otorita Press, 2007).

<sup>27</sup> Di antara karya menarik untuk dibaca menyangkut oksidentalisme adalah Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*, terj. M. Najib Buchori, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat* (Jakarta: Paramadina, 2000).

<sup>28</sup> Azyumardi Azra, "Orientalisme, Oksidentalisme dan Kajian Islam Indonesia," Makalah dipresentasikan pada Seminar Nasional "Pengembangan Studi Islam dalam Rangka Menyongsong Millenium III," pada Dies Natalis UIN Sunan Kalijaga. 11-20 Agustus 2000.

prakteknya, kajian satu agama oleh penganut agama yang berbeda telah lama berjalan di sebagian besar kalangan Kristen dan Yahudi (juga sejumlah agama lain) tetapi nampaknya masih dipandang kurang lazim oleh sebagian besar penganut Islam.<sup>29</sup>

## B. LATAR BELAKANG SEJARAH ORIENTALISME

Menurut Bernard Lewis, kajian orientalisme bukanlah suatu kajian yang baru apalagi aneh. Sebab sebelumnya sudah dikenal, misalnya, *Classical Studies of Greece* yang mempelajari warisan penting dari bangsa *Hellas*. Dari sini kemudiandikenal *classicists*, yakni parasarjanayang mengkaji warisan agung tradisi, budaya, dan peradaban Yunani (*the great heritage of Greece civilization*), baik menyangkut bahasa, sejarah, literatur, maupun aspek-aspek lainnya. Pada waktu yang sama juga dikenal istilah *Hellenists*, yakni para ahli yang menekuni bahasa Yunani, *Latinists* adalah mereka yang mengkaji bahasa Latin, dan *Hebraists* adalah para sarjana yang memberi perhatian terhadap bahasa Hebrew. Sebagian dari mereka itu, ada yang kemudian meneruskan dan mengembangkan kajiannya dengan menoleh kepada bahasa-bahasa lain di wilayah Timur-Tengah, di antaranya adalah bahasa Arab. Pada proses awalnya, para sarjana membatasi diri hanya pada satu area, yakni Timur-Tengah. Dalam perkembangannya, mereka kemudian melampaui Timur-Tengah dan terus menuju wilayah-wilayah Timur

---

<sup>29</sup> Seperti disinggung Bernard Lewis dalam karyanya, *What Went Wrong ....*

yang kemudian mencakup Cina, India, Iran, dan Arab, dan para ahlinya dikenal dengan sebutan *Sinologists*, *Indologists*, *Iranists*, dan *Arabists*. *Arabists* adalah mereka yang memberi perhatian serius terhadap bahasa, sejarah, atau budaya dari wilayah dan orang-orang, pemerintahan, dan juga ekonomi dan bisnis di wilayah Arab, termasuk Agama yang paling dominan di kalangan mereka yang menggunakan bahasa Arab, yakni Islam. Dalam konteks itu pula, kemudian kita mengenal apa yang disebut dengan orientalisme yang seringkali dibubungkan dengan agama Islam dan umat Islam. Berdasarkan hasil penelitian Bernard Lewis, hingga masa *Renaissance* dan *Reformation*, yakni satu masa ketika terjadi gelombang terjemahan besar-besaran karya-karya kitab suci (*scriptures*) dan juga karya-karya klasik (*classics*) di Barat, bahasa Arab merupakan bahasa yang paling banyak diterjemahkan di dunia, baik dari segi jumlah buku yang diterjemahkan maupun jumlah bahasa yang menerjemahkan dari karya-karya bahasa Arab.<sup>30</sup>

Dengan kata lain juga bisa ditegaskan bahwa, diawali dengan kajian-kajian kebahasaan dari bahasa-bahasa terkenal pada saat itu, yang telah mentradisi di Barat dan juga kalangan Yahudi dan Kristen itu sendiri, kajian tersebut berlanjut kepada kajian bahasa lainnya, termasuk bahasa Arab. Dari kajian-kajian bahasa Arab inilah para sarjana kemudian mengembangkan lebih jauh menyangkut, misalnya, orang Arab dan Islam, ekonomi, sosial-budaya dan juga

---

<sup>30</sup> Bernard Lewis, "Translation From Arabic," dalam *Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge*, Vol. 124 (1980), 41.

topik-topik dalam kajian Islam seperti al-Qur'an, al-Hadith, teologi, filsafat, hukum, sufi, politik, dan lainnya. Dalam perkembangannya, kajian tersebut juga semakin meluas mencakup Asia Selatan (India, Pakistan, Bangladesh, dan Turki), Asia Tengah dan sebagian Eropa Timur atau bekas wilayah Uni-Soviet, Asia Tenggara (Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam). Bahkan belakangan ini, telah merambah ke dunia Barat (kaum minoritas Muslim di Eropa, Amerika, Australia, New Zealand, dan seterusnya).

Tidak berhenti di situ. Dalam perkembangan selanjutnya, kemudian lahir pusat-pusat studi Islam di sejumlah negara Barat seperti Jerman, Perancis, Inggris, Belanda, Amerika Utara, Australia, dan lainnya. Pusat-pusat studi tersebut juga kemudian dikenal melahirkan kaum orientalis, baik dalam makna pejoratif (dan ini yang relatif banyak) maupun positif atau netral. Sejumlah analisa telah lahir dalam kaitannya dengan studi Islam dan orientalisme di sejumlah negara Barat, baik pada masa awal maupun masa-masa berikutnya.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Di antara karya yang bisa membantu kita mengenal tradisi tersebut dapat dibaca dalam "Seventh Giorgio Levi Della Vide Biennial Conference," diterbitkan dalam Malcolm H. Kerr, ed. *Islamic Studies and Its Problems* (California: Undena Publications, n.d.), terutama tulisan Edmund Burke III dan juga Fazlur Rahman; Azim Nanji, ed. *Mapping Islamic Studies: Geneology, Continuity and Change* (New York: Mouton de Gruyter, 1977), terutama tulisan Muhsin Mahdi, Jacques Waardenburg, dan Mohammed Arkoun; Robert Simon, *Ignaz Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence* (Leiden: E.J. Brill, 1986); Miroslav Krek, "Nabia Abbott's Publication Works: A Geneological Bibliography," *Journal of Near Eastern Studies* 3 (1981), 165-172, di dalamnya terdapat pula "pengantar" penting oleh Muhsin Mahdi tentang peran Nabia Abbott dalam konteks karya-karya studi

Dalam konteks demikian, Islam Indonesia kemudian menjadi salah satu topik kajian yang mendapat perhatian di sejumlah departemen dan perguruan tinggi di Barat yang menawarkan studi Islam. Saat ini, istilah *Indonesianists* sudah semakin meluas digunakan di perguruan tinggi Barat terutama yang menawarkan kajian *Islam in Indonesia*. Barangkali tidak berlebihan, jika dikatakan bahwa *Islam in Indonesia* menjadi kajian tersendiri sebagai akibat lanjut dari program kajian Islam dalam perspektif kawasan di perguruan tinggi Barat yang memandang realitas Islam di manapun di dunia ini sebagai sesuatu yang penting dan menarik untuk dikaji. Sayangnya, walaupun umat Islam Indonesia telah lama bahkan berabad-abad belajar di Timur-Tengah, kajian Islam di Indonesia tidak menjadi bagian penting dalam kurikulum dan silabi kuliah mereka. Barangkali hal ini merupakan pandangan dan ekspresi paling nyata tentang adanya satu anggapan ketidaksetaraan Islam di Indonesia dengan Islam di Timur-Tengah, untuk tidak mengatakan perasaan inferioritas umat Islam Indonesia terhadap umat Islam di Timur-Tengah sekaligus menempatkan Islam Indonesia pada posisi pinggiran (*peripheral*).

Sebagaimana yang lain, orientalisme dalam sejarahnya juga mengalami proses dan perkembangan. Hal ini bermula dari “satu aliran dalam dunia gambar,” “satu kelompok artis,” sebagian besar berasal dari Eropa Barat yang mengunjungi Timur-Tengah dan Afrika Utara dan kemudian mereka

---

Islam; Koningsveld, *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft: The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher* (Leiden: E.J. Brill, 1985).

menceriterakan apa yang mereka lihat dan saksikan selama kunjungannya di wilayah-wilayah yang dilaluinya. Sebagian yang lain memaknai orientalisme sebagai salah satu cabang ilmu pengetahuan yang bermula sejak *Renaissance* dan seterusnya, atau bermula sejak ekspansi keilmuan yang luar biasa di Eropa Barat.

Ada sebagian kalangan yang menegaskan bahwa latar belakang orientalisme mencakup dua hal. *Pertama* adalah alasan ekonomi. Ini bisa digambarkan melalui situasi di Eropa Barat pada sekitar abad ke-16. Pada abad itu, antara lain, terdapat dorongan pada sejumlah Negara Barat untuk ekspansi guna memenuhi kebutuhan sumber alam (*natural resources*) mereka. Ekspansi ke dunia Timur, khususnya Islam dimulai dengan masuknya Perancis ke Mesir di bawah komando Napoleon Bonaparte yang terjadi pada tahun 1875, yang seterusnya semakin meluas ke Negara Muslim lainnya. *Kedua* adalah alasan politik. Nampaknya, upaya dominasi dalam bidang ekonomi sulit untuk sukses tanpa dukungan dominasi dalam bidang politik (juga sosial dan budaya). Bidang politik inilah yang kemudian menjadikan negara-negara Barat berambisi menguasai negara-negara Timur termasuk dunia Islam yang dapat disaksikan hingga abad sekarang ini.<sup>32</sup>

Pemahaman orientalisme yang lebih bernada negatif itulah yang sangat dominan dalam respons Edward W. Said (yang kemudian dikenal sebagai kelompok anti-orientalis)

---

<sup>32</sup> Untuk analisa singkat tentang dominasi Barat tersebut, baca Minhaji, *Sejarah Sosial*, terutama bagian “Pengantar: Pergeseran Peradaban,” xiii-xvi.

terhadap Bernard Lewis (yang dikenal sebagai tokoh kalangan orientalis) yang lebih menekankan pemahaman orientalisme yang positif atau netral. Dari sini bisa dipahami jika saat ini dunia mengenal dualisme Barat dan Timur, yang pada gilirannya melahirkan adanya perbedaan, benturan, bahkan konflik antara keduanya: Barat (yang hingga batas-batas tertentu seringkali disebut Kristen) dengan Timur (yang direpresentasikan oleh Islam, Arab, atau Muslim pada umumnya). Hal demikian tidak jarang melahirkan sikap “*gebyah uyah*” (generalisasi), sehingga tuduhan-tuduhan sekularis dan orientalis tidak hanya dialamatkan kepada mereka yang betul-betul tergolong orientalis, tetapi juga kepada mereka yang pernah belajar di Barat dan/atau mereka yang menjadikan karya-karya Barat sebagai rujukan utama dalam penelitiannya; mereka kemudian disebut sebagai antek-antek Barat yang harus selalu diwaspadai.

### C. TEORI DAN METODOLOGI

Hingga di sini, kita memahami bahwa istilah orientalisme amat penting sekaligus kontroversial. Keadaan demikian bisa dilihat pada munculnya dua kubu yang amat ekstrem. Kubu pertama adalah Bernard Lewis yang dapat dikatakan merepresentasikan pendukung orientalisme, dan kubu kedua adalah Edward W. Said yang bisa disebut merepresentasikan penentang atau kelompok anti-orientalisme. Apakah sekedar kebetulan atau tidak, yang jelas Bernard Lewis dikenal sebagai Yahudi yang mendukung Israel, sedangkan Edward W. Said berasal dari Palestina, suatu negeri yang

sudah bertahun-tahun bermasalah dengan Israel. Kedua kubu ekstrem inilah yang kemudian mewarnai kajian-kajian orientalisme hingga saat ini, bahkan (seperti telah dikemukakan sebelumnya) sarat dengan ideologi. Dalam perjalanan sejarahnya, kedua kubu ini juga melahirkan aliran-aliran atau mazhab-mazhab tersendiri, antara yang satu dengan yang lainnya tidak selalu sama. Di antara topik yang mendominasi kajian orientalisme adalah asal-usul, orisinalitas, atau autentisitas menyangkut Islam dan aspek-aspek penting dalam Islam. Topik-topik demikian terutama dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan: apakah Islam dan ajaran Islam itu memang berasal dari Islam sendiri (atau dari tradisi Arab sendiri) atau sebenarnya dipengaruhi oleh dan berasal dari agama atau tradisi lain? Dan berikut ini merupakan sebagian contoh dari diskusi dan perdebatan (juga kontroversi) menyangkut semua itu.

Patricia Crone bisa dihadapkan dengan W. Montgomery Watt bersama R.B. Serjeant, terutama tentang posisi Makkah pada sejarah awal Islam. Pertanyaannya berkisar pada: apakah pada masa Muhammad, Makkah yang menjadi tempat lahirnya Islam tersebut merupakan kota dagang atau bukan? Pertanyaan ini menjadi menarik dan penting karena berimplikasi pada penyebaran awal Islam ke wilayah di luar Makkah, Hijaz, bahkan ke luar Jazirah Arabia.

W. Montgomery Watt berpendapat bahwa pada masa lahirnya Islam, Makkah merupakan pusat kegiatan ekonomi dan bisnis yang sangat penting. Keadaan ini telah menjadi sarana amat penting dan sentral dalam proses penyebaran Islam. Karena itu, Makkah amat dikenal sebagai kota

dagang.<sup>33</sup> Watt mendasarkan pendapatnya ini pada karya-karya warisan literatur Islam dan Arab yang seringkali disebut dengan kitab kuning (*yellow tom, al-kitab al-shafra*). Pendapat yang telah mengakar kuat dan telah menjadi semacam aksioma di kalangan umat Islam ini menjadi persoalan dengan hadirnya kajian kritis yang dilakukan oleh Patricia Crone.<sup>34</sup> Dengan mengkritisi sumber-sumber yang tersedia, Crone berpendapat bahwa Makkah itu sendiri bukanlah tempat suci (*was not a sanctuary*). Haji berlansung di luar Makkah, dan masing-masing dari pasar-pasar yang terkenal di Arabia (Ukaz, Dzul Majaz, Majannah) berada di luar Makkah. Karena itu, tegas Crone, tidak ada dukungan data yang memadai untuk berkesimpulan bahwa pada masa Muhammad, Makkah merupakan kota dagang. Sebab, pada waktu itu, Makkah tidak menarik bagi para pedagang dan hal ini didukung oleh data, berupa peta perdagangan yang menunjukkan bahwa tidak ada rute atau jalur perdagangan dari atau menuju Makkah. Jika tesis Crone ini diterima, maka muncul pertanyaan menyangkut keyakinan bahwa Islam disebarkan melalui proses dagang. Crone kemudian mencoba menjawabnya dengan mengatakan bahwa kesuksesan Muhammad dalam penyebaran Islam awal tidak terletak pada proses dagang tetapi lebih pada konsep ke-Esaan Tuhan (*tawhid*) yang

---

<sup>33</sup> Di antara karyanya yang membahas hal tersebut: W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953); idem, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956); idem, *Muhammad, Prophet and Statesman* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

<sup>34</sup> Di antara karyanya: *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

amat berbeda dengan konsep-konsep keyakinan keagamaan yang ada pada waktu itu. Sayangnya, kata Iftikhar Zaman, “ketika mengajukan tesisnya, Crone nampak mengabaikan pendekatan akademik dan beralih menjadi seorang ahli polemik (*turns polemicist*). Ia mengemukakan tesisnya dengan secara paksa dengan mengajukan satu kesimpulan yang seolah-olah merupakan satu-satunya cara paling rasional dalam membaca dan memahami sumber-sumber yang tersedia.”<sup>35</sup> Karena itu bisa dipahami, jika “respons keras kalangan orientalis terhadap bukunya, baik secara substansi maupun ekspresinya, sama dengan respons keras umat Islam terhadap karya-karya Goldziher dan Schacht.”<sup>36</sup>

Karena karya Patricia Crone bersifat polemik, maka perdebatan pun segera mengemuka. Namun, bukan Montgomery Watt yang mengkritisi pandangan Patricia Crone, tetapi sejumlah sarjana lain yang segenerasi dengan Patricia Crone, utamanya R.B. Serjeant. Serjeant selalu mengeluarkan catatan-catatan kritis bahkan penolakan terhadap karya-karya yang diterbitkan Crone<sup>37</sup> yang kemudian dijawab dengan tidak kalah kritisnya oleh Crone sendiri. Pada dasarnya, Serjeant berpendapat bahwa sebagian besar (jika tidak semua) pandangan Crone tidak didukung oleh kajian yang cermat terhadap data sejarah yang ada. Kemampuan bahasa Arab Crone, tegas Serjeant, amat tidak

---

<sup>35</sup> Iftikhar Zaman, Resensi terhadap *Meccan Trade and the Rise of Islam* oleh Patricia Crone, *Islamic Studies* 6 (1 Januari 1995), 94.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Lihat misalnya, R.B. Serjeant, Resensi terhadap *Hagarism: The Making of the Islamic World* oleh Patricia Crone dan Michael Cook, *Journal of Royal Asiatic Society* (1978), 76-78.

mendukung karir akademik Crone untuk mengkaji Islam dan Arab. Dalam salah satu komentar kerasnya, Serjeant mengatakan:

Kesimpulan yang bisa dikemukakan setelah membaca karya Dr. Crone adalah: ia nampak seperti mahasiswa S-1 yang cerdik dalam satu debat di kelas, berusaha menang dalam tema yang didiskusikan. Namun sayang, tidak didukung kemampuan untuk menginterpretasi sumber-sumber sejarah secara benar dan juga tidak didukung kemampuan untuk mencermati kebenaran sejarah yang telah ada, dan semua itu dilakukan hanya dalam rangka mendukung argumen dirinya. Karyanya ini akan membuat ia terkenal, sebagaimana memang ia inginkan, tetapi jelas-jelas tidak akan menambah apalagi mengembangkan pengetahuan kita tentang asal-usul Islam.<sup>38</sup>

Kritikan pedas Serjeant ini sudah terlihat sejak mengawali resensinya terhadap karya Patricia Crone tersebut. Pada bagian Pendahuluan, ia menulis:

Bagaimana mungkin seseorang bisa membaca buku ini dengan baik, sebab karya ini ditulis untuk publisitas pengarangnya dengan cara membuat kaget, bahkan shock para ahli studi Islam dengan cara mengemukakan teori-teori aneh tentang pra-Islam di Makkah? Memang nampak terdapat teori baru, namun didasarkan pada miskonsepsi, salah paham tentang sumber-sumber yang digunakan, bahkan pada waktu yang sama didasarkan pada penerjemahan literatur Arab secara salah. Lebih dari itu, dalam karya tersebut nampak sekali arogansi penulisnya. Namun, dengan wajah penerbitan yang baik dan manis melalui Princeton University Press, karya yang bernada menyerang ini secara mudah akan menarik perhatian luas, terutama bagi mereka yang tidak mempunyai pengetahuan memadai tentang Islam dan juga tentang Arab yang menjadi tempat lahirnya Islam.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> R.B. Serjeant, "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconception and Flawed Polemics" *Journal of the American Oriental Society* 110.3 (1990), 472-86.

<sup>39</sup> Ibid.

Dalam resensinya terhadap karya Patricia Crone lainnya,<sup>40</sup> Serjeant semakin mempertegas posisinya. Ia berusaha meyakinkan pembacanya dengan mengatakan “Dr. Crone mengulangi kesalahan dan miskonsepsinya [tentang Islam dan Arab].” Sesuai dengan tesis umum yang dipegangi Crone, hampir semua keyakinan dan ajaran dalam Islam dipengaruhi oleh Yahudi, dan dalam buku ini ia menunjukkan hal tersebut melalui apa yang dikenal dengan perwalian (*mawali*). Dalam hal ini, Serjeant mengkritisnya dengan menjelaskan: “Arab dan Yahudi sama-sama memiliki konsep dan institusi *mawali*, Yahudi memiliki *halif* dan *tabi* yang berasal dari suku Yathrib. *Wala'* asal-usulnya dari Arab sendiri dan bukan hasil tiruan dari tradisi Romawi.”

Seperti dapat diduga, Patricia Crone tidak begitu saja terima kritikan keras dan pedas yang dilancarkan oleh R.B. Serjeant. Melalui satu artikel panjang (*a review article*), Crone menunjukkan dasar-dasar pendapat dan argumen lebih jauh tentang hal-hal yang disajikan dalam karyanya sekaligus berupaya menunjukkan problem pendapat, argumentasi, dan metodologi yang diajukan Serjeant.<sup>41</sup> Crone memulai makalahnya dengan mengatakan bahwa “Serjeant tidak menyukai karya saya” dan menyebutnya bahwa karya tersebut diliputi oleh:

serangan kasar (*diatribe*), polemik yang membingungkan, irrasional, dan tidak logis, terinspirasi oleh prasangka dan kecurigaan mendalam,

---

<sup>40</sup> R.B. Serjeant, Resensi terhadap *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* oleh Patricia Crone, *Journal of Royal Asiatic Society* (1981), 120.

<sup>41</sup> Patricia Crone, “Methodes at Debats: Serjeant and Meccan Trade.” *Arabica* 39 (1992), 216-240.

dimaksudkan untuk menarik perhatian publik, secara sengaja menekankan kesalahan dan sesuatu yang tidak rasional, ditandai oleh kesulitan bahkan kebingungan, tidak hati-hati, tidak genuin, berusaha melakukan asesmen secara kritis, dan lebih banyak lagi.

Terlalu banyak kesalahan pada diri Serjeant dalam memahami hal-hal penting dalam buku saya tersebut. Serjeant, tegas Crone, memahami bahwa ketidakpercayaan saya terhadap sumber-sumber Arab/Islam telah menjadi premis dalam menulis buku *Meccan Trade* tersebut. Padahal, hal tersebut sebenarnya menjadi premis pada buku saya *Hagarism* dan bukan pada buku *Meccan Trade*. Karena itu, “secara akademik saya gagal melihat argumen penolakan Serjeant terhadap kesimpulan-kesimpulan saya menyangkut kritik-sumber (*source-critical conclusions*). Di mata Crone, semua yang Serjeant tulis tidak lebih dari sekedar gambaran umum didukung oleh dokumen yang amat terbatas. Bahkan, tidak terdapat diskusi sama sekali guna memperjelas problem-problem terkait dengan tesis yang ia ajukan.

Posisi atau kubu yang juga saling berhadapan secara ekstrem bisa dilihat pada sosok Joseph Schacht pada satu sisi dan Wael B. Hallaq pada sisi lain, terutama perdebatannya tentang asal-usul hukum Islam dan beberapa aspek penting di dalamnya.<sup>42</sup> Dalam bidang hukum Islam, Schacht dikenal sebagai Maha Guru yang karya-karyanya telah menjadi

---

<sup>42</sup> Untuk diskusi rinci tentang hal tersebut baca Tesis M.A. saya berjudul “Joseph Schacht’s Contribution to the Study of Islamic Law” (McGill University, 1992), dan versi Indonesianya bisa dibaca dalam *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur (Yogyakarta: UII Press, 2001).

semacam “kitab suci” yang harus dibaca oleh siapapun yang menekuni hukum Islam.<sup>43</sup> Tidak sedikit dari hasil penelitiannya yang bersifat kontroversial yang mendorong lahirnya karya-karya baru, baik yang ditulis oleh para pengagum maupun penentangannya. Di antara pandangannya yang mendapat banyak respon adalah asal-muasal dari banyak doktrin yang terdapat dalam hukum Islam. Berbeda dengan karya-karya yang umum di kalangan umat Islam, Schacht berpendapat bahwa hukum Islam lahir bukan pada masa Muhammad, tetapi jauh setelah itu, yakni berasal dari praktek-praktek yang muncul pada masa Umayyah, tetapi seringkali diklaim berasal dari masa Muhammad. Ia juga berpendapat bahwa telah terjadi penutupan terhadap pintu ijtihad (*the closure of the gate of ijtihad, insidad bab al-ijtihad*). Pada dasarnya, pemikiran Schacht ini dilandaskan pada asumsi dasar yang telah dibangun sebelumnya oleh Ignaz Goldziher, yang menyatakan bahwa al-Hadith yang disebut berasal dari Mahammad tersebut, ternyata lahir jauh setelah masa tersebut, atau sekitar 2 abad setelah masa Muhammad.

Tentu saja, pemikiran Joseph Schacht tersebut mendapat tantangan keras (di samping juga pujian) dari sejumlah sarjana hukum Islam yang semasa dan juga yang datang kemudian. Sosok yang amat dikenal menentang pandangan Schacht hingga saat ini adalah Wael B. Hallaq dari Institute of Islamic Studies, McGill University.<sup>44</sup> Ia mengawali

---

<sup>43</sup> Yang dianggap paling penting adalah Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

<sup>44</sup> Untuk pemikiran dan karya-karya Wael B. Hallaq baca Akh. Minhaji, “Kontribusi Dr. Wael B. Hallaq terhadap Kajian Hukum Is-

tantangannya terhadap Schacht ketika menulis disertasi dengan mengambil topik: apakah ijtihad dalam hukum Islam itu pernah ditutup? (*Was the Gate of Ijtihad Closed?*). Karya-karya Hallaq berikutnya selalu diawali dengan penggugatan terhadap tesis Schacht yang sudah beredar luas di kalangan para ahli hukum Islam, atau ahli Islam pada umumnya. Topik-topik, seperti asal-usul hukum Islam, asal-usul madhhab, peran asy-Syafi'i dalam sejarah perkembangan ushul fiqh, fatwa dan mufti, mendapat perhatian serius dan ditulis untuk menolak pemikiran dan argumen yang diajukan Schacht (dan juga pengikutnya). Patricia Crone<sup>45</sup> yang menjadi pengikut setia dan melanjutkan pemikiran Schacht juga tidak luput dari kritikan Hallaq.<sup>46</sup> Sebagaimana Schacht, Crone selalu menekankan pengaruh asing terhadap formulasi hukum Islam, terutama pengaruh yang datang

---

lam,” dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 115-42. Lihat pula M. Hobink, *Two Halves of the Same Truth: Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad* (Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994). Informasi terbaru tentang Prof. Wael B. Hallaq, bisa dibaca dalam Akh. Minhaji, dalam Wael B. Hallaq, *An-caman Paradigma Nation State*, terj. Akh. Minhaji (Yogyakarta: Suka Press, 2015), terutama Bab II.

45 Untuk pemikiran Patricia Crone yang mendapat kririkan pedas dari Wael B. Hallaq, baca Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

46 Baca Wael B. Hallaq, “The Use and Abuse of Evidence: The Questions of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law,” *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), 79-91, dan untuk terjemahan Indonesianya baca Akh. Minhaji, “Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah: Problem tentang Pengaruh Hukum Propinsi dan Hukum Romawi terhadap Masa Awal Sejarah Pertumbuhan Hukum Islam,” dalam *Ke Arah Fiqh Indonesia*, ed. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fak. Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), 33-70.

dari Yahudi. Pemikiran demikian kemudian lebih diperjelas oleh Judith Romney Wegner dengan mengatakan bahwa empat sumber hukum Islam yang telah menjadi pandangan dasar kalangan umat Islam jelas-jelas merupakan tiruan dan penjiplakan terhadap pemikiran sumber hukum yang terdapat dalam ajaran Yahudi.<sup>47</sup> Tantangan Hallaq terhadap Schacht dan para pengikut setianya semakin jelas dalam tulisannya yang diberi judul: “The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse.”<sup>48</sup> Hallaq menempatkan semua mereka sebagai orientalis yang terkait erat dengan kolonialisme. Dalam bahasa Hallaq sendiri: “...sebagai suatu organ kolonialisme, Orientalisme memandang penting untuk meminimalisir kepentingan praktis hukum Islam, dan dengan secara sistematis mereka berargumen bahwa ajaran/doktrin hukum Islam tidak pernah secara penuh terlaksana, kecuali menyangkut masalah strategis seperti hukum keluarga.” Pada bagian lain, ia juga menulis: “Orientalis pada masa awal tidak ada bedanya dengan pemikiran yang secara populer berkembang saat ini di Amerika, yakni memandang Muslim sebagai terbelakang (*backward*) dan kejam (*savage*) yang, agar sesuai dengan dunia dan sejarah ‘kita’, harus dipaksa menyesuaikan dengan budaya Barat yang bebas dan modern.”

---

47 Judith Romney Wegner, “Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts,” *The American Journal of Legal History* 26 (1982), 25-71. Baca pula idem, “The Status of Women in Jewish and Islamic Marriage and Divorce Law,” *Harvard Women’s Law Journal* 5 (1982), 1-33.

48 Saya mendapat kopi aslinya makalah tersebut dari Hallaq sebelum dipublikasi.

Singkat kata, saat ini adalah tidak mungkin mengkaji hukum Islam tanpa membaca karya-karya Wael B. Hallaq dan tidak akan bisa memahami karya Hallaq secara komprehensif tanpa membaca karya-karya Joseph Schacht. Tetapi yang juga tidak kalah penting adalah, tidak mungkin memahami perdebatan keduanya tanpa modal memadai tentang dialog dan perdebatan tentang Arab, Islam, dan ajaran Islam yang berkembang dalam tradisi perguruan tinggi di Barat, dan itulah yang disebut dengan orientalisme (bersama oksidentalisme).<sup>49</sup>

Sejarah menunjukkan bahwa kajian akademik terhadap agama Yahudi dan Kristen telah menempatkan kitab suci sebagai salah satu prioritas. Pengalaman demikian juga kemudian terlihat ketika Islam menjadi kajian di perguruan tinggi Barat. Dengan demikian, al-Qur'an (dan juga al-Hadith) menjadi salah satu topik kajian utama. W. Montgomery Watt dan Richard Bell termasuk yang memberi perhatian terhadap orisinalitas dan aspek-aspek penting dalam al-Qur'an, dan secara umum pandangannya dinilai tidak terlalu berbeda dengan yang berkembang di kalangan umat Islam.<sup>50</sup> Hal demikian amat berbeda jika kita sampai pada sosok John Wansbrough<sup>51</sup> dan murid setianya

---

<sup>49</sup> Ilustrasi lain bisa dikatakan bahwa tidak mungkin memahami kandungan karya Fazlur Rahman (misalnya karyanya yang berjudul *Islam*) tanpa memiliki modal memadai tentang perdebatan Islam dan ajaran Islam di kalangan para orientalis. Sebab buku tersebut sebagian besar kandungannya merupakan refleksi penulisnya dalam merespons persoalan-persoalan krusial yang muncul di kalangan para orientalis.

<sup>50</sup> W. Montgomery Watt, *Bell' Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970).

<sup>51</sup> Dua karyanya yang dipandang krusial adalah: John Wansbrough,

Andrew Rippin.<sup>52</sup> Pandangan keduanya seringkali mendapat tantangan bukan hanya dari kalangan umat Islam tetapi juga dari kalangan Orientalis sendiri di Barat. Lagi-lagi R.B. Serjeant menempati posisi penting dalam hal ini. Karya Wansbrough dikritik pedas oleh Serjeant karena dipandang sangat ahistoris.<sup>53</sup> Charles J. Adams, seorang Profesor dari Institute of Islamic Studies-McGill University juga menolak sejumlah asumsi dasar yang dibangun oleh Wansbrough. Pandangan Wansbrough yang mendapat tantangan keras, terutama menyangkut asal-usul kandungan al-Qur'an. Melalui penelitian dan kajian yang ia tekuni, Wansbrough berkesimpulan bahwa ajaran Yahudi amat mempengaruhi

---

*Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977); idem, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978). Barangkali mengingat begitu pentingnya posisi John Wansbrough dalam studi Islam maka jurnal *Method & Theory in the Study of Religion* menerbitkan topik khusus: "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam," Volume 9-1 (1977) dengan menampilkan para penulis yang mendukung atau yang amat kritis terhadap pemikiran Wansbrough.

<sup>52</sup> Ekspresi teori dan metodologi yang digunakan oleh Andrew Rippin bisa dibaca dalam karyanya: Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Belief and Practices, Volume 1: The Formative Period* (London: Routledge, 1990); idem, *Muslims: Their Religious Belief and Practices, Volume 2: The Contemporary Period* (London: Routledge, 1993). Lihat pula Andrew Rippin, "Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 151-163; idem, "Qur'anic Studies, part IV: Some Methodological Notes," topik khusus dalam jurnal *Method & Theory in the Study of Religions*, 39-46.

<sup>53</sup> Lihat misalnya, R.B. Serjeant, Resensi terhadap *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* oleh John Wansbrough, *Journal of Royal Asiatic Society* (1978), 76-78.

ajaran al-Qur'an. Barangkali tidak heran untuk dikatakan bahwa banyak persamaan antara kandungan al-Quran dengan kandungan ajaran yang terdapat dalam Agama Yahudi paling tidak karena keduanya merupakan agama yang datang dari Tuhan yang sama dan juga diturunkan di tempat yang sama. Tetapi, pemahaman bahwa Islam hanya meminjam, meniru, mengkopi, dan berhutang budi pada hal-hal yang terdapat dalam ajaran Yahudi tidak semua sarjana sependapat. Charles J. Adams<sup>54</sup> tergolong yang amat kritis tentang hal ini. Ia mengatakan, misalnya, memahami pemikiran Wansbrough tentang al-Qur'an harus pula menyadari bahwa kita berhadapan dengan konstruksi-konstruksi teoretis yang secara radikal berbeda dengan yang lazim diterima kalangan pengkaji Islam (*theoretical constructions that go radically against the received wisdom in Islamic studies*). Wansbrough meyakini bahwa al-Qur'an yang kita miliki sekarang ini melalui proses yang amat panjang, dan selama proses tersebut berbagai faktor telah ikut mempengaruhi, tetapi pengaruh paling kuat dan dalam datang dari keyakinan, ajaran, dan sekaligus tradisi Yahudi. Di mata Wansbrough, Yahudi begitu kuat mempengaruhi Islam, dan sebegitu kuatnya sehingga bagi Wansbrough Islam tidak lebih dari Yahudi dalam bentuk yang berbeda. Dalam keadaan demikian, maka Islam sebenarnya hanya "agama tiruan" yang tidak memiliki karakteristik khusus dan tersendiri. Di sini letak permasalahannya, tegas Adams, dan semua ini sangat berbeda dengan keyakinan

---

<sup>54</sup> Charles J. Adams, "Reflections on the Work of John Wansbrough," dalam topik khusus dalam jurnal *Method & Theory in the Study of Religions*, 75-90.

yang berkembang dalam tradisi Islam sekaligus sangat menyakitkan bagi umat Islam. Bahwa Islam dipengaruhi keyakinan dan ajaran-ajaran Yahudi (juga ajaran Kristen) itu benar. Tetapi jika kita mencermati *ethos* (moral, ide, keyakinan) masing-masing dari tiga agama, maka perbedaan jelas sekali nampak. Jika menggunakan ungkapan Bilal Sambur tentang Wansbrough, maka bisa dikatakan bahwa bagi sejumlah orientalis, “al-Qur’an dipahami sebagai hasil konstruksi yang menggambarkan kondisi-kondisi Arabia pada abad ke-7. Wahyu tidak dipandang sebagai fenomena suci, tetapi tidak lebih sebagai bentuk inspirasi manusia yang berhubungan erat dengan perkembangan manusia itu sendiri. Dengan kata lain, manusia dipandang sebagai pembangun Islam, pengarang kitab suci, sekaligus sebagai pencipta pengalaman-pengalaman keagamaannya.”<sup>55</sup>

Bernard Lewis juga tidak jarang diposisikan sama dengan John Wansbrough terutama ketika menempatkan Yahudi sebagai unsur penting dalam sejarah Islam. Lewis seringkali dipandang kurang fair dan kurang obyektif dalam melihat persoalan yang ada. Pandangan-pandangannya seringkali dinilai justru mendorong konflik antara Islam dengan Barat. Karya terakhir Lewis berupa *What Went Wrong* dan juga *The Crisis of Islam* mempertegas pandangannya tentang inferioritas Islam terhadap Barat. Hal demikian sangat berbeda bahkan bertentangan dengan sosok John L. Esposito, yang pandangannya dinilai bersimpati terhadap Islam dan umat Islam. Dalam konteks hubungan Islam

---

<sup>55</sup> Bilal Sambur, “The Insider/Outsider Problem in the Study of Islam,” *Islamic Quarterly* 46 no. 1 (2002), 101.

dan Barat, misalnya, Esposito menulis *The Islamic Threat: Myth or Reality?*<sup>56</sup> Dalam karyanya ini, ia menunjukkan pentingnya kalangan Barat untuk membaca sejarah Islam secara lebih proporsional dan menempatkan Islam bukan sebagai musuh, tetapi sebagaimana lainnya yang secara potensial bisa melahirkan hal-hal yang baik dan juga yang tidak baik. Bagi Esposito, betapa banyak kalangan Barat telah salah paham tentang Islam dan gerakan revivalisme dalam Islam dengan melahirkan *stereotypes* yang tidak perlu. Tidak sedikit para sarjana dalam kajian Islam, seperti nampak antara lain pada diri Bernard Lewis yang menerapkan pemahaman tentang fundamentalisme berdasarkan ajaran Kristen, yang kemudian diterapkan begitu saja terhadap Islam. Menurut Antony T. Sullivan, kajian Esposito ini akan membuat *shock* Bernard Lewis, karena dikaitkan dengan Patrick Buchanan yang dikenal amat kritis terhadap Islam.<sup>57</sup>

John L. Esposito menggambarkan bahwa: “menurut sejumlah komentator Barat, Islam dan Barat selalu dalam ketegangan (*According to many Western commentators, Islam and the West are on a collision course*).” Sosok Patrick Buchanan dipandang Esposito sebagai salah seorang representasi dari para komentator tersebut. Esposito mengutip pandangan Buchanan ketika mengatakan: “Selama satu millennium, perjuangan menuju tujuan akhir umat manusia terjadi antara Kristen dan Islam; pada abad ke-21,

---

<sup>56</sup> (Oxford: Oxford University Press, 1992). Baca pula, John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

<sup>57</sup> Antony T. Sullivan, Resensi terhadap *The Islamic Threat: Myth or Reality?* oleh John L. Esposito, *Arab Studies Quarterly* 15 (1993), 130-133.

hal ini bisa terjadi lagi. Sebab, sebagaimana kaum Syi'ah telah memermalukan kita, kolega seagamanya juga sedang tumpah ruah di Negara-negara Barat.” Tidak berhenti di situ. Esposito juga menempatkan Bernard Lewis sebagai “penerus” Buchanan, terutama ketika Lewis mengatakan: “Pertarungan antara Islam dan Barat telah berlangsung 14 abad. Selama itu pula telah terjadi secara terus-menerus serangan dan juga serangan balik, jihad dan perang salib, penaklukan dan penaklukan kembali.”<sup>58</sup> Atas dasar ini semua, maka bisa dipahami, jika tidak seperti karya-karya Bernard Lewis, karya-karya John L. Esposito selalu mendapat respons hangat dan positif dari kalangan umat Islam, termasuk di Indonesia.

Sebagai sumber pokok setelah al-Qur'an, al-Hadith juga tidak lepas dari sorotan kalangan orientalis. Orang pertama yang mempersoalkan autentisitas al-Hadith adalah Ignaz Goldziher.<sup>59</sup> Tetapi, Joseph Schacht-lah yang dipandang mengelaborasi secara jelas dan rinci tentang problem autentisitas al-Hadith dimaksud.<sup>60</sup> Mereka berdua

---

<sup>58</sup> Esposito, *Myth or Reality?* 175, 177. Untuk pandangan Bernard Lewis, baca artikelnya, “Roots of Muslim Rage,” *Atlantic Monthly* 226: 2 (September 1990), 47, 51; dan untuk Patrick Buchanan, baca artikelnya, “Rising Islam May Overwhelm the West,” *New Hampshire Sunday News* (20 Agustus 1989).

<sup>59</sup> Pada dasarnya, karya penting terkait dengan al-Hadith adalah *Muhammedanische Studien*, 2 Vols. Baca pula Robert Simon, *Ignaz Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence* (Leiden: E.J. Brill, 1986).

<sup>60</sup> Baca Tesis Minhaji, “Joseph Schacht’s Contribution, dan *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur.

Yang dianggap paling penting adalah Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

kemudian mendapat pengikut yang banyak. Di antara yang amat dikenal adalah G.W.H. Juynboll dari Leiden/Utrecht University, Belanda. Hampir semua karya Juynboll berusaha membuktikan bahwa al-Hadith yang diyakini sebagian besar umat Islam berasal dari Muhammad ternyata tidak benar. Sebagian besar al-Hadith yang telah diteliti, tegas Juynboll, tidak berasal dari masa Muhammad, tetapi jauh setelah itu, yakni sekitar akhir abad ke-2 H/8 M atau awal abad ke-3 H/9 M. Kenyataannya, pandangan Juynboll (juga orang lain yang senada) tidak diterima oleh semua sarjana di perguruan tinggi Barat. Muhammad Musthafa Azami yang menulis Disertasi di Cambridge University secara tegas menolak dan menunjukkan kelemahan, bahkan fatalnya argumen yang diajukan oleh para penentang al-Hadith sebagai berasal dari masa Muhammad tersebut.<sup>61</sup> Nabia Abbot<sup>62</sup> dan juga Fazlur Rahman<sup>63</sup> dari Chicago University telah berusaha

---

<sup>61</sup> M. Musthafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammafian Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University Press, 1985); idem, *Studies in Early Hadith Literature* (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1968).

<sup>62</sup> Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, 2 vol. (Chicago: University of Chicago Press, 1957). Untuk kehidupan dan karya-karya Nabia Abbott, baca Muhsin Mahdi, "Foreword," dan juga Maroslav Krek, "Nabia Abbott's Published Works: A Chronological Bibliography," *Journal of Near Eastern Studies* 40 No. 3 (1981), 163-172.

<sup>63</sup> Baca terutama Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965). Baca pula idem, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona, 1985), 189-202.; idem, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970); idem, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); idem, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative," *International Journal of Middle East Studies* 1 (1970), 317-32.

menunjukkan kesalahan-kesalahan mendasar dari kalangan yang beranggapan bahwa al-Hadith tidak berasal dari masa Muhammad. Sebagian besar karya-karya al-Hadith yang berasal dari Jerman pun juga sejalan dan mempertegas hasil penelitian dan kajian yang dilakukan Azami, Abbott, dan juga Rahman.

Belajar dari pengalaman polemik orientalisme antara Bernard Lewis dengan Edward W. Said, dan juga contoh-contoh lain seperti telah digambarkan di atas, maka secara teori dan metodologi, orientalisme menarik untuk dicermati. Ternyata bias masih nampak sangat dominan pada sebagian Orientalis.<sup>64</sup> Bilal Sambur menunjukkan keluhan umat Islam sebagai berikut: "Saat ini, umat Islam mengeluh karena para peneliti Barat [Orientalis] menunjukkan sikap positif dan persahabatan yang dalam terhadap agama Buddha, Hindu, agama-agama klasik Afrika, dan juga konfusianisme, tetapi pada waktu yang sama mereka sangat bermusuhan dan kasar terhadap Islam."<sup>65</sup> Lewis, yang penganut Yahudi dan juga disebut seringkali mempengaruhi kebijakan Amerika Serikat dalam konflik Israel-Palestina, dan juga Said yang Arab-Kristen sekaligus orang Palestina, tidak bisa menyembunyikan bias yang mendera dalam dirinya. Debat antara keduanya seperti telah dikemukakan sebelumnya

---

<sup>64</sup> Diskusi menarik tentang bias bisa dibaca antara lain pada: Russell T. McCutcheon, ed. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (London: Cassell, 1999). Untuk yang khusus terkait dengan studi Islam, baca Sambur, "The Insider/Outsider Problem in the Study of Islam," 95-106, dan lihat pula Richard C. Martin, ed. *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), terutama Bagian V Bab 11 dan 12.

<sup>65</sup> Sambur, "Insider/Outsider Problem in the Study of Islam," 97.

mempertegas semua ini. Tidak jarang kita jumpai bahwa keduanya mengemukakan (memilih?) data yang bisa mendukung tesis masing-masing. Dan walaupun ada data yang sama, mereka berdua membacanya secara berbeda. Nampak jelas bahwa pada diri keduanya telah terdapat teori-teori yang telah mengarahkannya dan kemudian ditopang dengan metode yang mendukung pandangannya masing-masing. Jika menggunakan istilah yang dikemukakan oleh J. Koren dan Y.D. Nevo,<sup>66</sup> keduanya telah terjebak pada pola *traditionalist and revisionist approaches*. Pendekatan *traditionalist* (antara lain) menyatakan:

Literatur Islam, yang berasal dari pertengahan abad kedua/kedelapan dan seterusnya, betul-betul telah merefleksikan fakta sejarah Islam masa lalu, baik menyangkut Arab pra-Islam, kelahiran Islam, dan penaklukan Islam. Karena itu, seseorang bisa merekonstruksi fakta sejarah secara valid, misalnya, tentang masyarakat jahiliyah di Hijaz, kelahiran Islam, biografi Nabi Muhammad, penaklukan Islam terhadap wilayah Timur-Dekat, dan perkembangan berikutnya tentang negara Islam. Semua itu cukup didasarkan pada sumber atau literatur Islam tersebut.<sup>67</sup>

Sedangkan pendekatan revisionis (antara lain) menegaskan:

Sumber tertulis, apapun dan bagaimanapun bentuknya, tidak bisa menggambarkan apa yang benar-benar telah terjadi, tetapi sebatas menjelaskan apa yang telah terjadi menurut penulisnya, atau apa yang penulis inginkan tentang sesuatu yang telah terjadi, atau apa yang diinginkan, agar orang lain yakin bahwa sesuatu telah terjadi. Karena itu, sebelum mencoba memahami historisitas suatu peristiwa dalam dokumen tertulis harus dipahami terlebih dahulu tentang pengetahuan

---

<sup>66</sup> J. Koren dan Y.D. Nevo. "Methodological Approaches to Islamic Studies." *Der Islam* 08 (1991), 87-107.

<sup>67</sup> *Ibid.*

dan sekaligus keinginan penulis dokumen tersebut. Inilah problem mendasar terkait dengan dokumen tertulis, dan di luar studi Arab dan Islam, hal tersebut telah melahirkan literatur yang membahas tentang metodologi penelitian sejarah.<sup>68</sup>

Mungkin yang amat krusial dari semua problem dan kontroversi dalam studi Islam termasuk yang dilakukan oleh para orientalis dan yang anti-orientalis terletak pada data sejarah atau sumber (*source-sources, masdar-mashadir*) yang digunakan. Sejarah menunjukkan bahwa sebagian besar, jika tidak semua, sumber-sumber tertulis yang menjadi bahan penulisan sejarah Islam berasal dari akhir abad ke-2/8 M atau awal abad ke-3/9 M. Dengan demikian, sumber-sumber tertulis ini merupakan karya-karya yang ditulis sekitar satu atau dua abad setelah peristiwa-peristiwa sejarah itu sendiri terjadi. Dalam sejarah Islam hal ini seringkali disebut dengan masa pembukuan atau kodifikasi (*'ashrud-tadwin*), yakni satu masa penulisan sekaligus sistematisasi terhadap segala hal yang terdapat dalam Islam, seperti *fiqh* dan *ushul fiqh*, *'ulum al-qur'an* dan *tafsir*, *'ulum al-hadith* dan *mushthalah al-hadith*, *'ilm al-kalam*, *'ilm al-falsafah*, *'ilm al-lughah*, *sufi*, *tarikh* dan lain sebagainya. Tentu saja, hal demikian amat krusial dalam penulisan sejarah, dan karenanya bisa dipahami, jika sebagian orientalis kemudian mempersoalkan secara serius tentang validitas data sejarah yang berasal dari warisan Islam yang berbahasa Arab. Patrick Buchanan, John Wansbrough, Andrew Rippin, Patricia Crone, Michael Cook, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Bernard Lewis adalah tergolong

---

<sup>68</sup> Ibid.

yang amat kritis dalam hal sumber-sumber tertulis yang berasal dari warisan Islam/Arab ini.

Patricia Crone dan Michael Cook merupakan generasi yang tergolong belakangan yang secara sungguh-sungguh menjelaskan tentang problem dan kontroversi sekaligus validitas sumber-sumber warisan Arab/Islam. Pada bagian awal karyanya yang berjudul *Hagarism*, keduanya secara tegas dan jelas menempatkan posisi dan sikapnya dalam memperlakukan sumber-sumber tertulis yang berasal dari warisan Arab/Islam. Keduanya, misalnya, menyatakan:

Dalam upaya menjelaskan sejarah awal Islam, kami mengadopsi pendekatan yang amat berbeda dari pendekatan konvensional yang telah digunakan selama ini.... Yakni mendasarkan kajian-kajian yang ada pada sejumlah literatur yang ditulis oleh non-Muslim pada masa awal Islam yang selama ini justru diabaikan.... Pandangan-pandangan yang telah kami sampaikan menyangkut asal-usul Islam merupakan sesuatu yang secara jelas tidak akan diterima oleh penganut Islam.... Ini [*Hagarism*] adalah buku yang ditulis oleh orang kafir untuk orang kafir (*This is a book written by infidels for infidels*).<sup>69</sup>

Michael Cook mengelaborasi lebih jauh melalui karya mungilnya, *Muhammad*, dengan menunjukkan problematika dan kontroversi sekaligus validitas sumber-sumber tersebut.<sup>70</sup> Di dalamnya antara lain dinyatakan bahwa:

...para pengumpul bahan sejarah tersebut mengutip perkataan-perkataan orang dan bukan buku, dan apakah orang-orang tersebut menulis tentang apa yang telah diceritakan, semuanya tidak jelas....

---

<sup>69</sup> Patricia Crone dan Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), vii-viii.

<sup>70</sup> Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Dua pertanyaan mendasar kemudian lahir. Pertama, sejauh mana ketersambungan dari para pemberi informasi [rawi, isnad, sanad] bisa dipercaya? Kedua, dapatkah kita meyakini bahwa para pemberi informasi itu merupakan para penulis buku [atau hanya berceritera secara lisan]?

Michael Cook kemudian mengambil contoh konkret berupa kapan ayah Muhammad (Abdullah) wafat dan berapa usia Muhammad pada waktu itu? Ternyata sumber-sumber tertulis warisan Arab/Islam saling bertentangan, tegas Cook. Sebagian mengatakan bahwa Abdullah wafat ketika Muhammad masih dalam bentuk janin, sebagian lain menyatakan bahwa Abdullah wafat ketika Muhammad dalam kandungan ibunya, sedangkan sebagian yang lain mengatakan bahwa Abdullah wafat ketika Muhammad berusia 28 bulan. Tentu saja, amat sulit menarik kesimpulan yang pas dari informasi yang saling bertentangan. Kesimpulan yang mungkin bisa ditarik adalah: para sarjana pada separuh awal abad ke-8 sepakat bahwa Abdullah telah meninggal ketika Muhammad masih muda belia dalam status anak yatim. Sedangkan informasi detail maka “*God knew best* (hanya Allah yang Maha Tahu).” Dari informasi demikian, juga ditambah informasi-informasi lainnya, Cook kemudian mengatakan: “...jika pengetahuan tentang kehidupan Muhammad disampaikan secara lisan satu abad sebelum hal tersebut dinarasikan dalam bentuk tulisan, maka patut dikatakan bahwa informasi tersebut telah mengalami perubahan amat signifikan dalam prosesnya.”

Sekali lagi, R.B. Serjeant tidak kalah sengitnya dalam merespons balik teori dan metodologi yang digunakan Patricia Crone dan Michael Cook.

Buku Hagarism,” tegas Serjeant, “secara terang-terangan bukan sekedar bersifat anti Islam, tetapi juga anti Arab.... Kenapa sumber-sumber yang berasal dari Syria (yang juga sudah dikenal oleh para sejarawan Islam) yang kandungannya dikenal sangat memusuhi Islam dipandang lebih bisa dipercaya ketimbang sumber-sumber Arab....? ‘Hagarism’ hanya eksis dalam imaginasi para pengarangnya dan juga merupakan pemahaman yang salah terhadap teks-teks yang tersedia.<sup>71</sup>

Memang harus diakui bahwa paling tidak, selama satu abad lebih pada masa awal Islam tidak terdapat bahan tertulis, dan hampir semua peristiwa sejarah terekam melalui ingatan yang ditransfer melalui proses lisan dan bukan tulisan. Ini memang fakta sejarah yang harus diterima, dan karenanya bisa dipahami jika ada yang mempersoalkan validitasnya. Tetapi mengambil kesimpulan bahwa semua data sejarah tersebut sulit, atau bahkan tidak bisa dipercaya, tentu merupakan persoalan yang juga tidak kalah problematisnya, sebagaimana problematisnya jika kita mengambil semua data sejarah secara *taken for granted*. Di sini menjadi menarik, ketika seorang sejarawan dalam studi Islam Hugh Kennedy, setelah membaca karya Patricia Crone, berkomentar: “Untuk menggambarkan tentang kontradiksi-kontradiksi yang terdapat dalam sumber-sumber sejarah Islam tersebut tentu amat berguna. Tetapi menarik kesimpulan dari kenyataan tersebut bahwa kita tidak bisa sama sekali mempercayai sumber-sumber yang saling berbeda, justru akan membawa kita kepada paham nihilisme sejarah (*historical nihilism*) yang secara esensial

---

<sup>71</sup> R.B. Serjeant, Resensi terhadap *Hagarism: The Making of the Islamic World* oleh Patricia Crone dan Michael Cook, *Journal of Royal Asiatic Society* (1978), 78.

tidak produktif.”<sup>72</sup> Catatan Hugh Kennedy ini mengingatkan kita kepada komentar Oleg Grabar (seperti telah disajikan sebelumnya) yang mencoba mendeskripsikan persoalan yang ada secara obyektif akademik, tanpa terperosok ke dalam salah satu kutub ekstrem. Oleg Grabar mengingatkan kita tentang problem yang terdapat dalam kajian sejarah yang menuntut kejelian sekaligus kehati-hatian. Dalam sejarah, seorang sejarawan dituntut memahami secara benar tentang: hubungan masa lalu dengan masa sekarang, dan hal ini penting dalam rangka menyongsong masa depan. Dari sini kita juga bisa memahami, bahwa tidak sedikit para pengkaji Islam yang menekuni kajian Islam masa klasik dan tengah kemudian melompat memahami dan menjelaskan Islam masa kini. Sebaliknya juga tidak sedikit yang memahami Islam masa kini, kemudian melompat untuk memahami dan menjelaskan Islam masa lalu. Yang dibutuhkan dalam kajian Islam adalah memiliki latar-belakang keilmuan memadai tentang Islam masa lalu, dan juga Islam masa kini, kemudian mencoba menghubungkan keduanya, dengan tujuan akhir adalah kepentingan umat Islam (atau umat manusia pada umumnya) masa kini sekaligus dalam rangka menyambut masa mendatang. Itulah tugas inti para sejarawan dalam kajian Islam.<sup>73</sup> Yang demikian itu hanya dan hanya lahir dari mereka yang memiliki latar belakang studi Islam yang memadai, dan bukan dari para sarjana yang menekuni disiplin lain.

---

<sup>72</sup> Hugh Kennedy, Resensi terhadap *Meccan Trade and the Rise of Islam* oleh Patricia Crone, *MESA Bulletin* no. 22 (1988), 54.55.

<sup>73</sup> Untuk diskusi persoalan sejarah tersebut, terutama dalam kaitannya dengan Islam, baca Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam*.



## BAB VI

### PENUTUP MEMPERTEGUH TITIK TEMU (COMMON PLATFORM, KALIMATUN SAWA')

Persamaan, perbedaan, dan pertentangan telah menghiasi kajian orientalisme; bahkan tidak jarang, hal tersebut memicu debat (kusir?) sejumlah akademisi, sehingga menempatkan orientalisme (juga oksidentalisme) sebagai kajian menarik tapi sekaligus kontroversial. Mereka yang mengkaji secara akademik dan obyektif selalu mencoba untuk menekankan persamaan-persamaan ketimbang perbedaan, apalagi pertentangan. Titik temu (*common platform, kalimatun sawa'*) selalu menjadi perhatian utama dan pertama dan selalu mewarnai kajian-kajian yang dilakukan. Pada waktu yang sama, mereka mencoba memahami perbedaan apalagi pertentangan yang ada dengan mengkritisi prinsip-prinsip, faktor-faktor, dan latar-

belakang dari semua itu. Harus diakui bahwa hal demikian memang tidak mudah tetapi bukan sesuatu yang tidak mungkin. Dengan selalu memperbarui keyakinan bahwa agama diturunkan untuk kebaikan dan kedamaian umat manusia, maka semuanya bukanlah satu hal yang mustahil untuk dilakukan. Pentingnya etika global (*global ethic*) yang semakin sering digaungkan saat ini bisa menginspirasi banyak kalangan untuk membantu menuju tujuan yang mulia.

Dalam konteks itu, Muhammad Arkoun pernah mengatakan bahwa agama telah gagal membawa misi kedamaian. Kegagalan ini telah mendorong lahirnya konsep sekularisme yang dipandang akan mampu mengganti posisi agama yang telah gagal itu. Sayangnya, tegas Arkoun, dalam perjalanannya sekularisme juga gagal, sebagaimana gagalnya agama. Kegagalan agama dan sekularisme ini terjadi, karena lahirnya pemikiran dikotomis yang melahirkan *gap* antara agama dan sekularisme. Sementara agama hanya dibatasi pada persoalan spiritual dan akhirat, sedangkan sekularisme hanya berkuat dengan masalah lahir dan keduniaan. Untuk mengatasi hal demikian tegas Arkoun, diperlukan suatu paradigma yang, menghilangkan pandangan dikotomis tersebut, bahkan bergerak melampaui agama dan sekularisme (*beyond the dichotomy of religion and secularism*) yang dipahami selama ini. Semua ini membutuhkan *global world, global view, global value*, atau seperti yang sering disebut dengan etika global (*global ethic*).<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Muhammed Arkoun, "Locating Civil Society in Islamic Con-

Etika global telah hadir di depan mata kita. Suka atau tidak, hal ini menuntut perhatian banyak kalangan, termasuk mereka yang menekuni kajian-kajian agama seperti Islam (juga agama-agama lain). Etika global menuntut sejumlah hal prinsip. *Pertama*, misalnya pentingnya aturan-aturan mulia (*the golden rules*) atau yang lebih dikenal dengan etika timbal-balik (*ethic of reciprocity*). Dari prinsip ini, kemudian diharapkan lahir suatu sikap adil berupa: “Berbuatlah kepada orang lain, sebagaimana Anda ingin orang lain berbuat kepada Anda. Jangan berbuat kepada orang lain, sebagaimana Anda tidak ingin orang lain berbuat kepada Anda.” Prinsip *kedua* pentingnya dasar-dasar kemanusiaan atau humanisme, yakni suatu prinsip yang menempatkan kepentingan kemanusiaan pada posisi yang sentral. Tetapi, kita perlu hati-hati dalam hal ini, agar tidak terjebak pada upaya penempatan kemanusiaan lebih dari yang seharusnya. Albert Camus telah mengingatkan kita dengan mengatakan:

Manusia-manusia pemberontak di zaman modern ini telah meletakkan humanitas di atas Tuhan. Lebih ekstrem lagi, mereka ingin agar humanitas menggantikan Tuhan. Maka, sekarang hanya humanitas yang boleh mengontrol tujuan akhir manusia. Jadi, saatnyalah bahwa theodicy harus diganti dengan anthropodicy. Dan, tersimpan dalam proses ini keyakinan bahwa dunia lama diganti dengan dunia baru, ketidakadilan diganti dengan keadilan, dan nilai-nilai Tuhan yang terbukti tidak adil itu diganti dengan nilai-nilai manusia yang adil.<sup>75</sup>

---

texts,” dalam *Civil Society in the Muslim World Contemporary Perspectives*, ed. Aryn B. Sajoo (London: I.B. Tauris Publishers, 2002), 35-60.

<sup>75</sup> *The Rebel*, dikutip Sindhunata, *Kompas* 14-5-'13.

### Dalam bahasa Irianto Widisuseno:

Perkembangan ilmu pengetahuan yang mengarah ke spesialisasi ilmu disertai temuan-temuan teknologinya berdampak besar. Profil peta perkembangan ilmu pengetahuan menghadirkan sekat-sekat, bahkan keberadaan cabang-cabang ilmu dengan spesifikasinya menunjukkan kecenderungan disintegrasi keilmuan. Spesialisasi keilmuan yang didukung teknologi di bidangnya dan mempercepat ilmu pengetahuan mencapai otonominya membuat setiap ilmu dengan kaidah dan teknologinya merasa eksis dan mampu berkembang sendiri tanpa perlu intervensi kaidah-kaidah di luar ilmunya, termasuk kaidah etika, moral, dan agama.<sup>76</sup>

Secara kategoris, Syed Farid Alatas menunjuk umat Islam dengan mengatakan:

Umat Islam terlalu berkiblat pada ilmu sosial Barat.... Padahal ilmu sosial Barat sendiri memiliki sejumlah cacat bawaan yang sulit dimaklumi hingga kini. Ia merupakan konstruksi pengetahuan sarat penghakiman bahwa Asia dan peradaban non-Barat lainnya adalah dalil keterbelakangan umat manusia. Beberapa konsep kunci dalam ilmu sosial Barat sungguh tak memadai untuk diterapkan di Asia. Misalnya konsep 'religion' yang di Barat berepistemologi dikotomik antara dimensi sakral dan profan. Ada darah kolonialisme yang mengalir basis produksi dan tata operasional ilmu sosial Barat.<sup>77</sup>

Selanjutnya, sudah sering dikatakan bahwa tujuan akhir dari semua ajaran agama adalah memanusiakan manusia. Prinsip kedua etika global tentang kemanusiaan itu harus ditopang oleh prinsip *ketiga* yang juga amat sentral bahkan menjadi landasan dari kedua prinsip sebelumnya, yakni pluralisme (*pluralism*). Prinsip pluralisme ini menempatkan

---

<sup>76</sup> Pidato Pengukuhan Guru Besar Undip-Semarang (23 Januari 2013).

<sup>77</sup> "Alternative Discourses," dalam *Asia Social Sciences*, 2010.

manusia pada posisi yang sama dan setara, sekaligus menembus batas-batas wilayah, ras, etnik, bahasa, bahkan agama. Melalui prinsip pluralisme ini, maka “semua unsur dalam kelompok, bebas dan berhak ada dalam komunitas, dan setiap unsur pembentuk komunitas itu tetap mendapat kesempatan untuk tampil dengan identitas dirinya tanpa menutupi identitas kelompok lain.”<sup>78</sup>

Namun harus diakui bahwa prinsip pluralisme itu amat penting tetapi sekaligus kontroversial. Sebab tidak semua orang memahami dan mempraktekannya secara sama, bahkan sebagian menolaknya. Di antara kritikan pedas terhadap pluralisme tersebut adalah potensi lahirnya apa yang disebut dengan relativisme kebenaran agama, yang untuk sebagian orang sangat membahayakan, terutama karena terjebak pada paham bahwa semua agama sama. Tentu saja penolakan demikian mendapat respons serius dari para pendukung pluralisme yang menjadi landasan etika global. Hans Kung,<sup>79</sup> misalnya, menyadari akan hal ini, dan ia dengan tegas mengatakan: “Saya mencoba jalan tengah yang sulit di antara dua ekstrem. Di satu sisi, saya ingin menghindari absolutisme naif, yang mengabsolutkan satu kebenaran dari kebenaran yang lain. Namun pada saat yang sama, sebagai Teolog Kristen, saya juga tak mengharapkan

---

<sup>78</sup> “Perdamaian Dunia: Dialog Antaragama Perlu Aplikasi Nyata,” *Kompas* (Senin, 28 Juni 2010), 3.

<sup>79</sup> Muhammad Anis, “Etika Global dan Pluralisme Hans Kung,” *Kompas* (Jumat, 18 Juni 2010), 6. Di antara karya Hans Kung yang menarik: Hans Kung, *Islam: Past, Present and Future*. Lihat pula idem, *Theology for the Third Millenium: An Ecumenical View*, terj. Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1988).

dari siapapun relativisme dangkal, yang merelatifkan semua kebenaran dan menyamaratakannya. Rasanya, hal ini tidak bisa dipertahankan, sebuah pluralisme asal-asalan yang tidak membedakan agamanya sendiri dengan agama lain.” Dari sini, kemudian lahir diskusi bahkan perdebatan: apakah pluralisme itu harus dikembangkan dengan alasan sosiologis semata atau juga alasan teologis. Jauh sebelum Hans Kung, Wilfred Cantwell Smith<sup>80</sup> telah menekankan pentingnya landasan teologis dan bukan sekedar sosiologis.<sup>81</sup>

Tentu saja, sebagaimana telah berungkali disebutkan sebelumnya, peran agama dalam segala aspek kehidupan manusia amat penting bahkan sentral. Rasanya tidak ada peristiwa besar di dunia ini yang tidak melibatkan agama. Belajar dari debat antara Bernard Lewis, Edward W. Said, Oleg Grabar, dan juga lainnya; dan juga hal-hal terkait dengan etika global, maka tidak dapat dipungkiri tentang peran sentral agama. Karenanya kita saksikan bahwa tidak sedikit pertentangan keyakinan dan ideologi (juga agama) yang bersembunyi di balik kajian akademik ilmiah. Sebaliknya, tidak sedikit kepentingan individu, kelompok,

---

<sup>80</sup> Pendiri The Institute of Islamic Studies-McGill University, Kanada.

<sup>81</sup> Di antara karyanya yang menarik dicermati adalah: Wilfred Cantwell Smith, “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); Idem. *Modern Islam in India: A Social Analysis* (London: Victor Gollancz, 1946); Idem, *On Understanding Islam: Selected Studies* (New York: The Hague, 1981); Idem, *The Faith of Other Men* (Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 1962); idem, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan, 1963); idem, *What Is Scripture?: A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

atau kepentingan yang lebih bersifat politik, ekonomi dan yang semacamnya, tetapi dibungkus dengan argumen yang seolah-olah berlandaskan agama. Dengan kata lain, tidak jarang dijumpai adanya kepentingan politik, ekonomi, dan sosial yang mendorong sebagian penganut agama memanipulasi ajaran agama yang dianutnya. Mengingat semua ini, maka posisi agama dan penganut agama dalam kaitannya dengan etika global menjadi sangat penting dicermati. Lagi-lagi Hans Kung menegaskan bahwa: “Tak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian antar-agama, tak ada perdamaian antar-agama tanpa dialog antar-agama, dan tak ada dialog antar-agama tanpa mengkaji fondasi agama-agama.” Di sini kita diingatkan sekali lagi bahwa tujuan pertama dan utama eksistensi agama di bumi ini adalah untuk perdamaian dan kesejahteraan umat manusia dan bukan sebaliknya, yakni saling menghancurkan dan saling membumi-hanguskan, *na`udzubillah*. Tentunya bukan suatu kebetulan, jika di Rusia (yang dahulu menjadi pimpinan Uni-Soviet dalam menghadapi Eropa dan Amerika Serikat pada saat perang dingin), agama yang semula dihancurkan saat ini mulai berkembang pesat. Pada waktu yang sama, sebagaimana sering diberitakan media, Amerika Serikat (dan Eropa) tidak lagi menempatkan agama semata-mata urusan pribadi, tetapi lambat laun tapi pasti mereka menempatkannya sebagai urusan pribadi sekaligus publik.<sup>82</sup>

Diskusi bahkan debat orientalisme Bernard Lewis, Edward W. Said, Oleg Grabar, dan lainnya serta kehadiran

---

<sup>82</sup> “Agama Bukan Lagi Urusan Pribadi,” *Kedaulatan Rakyat* (Senin, 23 Juli 2007).

konsep etika global dengan tokoh sekaliber Wilfred Cantwell Smith, Hans Kung, dan juga Muhammad Arkoun amatlah penting. Tetapi dalam konteks Indonesia, semua itu bukanlah hal baru bahkan telah diimplementasikan secara baik. Kehadiran Pancasila dan UUD 1945 merupakan contoh kongkrit dari semua itu, dan melalui keduanya semua rakyat Indonesia berada pada posisi yang sama dan setara terlepas dari perbedaan ras, etnik, bahasa, dan bahkan agama. Memang harus diakui bahwa pemahaman dan praktik dari falsafah dan landasan dasar tersebut mengalami pasang-surut. Belakangan ini bahkan semakin parah. Terjebaknya sejumlah elit bangsa ini pada paham sekuler yang menjadikan ekonomi (bersama politik) sebagai panglima, bahkan “tuhan” telah membawa bangsa ini semakin jauh dari cita-cita para *founding-fathers*. Saat ini hampir semua lini kehidupan telah dikuasai para mafia yang hanya mengejar keuntungan duniawi, pribadi, atau kelompoknya. Dalam konteks semua ini, maka pemikiran *global ethic* yang digaungkan saat ini mendapat momentum. Begitu pula, kajian-kajian orientalisme dan juga oksidentalisme harus terus didorong untuk dapat mengembangkan pemahaman yang secara akademik semakin obyektif dengan tujuan utamanya untuk selalu memperbarui dan memperkokoh keyakinan kita akan pentingnya *common platform* atau *kalimatun sawa*’ bagi bangsa Indonesia (bahkan bangsa-bangsa di dunia secara keseluruhan) yang bisa mendorong lahirnya kesejahteraan dan kedamaian di kalangan umat manusia. Hakekat dari *common platform* atau *kalimatun sawa*’ hendaknya bertumpu pada keyakinan, bahwa: Tuhan

Allah SWT merupakan landasan utama dan pertama serta menjadi dasar bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Karenanya, bukan suatu kebetulan jika keyakinan kepada Ke-Esaan Tuhan Allah SWT ditempatkan sebagai sila pertama Pancasila.

Dalam Islam, kesejahteraan dan kedamaian umat manusia menjadi inti dan substansi ajaran. Ajaran Islam tidak berhenti pada keyakinan, pemikiran, dan wacana tentang ke-Esaan dan Kekuasaan Tuhan Allah SWT semata; ketiganya tidak memiliki makna sebelum tercermin dalam perilaku hidup keseharian saat ini dan di sini (dunia) sebagai bekal kehidupan nanti di sana (akhirat). Itulah di antara maknanya bahwa hukum (*syari'ah*, *fiqh*), yang mengatur perilaku hidup sehari-hari, sangat sentral dalam Islam. Berbeda dengan sebagian besar agama, dalam Islam keteladanan melalui perilaku konkret dalam kehidupan sehari-hari mendapat perhatian sungguh-sungguh dalam bentuk aturan-aturan konkret dan rinci bahkan untuk perbuatan sekecil apapun (tidak berhenti pada etika semata). Kesatuan dan keterpaduan antara keyakinan dan perilaku konkret tergambar dalam al-Qur'an yang sangat populer berupa "*illal-ladhina amanu, wa-'amilush-shalihah*," atau para ulama membingkainya dalam apa yang dikenal dengan (1) *hablum minal-lah wa-hablum minan-nas*, atau (2) *ibadah, mu'amalah*, dan *akhlaq*, atau (3) *aqidah, syari'ah*, dan *akhlaq*, atau (4) *iman, islam* dan *ihsan*, atau dikenal pula melalui ungkapan (5) *tashdiqun bil-qalb, wa-qawlun bil-lisan, wa-amalun bil-arkan*, atau (6) *wallahu fi-'aunil 'abdi ma-ka-nal 'abdu fi-'auni akhihi*, atau (7) *irhamu man-fil-*

*ard, yarhamukum man-fis-sama', Wallahu a`lam.* Terakhir, barangkali ada baiknya jika ungkapan K.H. Hasyim Muzadi yang menggambarkan merajalelanya sekularisme berikut menjadi renungan kita bersama:

Suatu saat saya berkunjung ke suatu negara non-Muslim. Kehidupan sehari-hari di sana begitu bersih, tertib, dan penuh kejujuran. Jika kita tertinggal satu barang di manapun (misalnya di Taxi) pasti akan kembali. Ironisnya di negeri kita yang mayoritas Islam, justru barang (atau kekayaan) yang ada semuanya habis dan lenyap dimakan justru oleh mereka yang tergolong kelompok elit bangsa ini.

Dahulu orang berdebat tentang *do'a qunut* saat shalat shubuh. Saat ini debat itu tidak ada lagi, bukan karena telah menyadari argumen masing-masing, tapi karena semakin hari semakin bertambah orang yang melupakan Allah, sehingga tidak lagi melaksanakan shalat (shubuh).<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Ceramah Maulid Nabi Muhammad SAW di Masjid Istiqlal Kamis 12 Rabi'ul Awal 1437H/24 Desember 2015M.

## BIBLIOGRAFI

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*, 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- “Agama Tidak Lagi Urusan Pribadi,” *Kedaulatan Rakyat* (23 Juli 2007).
- Adams, Charles J. “Reflections on the Work of John Wansbrough,” *Method & Theory in the Study of Religions*, Volume 9-1 (1977), 75-90.
- Anis, Muhammad. “Etika Global dan Pluralisme Hans Kung,” *Kompas* (Jum’at, 18 Juni 2010), 6.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Arkoun, Muhammed. “Locating Civil Society in Islamic Contexts.” Dalam *Civil Society in the Muslim World Contemporary Perspectives*, ed. Aryn B. Sajoo, 35-60. London: I.B. Tauris Publishers, 2002.
- Arkoun, Mohammed, dkk. *Orientalisme vis-avis Oksidentalisme*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur’an*:

- Kajian Kritis*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Assamurai, Qasim. *Bukti-Bukti Kebohongan Orientalis*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Azami, Musthafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Riyadh: King Saud University Press, 1985.
- . *Studies in Early Hadith Literature*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1968.
- Azra, Azyumardi. "Orientalisme, Oksidentalisme dan Kajian Islam Indonesia." Makalah dipresentasikan pada Seminar Nasional "Pengembangan Studi Islam dalam Rangka Menyongsong Millenium III," pada Dies Natalis UIN Sunan Kalijaga. 11-20 Agustus 2000.
- Badawi, Abdurrahman. *Ensiklopedi Orientalis*, terj. Amroeni Drajat. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- al-Bahy, Muhammad. *Berbagai Penyimpangan Umat Islam*, terj. Moh. Nabhan Husein. Jakarta: C.V. Sientarama, 1986.
- Bashori, Agus Hasan. *Koreksi Total Buku Fikih Lintas Agama*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004.
- Buchanan, Patrick. "Rising Islam May Overwhelm the West," *New Hampshire Sunday News* (20 Agustus 1989).
- Charles, Prince. "Islam and The West." Pidato Pembukaan pada suatu acara di Oxford Centre For Islamic Studies, 27 Oktober, 1993.
- Cook, Michael. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Crone, Patricia. "Methodes at Debats: Serjeant and Meccan

## Bibliografi

- 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.
- Darmalaksana, Wahyudin. *Hadis Dimata Orientalis: Telaah atas Pandangan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht*. Bandung: Benang Merah Press, 2004.
- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- . *Myth or Reality?* 175, 177. Untuk pandangan
- Faiz, Fahrudin. *Universitas Islam Negeri (UIN) Sudah Mur-tad? Sebuah Refleksi Membendung Emosi*. Klaten: Otorita Press, 2007.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*, 2 Vols.
- Goode, William J. dan Paul K. Hatt. *Methods in Social Research*. Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha, 1952.
- Hallaq, Wael B. *Ancaman Paradigma Nation State (Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas)*, terj. Akh. Minhaji. Yogyakarta: Suka Press, 2015, terutama Bab II.
- . “The Use and Abuse of Evidence: The Questions of Provincial and Roman Influences on Early Islamic

Law,” *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), 79-91. Akh. Minhaji, “Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah: Problem tentang Pengaruh Hukum Propinsi dan Hukum Romawi terhadap Masa Awal Sejarah Pertumbuhan Hukum Islam,” dalam *Ke Arah Fiqh Indonesia*, ed. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fak. Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994, 33-70.

-----, “The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse.” Makalah (yang ketika saya menerima) belum diterbitkan.

Hanafi, A., *Orientalisme Ditinjau Menurut Kacamata Agama (Qur’an dan Hadits)*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1981.

Hanafi, Hassan. *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Istighrab*, terj. M. Najib Buchori, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: Paramadina, 2000.

Hobink, M. *Two Halves of the Same Truth: Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad*. Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), Chapter 2: “Civilization in History and Today,” 40-55.

Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani, 2006.

-----, *Pluralisme: Haram (Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial)*. Jakarta: Pustaka al-Kauthar, 2005.

- , *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*. Jakarta: Gema Insani, 2009) *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*. Jakarta: Gema Insani, 2009.
- , *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- ‘Imarah, Muhammad. *Perang Terminologi: Islam Versus Barat*, terj. Musthofa Maufur. Jakarta: Robbani Press, 1998.
- “Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam.” *Method & Theory in the Study of Religion* Volume 9-1 (1977). Nampaknya, terbitan ini dimaksudkan mengenang begitu pentingnya posisi John Wansbrough dalam studi Islam dengan menampilkan para penulis yang mendukung atau yang amat kritis terhadap pemikiran Wansbrough.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama*. Jakarta: Pustaka Al-Kauthar, 2004.
- , *Ada Pemurtadan di IAIN*. Jakarta: Pustaka Al-Kauthar, 2005.
- , *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kauthar, 2002.
- Jamilah, Maryam. *Islam dan Orientalisme: Sebuah Kajian Analitik*, terj. Machnun Husein. Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Kennedy, Hugh. Resensi terhadap *Meccan Trade and the Rise of Islam* oleh Patricia Crone, *MESA Bulletin* no. 22 (1988), 54.55.

- Kerr, Malcolm H., ed. *Islamic Studies and Its Problems*. California: Undena Publications, n.d., merupakan hasil “Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference,” terutama tulisan Edmund Burke III dan juga Fazlur Rahman.
- Khalil, Syawki Abu. *Islam in Trial*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991, dengan versi Indonesianya, idem, *Membela Agama Tauhid: Argumen Ilmiah untuk Menjawab Cercaan Orientalisme terhadap Islam*, terj. M. Khoiril Anam. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- al-Khatib, Abdul Karim, Yunus Ahmad al-Basyir, dan Abdurrahman Habnakah al-Maidani. *Membendung Sikap Anti Islam*, terj. Shobahussurur. Solo: Pustaka Mantiq, 1992.
- Koningveld, *Scholarship and Friendship in Early Islam-wisswenschaft: The Letters of C. Snpuck Hurgronje to I. Goldziher*. Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Koren J. dan Y.D. Nevo. “Methodological Approaches to Islamic Studies.” *Der Islam* 08 (1991), 87-107.
- Krek, Miroslav “Nabia Abbott’s Publication Works: A Geneological Bibliography,” *Journal of Near Eastern Studies* 3 (1981), 165-172, di dalamnya terdapat pula “pengantar” penting oleh Muhsin Mahdi tentang peran Nabia Abbott dalam konteks karya-karya studi Islam.
- Kritzeck. James, *Sons of Abraham: Jews, Christianity and Moslems*. Baltimore: Gelicon Press, 1962.
- Kung, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Lihat pula idem,

- Theology for the Third Millenium: An Ecumenical View*, terj. Peter Heinegg. New York: Doubleday, 1988.
- Lewis, Bernard. Lewis, Bernard. "Roots of Muslim Rage," *Atlantic Monthly* 226: 2 (September 1990), 47, 51.
- . "Translation From Arabic." Dalam *Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge*, Vol. 124 (1980), 41.
- Mahdi, Muhsin. "Foreword," *Journal of Near Eastern Studies* 40 No. 3 (1981).
- Markham, Ian dan Ibrahim M. Abu-Rabi', eds. *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*. Oxford: Oneworld, 2002.
- Martin, Richard C. ed. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, terutama Bagian V Bab 11 dan 12.
- McCutcheon, Russell T., ed. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London: Cassell, 1999.
- Minhaji, Akh. "Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law" (Tesis: McGill University, 1992), dan versi Indonesianya bisa dibaca dalam *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- . "Kontribusi Dr. Wael B. Hallaq terhadap Kajian Hukum Islam," dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997, 115-42.
- . *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi*,

- dan Implementasi*. Yogyakarta: Suka Press, 2010.
- Muchtarom, Zaini, Jacob Vredenburg, E. Van Donnel, eds. *Pandangan Barat terhadap Islam Lama*. Jakarta: INIS, 1989.
- Mujahidin, Tim Editor. *Kekafiran Berpikit Sekte Paramadina: Dari Debat Publik Fiqih Lintas Agama Majelis Mujahidin Versus Tim Penulis Paramadina*. Jogjakarta: Wihdah Press, 2004.
- Muslih, Mohammad. *Problem Hubungan Islam dan Barat: Kajian atas Pemikiran Karel A. Dteenbrink*. Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003.
- Muzadi, K.H. Hasyim. Ceramah Maulid Nabi Muhammad SAW di Masjid Istiqlal Kamis 12 Rabi'ul Awal 1437H/24 Desember 2015M.
- an-Nadwy, Abul Hasan Ali al-Hasany. *Kerugian Apa yang Diderita Dunia Akibat Kemerosotan Muslimin*, terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir. Bandung: P.T. Al-Maarif, 1983.
- . *Pertarungan antara Alam Pikiran Islam dengan Alam Pikiran Barat*, terj. Mahjuddin Sjaf. Bandung: P.T. Al-Maarif, 1983.
- Nanji, Azim ed. *Mapping Islamic Studies: Geneology, Continuity and Change*. New York: Mouton de Gruyter, 1977), terutama tulisan Muhsin Mahdi, Jacques Waardenburg, dan Mohammed Arkoun.
- Paramadina, Tim Penulis. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2003.

- “Perdamaian Dunia: Dialog Antaragama Perlu Aplikasi Nyata,” *Kompas* (Senin, 28 Juni 2010), 3.
- Peters F.E. *Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodolgy in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965
- . “Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay,” dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona, 1985), 189-202.
- . *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- . “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative,” *International Journal of Middle East Studies* 1 (1970), 317-32.
- Rasyid, Daud. *Pembaruan Islam & Orientalisme dalam Sorotan*. Bandung: Syamil Cipta Media, 2006.
- Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Belief and Practices, Volume 1: The Formative Period*. London: Routledge, 1990.
- . *Muslims; Their Religious Belief and Practices, Volume 2: The Contemporary Period*. London: Routledge, 1993.
- . “Literary Analysis of Qur’an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough,” dalam

- Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin. Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 151-163.
- . “Qur’anic Studies, part IV: Some Methodological Notes,” *Method & Theory in the Study of Religions*, Volume 9-1 (1977), 39-46.
- Sambur, Bilal. “The Insider/Outsider Problem in the Study of Islam,” *Islamic Quarterly* 46 no. 1 (2002), 101.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- . *Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- 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.
- . Resensi terhadap *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* oleh Patricia Crone, *Journal of Royal Asiatic Society* (1981), 120.
- Simon, Robert Ignaz *Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*. Leiden: R.J. Brill, 1986.

## Bibliografi

- Sindhunata. *The Rebel*, dikutip dalam *Kompas* 14-5-'13.
- 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.
- . *Modern Islam in India: A Social Analysis*. London: Victor Gollancz, 1946.
- . *On Understanding Islam: Selected Studies*. New York: The Hague, 1981.
- . *The Faith of Other Men*. Toronto: Canadian Broadcasting Cooperation, 1962.
- . *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan, 1963.
- . *What Is Scripture?: A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- Sou'yb, Joesoef. *Orientalisme dan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Sullivan, Antony T. Resensi terhadap *The Islamic Threat: Myth or Reality?* oleh John L. Esposito, *Arab Studies Quarterly* 15 (1993), 130-133.
- Sya'rawi, Mutawalli. *Menjawab Keraguan Musuh-Musuh Islam*, terj.Abu Abdillah Almansur. Jakarta: Gema Insani Press, 1992.
- as-Syiba'i, Mustofa Hassan. *Membongkar Kepalsuan Orientalisme*, terj. Ibnu Burdah. Yogyakarta: Mitra Pustaka,

1997.

*The New York Review* (24 Juni 1982), 49-56, (12 Agustus 1982), 44-46.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

----- . *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Watt, W. Montgomery. Watt, W. Montgomery. *Bell' Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

----- . *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press, 1953.

----- . *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

----- . *Muhammad, Prophet and Statesman*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Wegner, Judith Romney. "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts," *The American Journal of Legal History* 26 (1982), 25-71.

----- . "The Status of Women in Jewish and Islamic Marriage and Divorce Law," *Harvard Women's Law Journal* 5 (1982), 1-33.

Zaman, Iftikhar. Resensi terhadap *Meccan Trade and the Rise of Islam* oleh Patricia Crone, *Islamic Studies* 6 (1 Januari 1995), 94.

## SKETSA BIOGRAFI PENULIS

**Akh. Minhaji** lahir dari keluarga dan tradisi Kiyai di Pamekasan-Madura, 19 September 1958. Ia alumni Pondok Pesantren Nurudh Dholam (Nyalabuh-Pamekasan-Madura) dan juga pernah di Pondok Pesantren Al-Amin (Prenduan-Sumenep-Madura). Pendidikan formalnya ditempuh di PGAN 4 tahun Pamekasan (1974), PHIN Yogyakarta (1977), Sarjana Muda (1983) dan Sarjana Lengkap Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (1985), S-2 dan S-3 Institute of Islamic Studies, McGill University-Kanada (1990-1997). Barangkali karena latar-belakang keluarga dan pendidikannya yang demikian itu, ia meluangkan sebagian waktunya dan juga seringkali dipercaya untuk memberi ceramah-ceramah keagamaan baik di Indonesia maupun ketika sedang di luar negeri. Menjadi Pengelola dan Pengurus Ta'mir Masjid juga mendapat perhatian sungguh-sungguh dalam perjalanan hidupnya.

Ia memiliki pengalaman mengajar yang relatif luas. Di antaranya, ia mengajar S-1, S-2, dan S-3 di sejumlah perguruan tinggi dan juga di sejumlah Program International seperti di UIN Sunan Kalijaga, UII, UMY, UGM, IAIN Sunan Ampel, IAIN Walisongo, IAIN Sumatera Utara, STAIN Ponorogo, UNILAK-Riau, IKAHA Tebuireng-Jombang, UMS, Sanata Dharma, dan UNU Solo. Ia juga memberi kuliah ilmiah di Pendidikan Kader Ulama (Muhammadiyah) dan juga di Studi Intensif tentang Islam (SITI-UKDW).

Perhatiannya terhadap tulis-menulis dijalani dengan terlibat pada sejumlah Jurnal Ilmiah. Ia menjadi *Editorial Board* dan juga pengelola pada sejumlah Jurnal Ilmiah, di antaranya *Syariah Journal* (University of Malaya-Malaysia), *Asy-Syir'ah* (Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga), *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* (International Journal, IAIN Sunan Kalijaga), *Jurnal Magister Ilmu Hukum* (Program Pascasarjana Fakultas Hukum UII), *Hukum Islam: Indonesian Journal for Islamic Law* (IAIN Sulthan Syarif Qasim, Riau), *Millah* (Program Pascasarjana Fakultas Agama UII), *Istinbath: Journal of Islamic Law and Economics* (IAIN Mataram-NTB), *Manahij: Journal of Islamic Law* (STAIN Purwokerto).

Tidak hanya itu. Karir akademiknya juga ditandai oleh ceramah-ceramah ilmiah dan sejumlah kegiatan lainnya. Pada tahun 1985-1986 ia menjadi Sekretaris Program Studi Perbandingan Mazhab Fak. Syari'ah, tahun 1997-2002 diangkat sebagai Asisten Direktur Program Pascasarjana, dan pada tahun 2003-2006 menjabat Pembantu Rektor Bidang Akademik dan Kerjasama UIN Sunan Kalijaga. Dari

tanggannya lahir Proposal Kerjasama dengan IDB (Islamic Development Bank) yang menjadi sarana amat penting dalam realisasi transformasi IAIN menjadi UIN baik menyangkut rancangan akademik maupun non-akademik (manajemen, sarana-prasarana pendukung).

Sejalan dengan itu semua, ia menjadi *External Examiner* untuk Promosi Guru Besar di International Islamic University of Malaysia (IIUM), dan juga *External Examiner* Disertasi di University of Malaya-Malaysia (UM), *External Examiner* untuk Promosi Guru Besar dan juga Disertasi di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Koordinator Asesor Bidang Agama BAN-PT Kemdikbud, Sekretaris Dewan Guru Besar dan juga Sekretaris Dewan Kehormatan Dosen PTAI (DKD-PTAI) Kementerian Agama, Ketua Pembaruan Pembidangan Ilmu Departemen Agama (2003-2004), juga Ketua Konsorsium Ahli Ilmu-Ilmu Keislaman Indonesia (KONAI-INDONESIA). Barangkali karena pengalamannya sebagai salah seorang penggagas dan juga penulis proposal sekaligus implementasi transformasi institut menjadi *full-pledge university* di lingkungan PTAI, ia disertai amanah menjadi Dekan Fakultas Sains dan Teknologi UIN Sunan Kalijaga periode 2011-2014, dan sebagai Rektor (2015). Ia juga memiliki mimpi-mimpi “muluk” tentang sains dan teknologi Islam, terutama sejak menjadi Dekan Fakultas Sains dan Teknologi UIN Sunan Kalijaga.<sup>84</sup>

Dari tangannya lahir karya-karya berupa makalah yang terbit dalam berbagai Jurnal Ilmiah, dan juga buku, antara

---

<sup>84</sup> Baca “Prof. Drs. Akh. Minhaji, Ph.D.: Saintek Islam untuk Kemajuan,” *Republika* (Ahad, 22 Mei 2011), B8.

lain: *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (2001), *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht* (2001), *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam* (2003), *Islamic Law and Local Tradition* (2008), *Strategies of Social Resarch: The Methodological Imagination in Islamic Studies* (2009), *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam* (2010, revisi 2012), *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (2013), *Managing University for Success* (2015), *Ancaman Paradigma Negara-Bangsa* (2015), *Orientalisme dalam Studi Islam* (2016).

Sebagian kalangan menyebut dia sebagai orang yang ulet, disiplin, dan rajin. Mungkin memang benar. Bekal keuletan, disiplin, dan rajin itu pula yang barangkali membuatnya sebagai mahasiswa S-1 yang selalu berhasil menempuh semua ujian dengan nilai kumulatif yang tidak pernah dilampaui oleh mahasiswa lain seangkatannya. Pada Wisuda Sarjana Muda (B.A) tahun 1983 ia ditetapkan sebagai Sarjana Muda Terbaik, dan pada Wisuda S-1 tahun 1985 ia dianugerahi predikat sebagai Sarjana Teladan dengan menerima Pin Emas dari Rektor IAIN Sunan Kalijaga. Barangkali, hal itu pula yang mendorong Dekan Fakultas Syari'ah waktu itu mengangkatnya menjadi Dosen Luar Biasa, walaupun belum selesai kuliah, satu hal yang mungkin belum pernah terjadi baik sebelum atau sesudah dia. Tahun 1986 ia diangkat sebagai dosen di almamaternya. Pada tahun 1988 Departemen Agama mulai mengadakan apa yang disebut dengan Pembibitan Dosen (*Pre-Departure Program*), satu pendidikan singkat yang menyiapkan para alumni (*fresh graduate*) dan para dosen muda untuk

menempuh pendidikan di luar negeri. Bersama sejumlah dosen lainnya, ia-pun ikut Tes Pembibitan Dosen tersebut, dan ternyata ia satu-satunya dosen IAIN Sunan Kalijaga yang diterima. Pembibitan Dosen itulah yang memberi peluang besar baginya untuk studi di luar negeri. Pada awal tahun 1989 ia diterima untuk studi di Australia, namun ia tidak jadi berangkat, karena ternyata Australia (waktu itu) belum mempunyai jurusan atau program studi Islam. Akhir tahun 1989, ia diterima untuk studi di Kanada, dan setelah mengikuti program persiapan selama enam bulan di UGM, maka pada bulan Juli 1990 ia berangkat ke Kanada dan belajar di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal-Kanada dengan bidang kajian hukum Islam.

Tujuh tahun ia “nyantri” di Institute tersebut, dan tentu saja terdapat sejumlah tradisi akademik yang mewarnai karirnya sebagai dosen. Sosok Prof Charles J. Adams yang pada waktu itu sebagai Direktur Institute amat berarti baginya. Setiap bertemu, Prof. Adams, misalnya, selalu bertanya: “apa yang saudara kerjakan, jangan lupa menulis, menulis, dan menulis. Jangan sampai ada hari tanpa menulis.” Kegiatan menulis kemudian ia jadikan tradisi akademik dalam kesehariannya selama di Kanada. Ia kemudian menyadari bahwa dengan menulis akan bisa mengetahui tentang bahan apa yang sudah ada dan bahan apa pula yang belum tersedia dan harus dicari. Pentingnya tradisi akademik berupa menulis ini semakin ia pahami maknanya setelah kembali ke Indonesia. Tidak jarang ia bertemu dengan seseorang yang sedang menulis disertasi dan kemudian ia bertanya: “apa sudah selesai?” dan seringkali ia mendapat

jawaban: “belum, sebab bahannya belum cukup dan saya masih melengkapi bahan-bahan yang dibutuhkan.” Tentu saja jawaban ini tidak salah, tetapi menjadi persoalan ketika bertahun-tahun, bahkan ada yang lebih dari sepuluh tahun dan katanya juga sudah meneliti di Timur-Tengah dan juga di Barat, jawabannya masih sama: “bahan belum lengkap.” Kalau menjalankan saran Prof. Charles J. Adams, yang demikian mungkin tidak akan terjadi: menulis dan menulis, tiada hari tanpa menulis, dan dengan menulis kita mengetahui bahan apa yang sudah ada dan bahan apa pula yang belum ada.

Kehadiran Prof. Wael B. Hallaq yang amat dikenal sebagai ahli hukum Islam memenuhi hasrat dia untuk mendalami kajian hukum Islam, dan Prof. Hallaq bertindak sebagai Pembimbing Akademik selama tujuh tahun ia belajar di Kanada. Walaupun sebagian mahasiswa tidak tertarik dengan Prof. Hallaq karena dikenal “killer” dan merasa “orang paling pinter dan hebat,” baginya tidak ada pilihan lain untuk belajar kepadanya. Semua matakuliah yang ditawarkan Prof. Hallaq selama ia di sana diikutinya. Di luar masalah kuliah, seringkali mereka berdua bertemu dan berdiskusi banyak hal. Di antara yang membekas dalam benaknya adalah tradisinya dalam menulis. Prof. Hallaq mengatakan, “Minhaji, setiap tiga bulan saya menyelesaikan satu makalah. Makalah-makalah tersebut merupakan hasil penelitian sekaligus pengalaman mengajar dan membimbing Tesis dan Disertasi. Setelah sepuluh tahun menulis makalah, mengajar, dan membimbing maka tahap berikutnya menulis buku.” Saat ini Prof. Hallaq telah melahirkan sejumlah

buku, semuanya menjadi rujukan pokok dan standar dalam kajian sejarah hukum Islam khususnya abad klasik dan abad tengah.<sup>85</sup> Barangkali tidak berlebihan jika dikatakan, hampir-hampir tidak mungkin bagi para pengkaji hukum Islam untuk tidak membaca karya-karya tersebut. Kenapa? Karya tersebut ditulis dengan bekal teori dan metodologi sejarah yang memadai (juga didukung filsafat dan ilmu sosial lainnya) disertai analisa kritis didukung keakuratan data yang tergolong tinggi.

Pengalaman Prof. Hallaq menginspirasinya dalam menempuh karir dan membangun tradisi akademik. Bulan Juni tahun 1997, ia selesai studi di Kanada dan kembali ke almamaternya, IAIN Sunan Kalijaga. Ternyata ia tercatat sebagai Doktor pertama dalam bidang hukum Islam dan juga mengawali pembukaan Program Studi Hukum Islam di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, yang kemudian diikuti oleh Program Pascasarjana IAIN lainnya. Setelah kembali ke Indonesia, rata-rata setiap tiga bulan ia menerbitkan satu makalah. Walaupun disibukkan dengan tugas-tugas rutin seperti merancang kerjasama dengan IDB dan sekaligus menulis Proposal (dan merealisasikannya) untuk transformasi IAIN menuju UIN dan kemudian menjadi Asisten Direktur Program Pascasarjana, ia bisa

---

<sup>85</sup> Di antara karya Wael B. Hallaq: *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995); *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); *The Origins and Evaluation of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

mempertahankan tradisi akademik penyelesaian satu makalah setiap tiga bulan dan kemudian terbit di Jurnal Ilmiah. Dan pada tahun 2001 ia tercatat sebagai Dosen IAIN Sunan Kalijaga terproduktif dalam menulis makalah. Ketekunan ini pula yang kemudian menempatkannya sebagai Guru Besar (Prof.) termuda dan Guru Besar pertama dalam bidang Hukum Islam, yakni Guru Besar yang juga Doktor melalui program reguler (program melalui kuliah).

Sebagaimana lazimnya di Barat, hubungan dengan Pembimbingnya (Prof. Hallaq) terus dibina. Dalam kesempatan seminar internasional yang diadakan oleh PTAI, misalnya, ia selalu mencoba memberi kesempatan Prof. Hallaq untuk terlibat sebagai pembicara di dalamnya. Ia juga terus menjadikan karya-karya Prof. Hallaq sebagai bagian penting dalam setiap kuliah yang ditawarkannya. Ia juga berusaha mensosialisasikan pemikiran karya-karyanya melalui tulisannya dan juga dengan menerjemahkan karyanya kedalam bahasa Indonesia. Ketika sedang menulis karya ini, ia juga menerjemahkan karya Prof. Hallaq yang berjudul *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*.<sup>86</sup>

Tradisi menulis ini terganggu, bahkan dapat dikatakan hampir-hampir terhenti ketika ia menjabat sebagai Pembantu Rektor. Ia tergolong orang yang berpendirian bahwa jabatan dalam birokrasi (sebagai Pembantu Rektor) membutuhkan keseriusan dan konsentrasi luar biasa, dan tidak mungkin urusan birokrasi dan akademik bisa dikelola bersama secara profesional. Namun, ia masih merasa ber-

---

<sup>86</sup> (Columbia: Columbia University Press, 2013).

untung karena jabatan yang diemban juga terkait dengan bidang akademik. Ia juga merasa lega karena bersamaan dengan menjabat sebagai Pembantu Rektor, ia berhasil menghidupkan kembali **Sunan Kalijaga Press** yang sudah lama tidak berkiprah. Padahal, penerbitan merupakan salah satu indikator penting menyangkut penghargaan terhadap sosialisasi karya-karya akademik. Pada waktu yang sama, ia juga menjadi Penanggungjawab Jurnal Internasional: *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. Al-hamdulillah, bersama jurnal *Studia Islamika* (IAIN Jakarta) *Al-Jami'ah* merupakan jurnal kajian Islam yang paling disegani di Indonesia dan juga menjadi salah satu bacaan penting di sejumlah perguruan tinggi di luar negeri.

Tidak hanya itu. Posisi sebagai Pembantu Rektor amat sentral, terutama terkait dengan transformasi akademik dari IAIN menuju UIN. Pada masa transformasi ini, ia memberi perhatian penuh menyangkut struktur fundamental tentang ilmu keislaman, redesign dan reformulasi kurikulum dan silabus. Pada masa-masa itulah, IAIN yang kemudian menjadi UIN melahirkan dokumen-dokumen fundamental yang bersejarah, di antaranya: (1) *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (2) *Kerangka Dasar Keilmuan Islam*, (3) *Kompetensi Program Studi*, dan (4) *Kurikulum UIN Sunan Kalijaga*. Dalam konteks pengembangan akademik, ia bersama tim yang dibentuknya mengadakan kegiatan-kegiatan dalam upaya *re-design* administrasi dan manajemen atau tata-kelola UIN Sunan Kalijaga. Di antara kegiatannya adalah melakukan kunjungan ke sejumlah perguruan tinggi di Malaysia dan Singapura, dan juga mengirim

sejumlah tenaga pengajar dan pegawai ke Kanada, Malaysia, dan Singapura. Pengelolaan kegiatan penelitian, pengabdian kepada masyarakat, dan juga penjaminan mutu (*quality assurance*) menjadi fokus utama dalam kegiatan dimaksud. Perpustakaan di sejumlah perguruan tinggi di Malaysia dan tradisi penelitian di Nanyang University (Singapura), di samping sejumlah perpustakaan di Kanada atau Amerika Utara telah menginspirasi dirinya dalam upaya peningkatan kualitas administrasi dan manajemen akademik di UIN Sunan Kalijaga.

Setelah selesai menjabat sebagai Pembantu Rektor, ia kembali ke habitat aslinya sebagai akademisi, dan tradisi akademik seperti membaca, meneliti, menulis, mengajar, membimbing Tesis dan Disertasi, menjadi *reviewer* Proposal dan Laporan Penelitian, menjadi nara sumber seminar dan lokakarya, mengisi kuliah umum, kembali seperti semula. Pada waktu yang sama, dan karena karir sudah melewati waktu sepuluh tahun (sebagaimana disarankan oleh Prof. Hallaq), maka orientasi kesehariannya lebih banyak diarahkan pada menulis buku. Sedangkan menulis makalah dilakukan ketika ada diskusi dan seminar (makalahnya kemudian terbit di Jurnal) atau permintaan Pengantar buku, atau untuk buku bunga rampai.

Di antara kegiatan yang juga menyenangkan sekaligus menantang baginya adalah aktivitasnya sebagai Asesor BAN-PT, baik sebagai Asesor Akreditasi Prodi maupun Asesor Akreditasi Institusi. Ia mulai menjadi Asesor pada tahun 2003 dan hingga kini banyak Perguruan Tinggi yang telah dikunjungi di hampir semua Propinsi di Indo-

nesia. Kehadirannya dalam sejumlah forum seminar tentang *quality assurance*, baik tingkat nasional, regional, maupun internasional telah memperkaya dirinya dalam hal pengelolaan perguruan tinggi, sekaligus memberi bekal menarik dalam upayanya menatap masa depan Perguruan Tinggi pada umumnya utamanya Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI). Kegiatan Areditasi ini, terutama Akreditasi Institusi (AIPT-BAN-PT), memberi kesempatan baik bagi dirinya untuk terus bekerjasama dan sekaligus berkomunikasi dengan sejumlah Profesor dalam berbagai bidang ilmu dan juga para pengelola perguruan tinggi (Rektor dan mantar Rektor) yang selalu memberi perhatian penuh terhadap pengembangan tradisi akademik di Indonesia. Kegiatan-kegiatan lainnya, seperti sebagai Tim Pengkaji Pembukaan Program Studi di PTAI, Ketua Tim Pembaruan Pembidangan Ilmu Agama Islam, Ketua Tim Pakar pada kegiatan ACIS (*Annual Conference on Islamic Studies*, المؤتمر السنوي لدراسات الإسلامية), semuanya semakin memperkaya pengetahuan dan pengalamannya dalam mencermati potensi dan kendala pengembangan kualitas PTAI di Indonesia. Potensi dan kendala ini ia sampaikan ke publik, baik melalui karya-karya tulis atau pertemuan-pertemuan yang mencermati eksistensi dan masa depan PTAI.

Dalam dunia akademik, melalui karya-karya yang diterbitkan, ia telah mempromosikan sejumlah teori penting dalam studi Islam. Di antara yang ditawarkan adalah: *pertama* menyangkut paradigma ilmu. Di sini ditawarkan ***Scientific Paradigm in Islam*** (Paradigma Ilmu dalam Islam), yakni satu pandangan sekaligus keyakinan yang

menempatkan semua ilmu sebagai satu kesatuan di bawah naungan wahyu (al-Qur'an). Atas dasar ini, maka tidak ada lagi ilmu agama dan ilmu non-agama. Semua ilmu adalah ilmu agama. Kimia dan biologi merupakan ilmu agama, sebagaimana *fiqh* dan *tafsir*. Menghormati guru yang mengajar matematika dan fisika (atau ilmu MIPA lainnya) sama mulianya dengan menghormati guru yang mengajar al-Qur'an dan Hadis. Sebagai sebuah paradigma, pandangan demikian mendasari semua teori yang ia tawarkan.

*Kedua* yang ditawarkan menyangkut pendekatan. Dalam hal ini diajukan ***Social-History Approach*** (Pendekatan Sejarah-Sosial).<sup>87</sup> Secara definitif, sejarah sosial bisa dipahami dari pernyataan berikut: Social history approach to Islamic thought is a total and comprehensive approach to the subject. This approach is an attempt to understand the product of Islamic thinking in terms of its socio-cultural, socio-political, and socio-economic contexts. This is based on the idea that any exercise of judicial discretion (*ijtihad*) is the result of the interaction between a jurist (*faqih, mujtahid*) and his socio-cultural, socio-political, and socio-economic surroundings. This approach is arguable for at least two reasons. First, it views Islamic thought in its proper position as a result of human interaction that is subject to change. Secondly, it may encourage jurists (*fuqaha, mujtahidun*) not to hesitate to make changes in Islamic thought whenever

---

<sup>87</sup> Baca Akh. Minhaji, "Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam," dalam *Antologi Hukum Islam*, ed. Abd. Salam Arief dan Mochamad Sodik, 1-57 (Yogyakarta: Program Studi Hukum Islam-PPs UIN Sunan Kalijaga, 2010); idem, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: SUKA Press, 2010).

necessary.<sup>88</sup>

Dari kutipan di atas bisa dipahami bahwa sejarah-sosial dalam studi Islam adalah mengkaji pemikiran Islam dan implementasinya dengan memperhatikan aspek sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang mempengaruhi lahir dan berkembangnya satu pemikiran dalam Islam. Hal ini didasarkan pada satu asumsi bahwa sebagian besar pemikiran dan ketentuan ajaran Islam merupakan hasil tarik-menarik dan interaksi antara seorang pemikir (*faqih-fuqaha', mujtahid-mujtahidun*) dengan realitas sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang mengitarinya. Karena itu, perubahan pemikiran menjadi satu keniscayaan. Pengertian sejarah sosial dalam studi Islam yang demikian juga didasarkan pada satu asumsi dasar dalam sejarah sosial pada umumnya yang menyatakan: “the ultimate aim of social historians was to recapture human life in all variety, and that social history has been considered as total history (*histoire totale or histoire integrale*).”<sup>89</sup>

Dari paradigma *Scientific Paradigm in Islam* dan pendekatan *Social-History Approach* tersebut kemudian ia tawarkan teori-teori baru. Misalnya *pertama* disebut

---

<sup>88</sup> Semula kutipan tersebut berasal dari H.M. Atho Mudzhar, namun kemudian mengalami sejumlah modifikasi dan juga terdapat sejumlah perbedaan. Jika ia lebih mendasarkan pemikirannya pada hukum Islam dalam perspektif sosiologi, saya lebih menekankan pada kajian Islam secara umum dengan perspektif sejarah. Untuk pemikiran Mohammad Atho Mudzhar, baca karyanya *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: Department of Religious Affairs, 2003).

<sup>89</sup> Untuk lengkapnya (termasuk rujukan yang digunakan) silakan baca Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam*.

**Scientific Reformation in Islam** (Teori Reformasi Ilmiah dalam Islam), yakni satu teori yang menjelaskan perubahan fenomena pemikiran dan sekaligus implementasi ajaran Islam melalui proses-proses berikut: (a) otoritas keilmuan (*al-quwwah al-ma`rifiyyah, epistemic authority*), (b) kontinuitas (*al-thawabit, continuity*), dan (c) perubahan (*wal-mutaghayyirat, change*).<sup>90</sup> Teori ini terinspirasi oleh pemikiran filosofis Yunani tentang eksistensi (*being, kainunah*), proses (*process, sairurah*), dan menjadi (*becoming, shairurah*)<sup>91</sup> dan juga maxim berikut: *al-muhafadhah 'ala al-qadim al-shalih, wal-akhz bi-l-jadid al-ashlah*, juga teori Thomas Kuhn yang dikenal dengan *Paradigm Shift*, yakni satu gerakan melalui proses-proses berikut: (1) normal science, (2) anomaly, (3) crisis, (4) revolution, dan (5) new paradigm.<sup>92</sup> Contoh konkret dan baik penggunaan Teori **Scientific Reformation in Islam** ini bisa dibaca disertai Prof. Zamakhsyari Dhofir berjudul *Tradisi Pesantren*.

Teori kedua yang ditawarkan adalah **The New Meaning of Sunnah** (Teori Makna Baru tentang Sunnah).<sup>93</sup> Teori ini

---

<sup>90</sup> Baca Akh. Minhaji, "Otoritas, Kontinuitas, dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul al-Fiqh." Pengantar terhadap *Ijtihad dan Legislati Muslim Kontemporer* oleh Amir Mu'allim dan Yusdani (Yogyakarta: UII Press, 2005), v-xiv.

<sup>91</sup> Dalam konteks *ushul fiqh*, hal tersebut didiskusikan secara menarik oleh Muhammad Syahrur dalam karyanya: *Nahwa Ushul Jadidah lil-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*. (Damaskus: al-Ahali, 2000), terutama pada bagian "Pengantar."

<sup>92</sup> Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*, 2<sup>nd</sup> Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

<sup>93</sup> Akh. Minhaji, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim (Islamic Law and Human Rights: A New Approach to the Problem of the Position of

akan mendorong umat Islam untuk terus maju dan berkembang sesuai dengan perkembangan dan tuntutan masyarakat. Kenapa begitu? Berikut penjelasannya. Pengertian dasar dari sunnah adalah suatu yang telah diterima dan mentradisi di kalangan masyarakat. Dengan demikian, sunnah merupakan pandangan hidup dan sesuatu yang telah dan sedang diikuti oleh masyarakat tertentu. Karena pada dasarnya masyarakat selalu bergerak dari satu situasi ke situasi yang lain, maka wajar saja kalau mereka diharapkan selalu mengevaluasi sunnah yang telah ada dalam rangka menyusun suatu sunnah baru sesuai situasi dan kondisi yang mereka hadapi. Sikap seperti ini akan mendorong manusia dan masyarakat untuk selalu berorientasi ke depan, tidak selalu bermimpi dan bernostalgia dengan kejayaan masa lalu, serta tidak hanya bertumpu pada hal-hal yang telah mapan. Di sinilah sebenarnya salah satu inti dari ajaran Islam, yakni mengikis habis dan/atau memodifikasi berbagai sunnah lama yang dipandang menghambat kemajuan masyarakat. Sayangnya, sikap kritis terhadap berbagai situasi yang ada yang ditunjukkan oleh masyarakat Muslim awal tidak diwarisi oleh masyarakat Muslim berikutnya, terutama setelah abad ketiga/keempat hijrah. Tidak seperti masyarakat sebelumnya, masyarakat Islam sejak abad ketiga, atau abad keempat telah cenderung menempatkan hasil karya leluhur mereka, serta segala yang telah mentradisi di kalangan masyarakat Islam, sebagai suatu kebenaran mutlak yang tak perlu diganggu gugat. Mereka

---

Non-Muslim among Muslims).” *Ulumul Qur’an* 2, vol. V (1993): 16-31. Diterbitkan ulang dalam *Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi*, ed. Amin Abdullah (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000)l 335-64.

tidak berani melihat secara kritis berbagai warisan yang ada dan, sebagai akibatnya, tidak mencoba menyusun sunnah mereka sendiri sesuai dengan tuntutan hidup mereka.

Memang harus diakui bahwa pengertian sunnah di atas lebih bersifat pengertian harfiah, yang merupakan pengertian yang paling dasar dari kata sunnah itu sendiri. Dalam perkembangannya kemudian, kata sunnah sudah mengandung pengertian tersendiri, dan secara umum dipahami sebagai “segala perkataan (*qawl*), perbuatan (*fi'l*) dan ketetapan (*taqrir*) Nabi, yang kemudian dijadikan sebagai sumber hukum kedua setelah al-Quran.

Kiranya tidak ada yang menolak menjadikan Sunnah Nabi sebagai sumber hukum. Hanya saja, dalam perjalanan sejarah umat Islam, penekanan demikian mempunyai implikasi negatif yang sangat serius. Misalnya, beberapa orang atau kelompok kemudian menjadikan segala hal yang dikatakan dan diperbuat Nabi sebagai pedoman dalam kehidupan sehari-hari, tanpa dievaluasi kembali secara kritis apa makna yang tersirat dibalik perkataan dan perbuatan Nabi tersebut. Sebagian lain misalnya merasa menjalankan ajaran yang benar, ketika tidak menggunakan sendok pada saat makan, dengan alasan Nabi tidak melakukannya. Dengan kata lain, mereka selalu mendasarkan segala kegiatan hidupnya pada ketentuan-ketentuan yang tersurat dalam Sunnah Nabi, dan cenderung menolak hal-hal baru yang tak ada sandarannya dalam Sunnah Nabi. Tidak hanya itu, dan ini yang lebih parah lagi, sebegitu pentingnya posisi sunnah sebagai pedoman hidup telah mendorong beberapa pihak untuk membuat sunnah-sunnah yang kemudian

diklaim sebagai yang datang dari Nabi, padahal sebenarnya dibuat oleh mereka sendiri.

Persoalannya bukan menerima atau menolak Sunnah Nabi sebagai sumber ajaran Islam, tetapi lebih menyangkut sikap kaum Muslim dalam memandang dan menempatkan sunnah itu sendiri. Sebenarnya, mereka diharapkan mampu menempatkan Sunnah Nabi secara proporsional, yakni memahami Sunnah Nabi sebagai upaya menginterpretasikan dan merealisasikan nilai-nilai wahyu (al-Qur'an) sesuai situasi dan kondisi yang dihadapi. Upaya ini terbukti telah membuahkan hasil sangat gemilang, dengan kemampuan Nabi dalam menjawab berbagai persoalan yang dihadapi masyarakatnya. Dalam membangun sunnah tersebut, Nabi sangat terbuka terhadap berbagai sumber, termasuk yang berasal dari kebiasaan (sunnah) masyarakat Arab sebelum Islam, selama hal itu dipandang sejalan dengan prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an. Sikap yang demikian inilah yang kemudian diteladani oleh para Khalifahnya, seperti Umar bin Khattab.

Sebagai konsekuensi logis dari semua penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa, setiap masa dan/atau suatu masyarakat memerlukan sunnah tersendiri mengingat perbedaan situasi dan kondisi yang dihadapinya, tak terkecuali kaum Muslim yang hidup di zaman modern ini. Dalam membangun sunnah baru yang diharapkan mampu menjawab berbagai permasalahan yang ada, al-Qur'an dan Sunnah Nabi tentu menjadi bahan rujukan. Tetapi yang tak kalah pentingnya juga adalah sumber-sumber lain yang berasal dari sunnah-sunnah masyarakat yang pernah

ada dan/atau sedang berlangsung. Singkatnya, dalam membangun sunnah, segalanya bisa dijadikan referensi: baik sunnah yang dibangun kaum Muslimin di berbagai tempat dan waktu; sunnah yang selama ini dikenal sebagai berasal dari non-Islam, seperti terdapat dalam sejarah perkembangan masyarakat sekuler (sosialis dan kapitalis); maupun sunnah yang terdapat pada masyarakat agama dan kepercayaan lain seperti Yahudi, Kristen, Katholik, Hindu, Budha atau Jawa.

Tugas ini memang tidak mudah, karena menuntut adanya manusia berkualitas tinggi yang, antara lain, harus sangat rakus akan informasi dari manapun sumbernya, serta mampu menghadirkan berbagai alternatif guna menjawab berbagai tantangan yang ada.

Teori *ketiga* yang ditawarkan adalah **Codification** (Teori Kodifikasi).<sup>94</sup> Teori ini terinspirasi terutama oleh teori-teori tentang implementasi hukum Islam di Indonesia. Telah banyak teori yang lahir menyangkut pemikiran dan implementasi hukum Islam di Indonesia. Di antaranya: L.W.C. Van den Berg dengan teorinya *Receptio in Complexu*, Christiaan Snouck Hurgronje dengan teorinya *Receptie*, Hazairin dengan teoeinya *Receptie Exit*, Sajuti Thalib dengan teorinya *Receptio a Contrario*. Tanpa mengurangi

---

<sup>94</sup> Akh. Minhaji, "Pemikiran dan Implementasi Hukum Islam di Indonesia: Teori dan Respon." Pengantar terhadap *Filsafat Hukum Kewarisan Islam: Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* oleh Abdul Ghofur Anshari (Yogyakarta: UII Press, 2006), ix-xx. Idem, "Nation State dan Implementasinya terhadap Hukum Wakaf." Pengantar terhadap *Hukum dan Praktik Perwakafan di Indonesia* oleh Abdul Ghofur Anshori (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), xi-xxii.

makna penting dari semua teori yang telah ada tersebut, namun perlu dilengkapi dengan teori baru yang saya sebut ***Teori Kodifikasi***.

Teori Kodifikasi lahir didorong oleh hadirnya konsep negara bangsa (*nation-state*), yang menjadi salah satu ciri negara modern. Sejak saat itu, kompilasi, unifikasi, dan kodifikasi hukum menjadi terminologi yang dikenal luas, dan berlaku di hampir semua negara, termasuk negara-negara Muslim dan tak terkecuali Indonesia. Atas dasar prinsip kompilasi, unifikasi, dan kodifikasi ini, maka setiap negara mencoba merumuskan hukum nasional yang dipandang lebih cocok dan lebih sesuai dengan kepribadian bangsanya. Dalam konteks Indonesia, unifikasi dilakukan dengan berupaya merumuskan apa yang dikenal dengan **Hukum Nasional**. Hukum Nasional ini bersumber pada tiga sistem hukum: hukum Islam, hukum Barat, dan hukum Adat. Sekali satu rumusan Hukum Nasional telah dicapai, maka hukum tersebut berlaku untuk semua anak bangsa tanpa memperhatikan asal-usul, bahasa, etnis, suku, agama, dan yang semacamnya. Di depan hukum semua sama berdasarkan ketentuan Hukum Nasional tersebut.

Dari realitas tersebut, barangkali sudah saatnya bagi bangsa Indonesia untuk mencermati kembali perkembangan teori-teori tentang pemikiran dan implementasi hukum Islam di Indonesia. Dengan kata lain, dari teori-teori yang telah ada dan dikenal selama ini, perlu dibangun satu teori lagi, yakni ***Teori Kodifikasi***. Berdasarkan teori ini maka hukum Islam (juga hukum lainnya) akan mudah diterima dan efektif untuk diimplementasikan di Indonesua. Dengan

kata lain, melalui teori kodifikasi, maka ketentuan hukum Islam tersebut bisa diterima dan menjadi Hukum Nasional yang berarti pula secara sah belaku di Indonesia.

Teori keempat adalah *The Relation of Ushul and Fiqh* (Teori Relasi Ushul dan Fiqh).<sup>95</sup> Teori ini menyatakan: *An analysis of the philosophical framework (ushul al-fiqh) underlying the issues of furu' (fiqh) is an essential prerequisite for any genuine polemics. Any effort to solve the problems faced by the ummah without addressing the issues of ushul al-fiqh would be certain to end in failure.* Teori ini terutama mengingatkan kita bahwa tidak sedikit kejadian yang menunjukkan adanya debat kusir (debat yang tidak berujung pangkal) tentang suatu masalah hukum Islam (*fiqh*). Padahal, debat tersebut lebih terjerembab pada masalah detail (*fiqh, furu'*) tanpa memahami paradigma, pendekatan, teori dan metodologi (*ushul al-fiqh*) di balik masalah yang sedang dibahas. Teori ini mengasumsikan bahwa perbedaan *ushul al-ifqh* akan secara otomatis mempengaruhi perdebatan dan pandangan dalam menghadapi masalah hukum (*fiqh*). Contoh konkret dalam hal ini adalah perdebatan pada masa awal abad ke-20 di Indonesia yang melibatkan kelompok yang disebut kaum modernis dan kaum tradisional waktu itu. Misalnya, kelompok modernis “menuduh” kaum tradisional melandaskan argumen hukumnya semata-mata pada pandangan ulama masa lalu yang terdapat dalam kitab kuning (*kitab al-shafra', yellow tom*), dan bukan al-Qur'an dan al-Hadis, sekaligus mempopulerkan slogan

---

<sup>95</sup> Ahmad Hassan *and Islamic Legal Reform in Indonesia* (Ph.D. Diss. McGill University, 1997).

Ibn Taymiyah: *al-ruju' ila al-qur'an was-sunnah* (kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah). Tentu saja, persoalannya bukan kembali atau tidak kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi lebih pada: apa dan bagaimana yang dimaksud dengan kembali itu? Tentu saja, hal demikian amat bergantung pada *ushul al-fiqh* yang dianut masing-masing kelompok.