

# MENGUJI AUTENTISITAS AKADEMIK ORIENTALIS DALAM STUDI ISLAM

**ThoHa Hamim**  
tehamim@yahoo.co.id

Fakultas Adab  
IAIN Sunan Ampel,  
Surabaya

**Abstract:** This article seeks to objectify our understanding in the term of Orientalist, in addition we test the authenticity of the studies that have been developed by the Orientalists. Critics of Orientalism is actually done by Western scholars indicate the passage of the principle of freedom of thought which underlies the research activities of academics in the West. With such academic freedom, the scholars had to deconstruct the Orientalist negative thoughts about Islam, though the thought is already crystallized into a mainstream standard. Institutional development of Islamic studies in the West in recent decades has experienced a change in orientation, to adjust to his position as a medium to establish understanding between program participants across cultural boundaries, traditions, and religion. Nevertheless, suspicion of the activities of Islamic studies in the West is carried out by Muslim students still exists as a precautionary catch against the possibility of erosion of confidence.

**Keywords:** Orientalist, Muslim, the West.

## Pendahuluan

Kajian Islam yang dilakukan para orientalis seringkali dipandang oleh khalayak Muslim tidak untuk memahami Islam secara benar, tetapi untuk mendiskreditkannya. William G. Millward, misalnya, menemukan kecurigaan kalangan Muslim terhadap kejujuran akademik kaum orientalis tadi dalam banyak literatur yang mereka tulis. Millward mengomparasikan, berbeda dengan penulis Muslim Arab yang biasanya lebih rasional dalam mengkritisi hasil kajian para orientalis tentang Islam, penulis Muslim Iran yang umumnya sangat apologetik, hingga kritik mereka terkesan emosional dan tidak argumentatif.<sup>1</sup> Penulis Muslim yang mempertanyakan kejujuran akademik para orientalis tersebut terutama dalam objektivitas kajian mereka terhadap al-Qur'ân serta Nabi Muhammad saw. Para penulis Muslim menganggap bahwa sanggahan terhadap hasil penelitian mereka yang sangat merugikan Islam tersebut harus dilakukan, agar ajaran Islam bisa dikembalikan kepada pemahaman yang autentik, sebagaimana yang diyakini oleh pemeluknya.<sup>2</sup>

Secara sederhana, kata orientalis bisa di artikan “seseorang yang melakukan kajian tentang masalah-masalah ketimuran, mulai dari sastra, bahasa, sejarah, antropologi, sosiologi, psikologi sampai agama dengan menggunakan paradigma Eropa sentris, hingga menghasilkan konklusi yang distortif tentang objek kajian dimaksud”. Perkembangan orientalisme modern berawal dari kajian terhadap Islam sebagai fenomena budaya yang tercermin dalam perilaku dan karakter spesifik pemeluknya. Dengan orientasi kajian seperti itu, maka tidak mengherankan bila perkumpulan orientalisme pertama kali dibentuk untuk melakukan kajian keislaman di Batavia (nama Belanda untuk kota Jakarta) tahun 1781. Perkumpulan ini menyelenggarakan bermacam kajian tentang Islam dan hasilnya dipergunakan untuk

---

<sup>1</sup> William G. Millward, “The Social Psychology of anti-Iranology”, *Iranian Studies*, 8 (1975), 52.

<sup>2</sup> Donald P. Little, “Three Arab Critiques and Orientalism”, *Muslim World*, 69 (1979), 110. Lihat juga Muhammad Khalifa, *The Sublime Qur'an and Orientalism* (London: Longman, 1983), 'Âbidîn Muḥammad al-Sufyânî, *al-Mustashriqîn wa Man Tabi'ahum wa Mawqifubum fî Thibât al-Sharî'ah wa Shumûlihâ: Dirâsat Taṭbiqîyah* (Mekah: Maktabat Manârah, 1998), Mithal Jaha, *al-Dirâsah al-'Arabîyah wa al-Islâmîyah fî 'Urbâ* (Beirut: Maṭba'at al-Ittihâd al-'Arabî, t.th.; dan Maḥmûd Ḥamdî Zaqqûq, *al-Istishrâq wa al-Khalîyah al-Fikrîyah li al-Şirâ' al-Ḥadârî* (Doha: Mu'assassat al-Risâlah, 1985).

melandasi berbagai kebijakan pemerintah Belanda yang terkait dengan kolonialisasinya di East Indies (Indonesia) saat itu. Inggris juga mendirikan *Asiatic Society of Bengal* tahun 1784 atas prakarsa Sir William Jones. Perkumpulan serupa dengan tujuan yang tidak jauh berbeda juga dibentuk di beberapa negara Eropa. Perancis mendirikan *Societe Asiatique* yang berkedudukan di Paris tahun 1822. Sementara Inggris mendirikan *Royal Asiatic Society* di London tahun 1834 dan Amerika Serikat mendirikan *American Oriental Society* di tahun 1842.<sup>3</sup>

### **Relasi Sosial antara Barat dan Islam**

Sebelum disampaikan paparan tentang kajian Islam yang dilakukan oleh para orientalis, perlu dibahas dengan ringkas relasi Barat-Islam yang terbentuk dari hasil interaksi sosial antara kaum imigran Muslim dengan penduduk lokal di negara-negara Barat. Paparan seperti itu dimaksudkan untuk menggambarkan bahwa hubungan sosial Barat-Islam dalam suasana saling menghargai di negara non-Muslim adalah sebuah keniscayaan. Seperti diketahui bahwa Islam sudah menjadi fenomena sosial di negara-negara Barat. Di Amerika Serikat saja, tidak kurang dari empat sampai lima juta kaum Muslim hidup di negeri ini. Dengan jumlah populasi yang signifikan kaum Muslim mampu membentuk sebuah subkultur Amerika. Mereka membangun bermacam kumpulan sosial keagamaan untuk melandasi berseminya identitas khas kultur Islam-Amerika. Sebagai komunitas beragama yang dinamis, masyarakat Muslim Amerika tidak hanya menjadikan institusi masjid sebagai pusat kegiatan ritual, tetapi juga memfungsikannya sebagai tempat bagi kegiatan sosial, budaya, dan pendidikan. Mereka memiliki ratusan masjid yang tersebar hampir di setiap Negara Bagian. Komunitas Muslim Amerika, yang nasionalitasnya berasal dari enam puluh negara membentuk banyak perkumpulan. Mereka memiliki Perhimpunan Mahasiswa Muslim (*Muslim Students Association*), Perkumpulan Masyarakat Muslim Amerika Utara (*Islamic Society of North America*), Perkumpulan Sarjana Ilmu (*Association of Muslim Social Scientists*), Perkumpulan Sarjana dan Insinyur Muslim (*Association of Muslim Scientist and Engineers*), dan Penghimpunan Dokter Islam (*Islamic Medical Association*).

---

<sup>3</sup> Anoar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes*, 44, 104.

Jumlah mahasiswa Muslim di universitas-universitas Amerika menunjukkan angka yang sangat signifikan. Tidak kurang dari seratus ribu mahasiswa. Terlepas dari perbedaan spesialisasi keilmuan yang menjadi keahlian mereka masing-masing, kaum intelejensia Muslim Amerika ini selalu terlibat aktif dalam bermacam-macam kegiatan kajian keislaman. Dengan begitu maka tidak berlebihan ketika Amerika dipandang menjadi salah satu pusat keintelektualan Islam di dunia dewasa ini (*the United States becomes a center of Islamic intellectual fermentation*). Komunitas Muslim Amerika juga terlibat dalam membangun dialektika politik yang berlangsung antar-sesama komunitas beragama di negara itu. Mereka, misalnya, meminta pemerintah Amerika Serikat untuk menyetarakan kedudukan Islam dengan kedudukan legal formal dua agama besar lainnya, Kristen, dan Yahudi. Pemerintah Amerika tampaknya memahami peran penting yang bisa dimainkan oleh komunitas beragama dalam membangun harmoni sosial antar-sesama warga negara. Dengan pertimbangan seperti itu, Presiden George Bush menetapkan tanggal 16 Januari 1993 dan 14 Januari 1994 sebagai Hari Kebebasan Beragama (*Religious Freedom Day*).

Komunitas Muslim juga dijumpai di negara-negara Eropa Barat. Di Inggris, jumlah mereka berkisar antara satu sampai satu setengah juta jiwa. Kehidupan sekuler di Inggris tampaknya tidak mampu menghilangkan properti kultur spiritualitas yang terbentuk melalui proses sosialisasi ajaran Islam, baik melalui institusi sosial maupun keluarga. Mereka menganggap Islam bukan sekadar agama yang mengajarkan pedoman bagi kehidupan spiritual, tetapi juga membentuk kebersamaan emosional untuk membangun solidaritas serta identitas kelompok. Dengan kata lain, Islam telah menyatukan kesadaran kolektif masyarakat Muslim di Inggris melintasi latar belakang etnis, hingga Islam menjadi komponen yang melapisi keseluruhan struktur personalitas mereka (*Islam is at the nucleus of their personal identity*). Realitas seperti itu tidak membuat komunitas Muslim hidup dalam sebuah eksklusivitas sosial, tetapi tetap mampu berintegrasi ke dalam kehidupan plural yang ada di sekitarnya. Kemampuan berintegrasi diperoleh dari penyerapan terhadap prinsip kebinekaan, baik yang diajarkan secara normatif melalui doktrin sosial dalam Islam maupun

secara empirik dari realitas historis kehidupan plural masyarakat Muslim di masa silam.

Kehadiran mereka di Inggris berlangsung secara bertahap, mulai dari pembukaan Terusan Suez tahun 1868 sampai pasca-Perang Dunia II. Inggris yang memerlukan tenaga kerja dalam jumlah besar pada pasca-Perang Dunia II mendatangkan pekerja asing, termasuk pekerja Muslim dari Pakistan, Bangladesh, dan India. Imigran Muslim terus berdatangan ke Inggris sampai setelah tahun 1960-an. Kelompok imigran terakhir ini sudah tidak lagi berkonotasi sebagai *guest workers* (pekerja tamu), tetapi sudah berstatus menjadi imigran tetap. Kehadiran para imigran pada gelombang terakhir tadi menjadi lebih mudah proses legalisasinya, setelah pemerintah Inggris mengesahkan Undang-undang Imigrasi tahun 1962. Masyarakat Muslim terus berupaya menyempurnakan legalitasnya menjadi warga negara Inggris, seperti tampak dari pembentukan *Muslim Council of Britain*. Di negeri Queen Elizabeth II ini, komunitas Muslim memiliki tidak kurang dari 42 sekolah. Mereka juga mempunyai media massa dalam bentuk surat kabar dan media elektronika melalui *channel* tv sendiri.

Kehadiran komunitas Muslim di Eropa Barat tentu saja tidak hanya terbatas di negeri Inggris. Para imigran Muslim mendatangi hampir semua negeri di kawasan tersebut. Berbeda dengan imigran Muslim Inggris yang umumnya berasal dari Asia Selatan, imigran Muslim di Jerman dan Denmark kebanyakan datang dari Turki. Sedangkan imigran Muslim di Belgia dan Spanyol lazimnya datang dari Maroko. Prancis, yang memiliki imigran Muslim dalam jumlah yang sangat besar, menjadi tempat imigrasi kaum Muslim dari bekas jajahannya di Afrika. Tidak berbeda dengan Inggris, Prancis juga sudah mengesahkan Undang-undang Imigrasi pada tahun 1947. Dengan kata lain, Islam sudah menjadi bagian dari realitas sosial di Eropa Barat. Kehadiran Islam tidak hanya diwakili oleh pemeluk agama ini, tetapi juga melalui media lain. Liga Muslim Dunia (*Muslim World League*) sudah membuka kantornya di beberapa kota besar Eropa Barat, mulai London, Paris, Brussel sampai Madrid. Negara-negara Islam juga aktif memberikan bermacam bantuan untuk mengembangkan Islam di Eropa, baik dalam bentuk dana pembangunan masjid dan sekolah, maupun pengiriman tenaga ahli tentang Islam.

## Relasi Akademik Barat dan Islam

Secara kelembagaan, kajian Islam Barat biasanya menjadi bagian dari kawasan meliputi studi budaya, politik, sejarah, dan bahasa pada Departemen Pengkajian Kawasan Timur Tengah (*Department of Middle East Studies*) atau Timur Dekat (*Near East Studies*). Hanya tiga institusi kajian Islam di Barat yang berdiri sendiri dan tidak menjadi bagian dari studi kawasan tersebut, yaitu *The Institute of Islamic Studies, McGill University, Department of (Middle East and) Islamic Studies, University of Toronto* dan *Islamic Studies, Von Grunebaum Center for Near East Studies*, dan *University of California, Los Angeles*. Menjadikan kajian Islam (*Islamic studies*) bagian dari studi kawasan tidak berarti bahwa kajian Islam memperoleh posisi pinggiran. Studi kawasan hakikatnya juga bertolak pada penelitian tentang Islam sebagai sumber nilai yang telah membentuk budaya, sejarah, politik, dan bahasa di kawasan mayoritas populasinya beragama Islam.<sup>4</sup> Pusat kajian kawasan tidak hanya dibuka di berbagai universitas Barat, tetapi juga didirikan di beberapa negara Islam. Amerika Serikat, misalnya, membangun *American Research Center* di Kairo, *American Research Institute* di Turki, dan *American Institute of Iranian Studies* di Iran. Apapun nama yang dipergunakan, hubungan antara kajian Islam dengan studi kawasan adalah hubungan organik, di mana Islam selalu bertindak menjadi pemicu dari munculnya ragam fenomena yang menjadi objek kajian kawasan tersebut.

Lembaga yang menawarkan kajian kawasan biasanya adalah universitas-universitas papan atas. Hal itu karena pengelolaan yang membutuhkan *budget* besar dan tidak memberikan keuntungan komersial yang sepadan dengan besarnya anggaran untuk menandai fasilitas perpustakaan, penerbit, dan penelitian serta gaji staf pengajarnya. Namun secara tidak langsung, universitas-universitas tersebut memperoleh keuntungan dengan bentuk terciptanya iklim saling pengertian melintasi sekat agama, budaya, politik, dan lainnya yang dibutuhkan publik dunia dewasa ini. Kajian kawasan memang didirikan untuk menumbuhkan kesadaran saling menghargai tradisi, budaya, dan agama masyarakat dunia pasca-Perang Dunia II. Perlu diketahui bahwa kajian semacam itu sebenarnya sudah berlangsung sejak lama. Namun pada waktu itu, kajian dimaksud hanya berfungsi

---

<sup>4</sup> Tariq Y. Ismael (ed.), *Middle East Studies: International Perspectives on the State of The Art* (London: Praeger, 1990).

menjadi media Kristenisasi dan promosi kepentingan negara-negara kolonial di dunia Islam.<sup>5</sup>

Barangkali ada baiknya dibahas secara singkat model pengelolaan kajian kawasan tersebut. Seperti telah disinggung di depan bahwa kajian kawasan tidak menghasilkan keuntungan komersial. Karena itu, komponen utama dalam *budget* pengelolanya di peroleh dari dana publik untuk proyek kemanusiaan. Di samping itu, kegiatan penelitiannya juga mengandalkan bantuan dana dari banyak lembaga penelitian. Di Amerika Serikat, kajian kawasan memperoleh dana dari pemerintah melalui *The Department of Health, Education and Welfare*, dan dari lembaga swasta, misalnya, *The Ford Foundation*. Untuk dana penelitiannya, penyandang dana berikut ini memiliki peran signifikan, seperti *The National Science Foundation*, *The Rockefeller Foundation*, *The Gugenheim Foundation*, dan *The Fulbright Faculty Research*.<sup>6</sup> Dukungan dana seperti ini juga berlaku di dunia Barat lainnya. Pemerintah Inggris, misalnya, mendirikan pusat studi kawasan atas dasar rekomendasi dari *Scarborough Commission*. Dalam penelitiannya, *Scarborough Commission*, dibentuk tahun 1950-an, meminta pemerintah untuk mendirikan pusat studi kawasan di universitas-universitas Inggris setelah Perang Dunia II. Kehadiran pusat studi kawasan tersebut sangat dibutuhkan untuk mempromosikan budaya saling menghargai antar-warga dunia. Dengan kata lain, pemerintah Inggris juga ikut menanggung biaya operasional dari lembaga studi kawasan tersebut.<sup>7</sup>

Pusat kajian kawasan di berbagai universitas Barat tidak hanya terbuka bagi peserta dari dalam negeri, tetapi juga dari luar negeri, termasuk dari negara-negara Muslim. Hal ini sesuai dengan landasan ke lembagaannya yang menghendaki keragaman peserta programnya, baik dari segi budaya, tradisi, maupun agama. Bahkan di beberapa pusat kajian Islam dan kawasan, peserta programnya sengaja diambilkan dari kalangan Islam dan Kristen. *The Institute of Islamic Studies*, *McGill University*, Montreal, misalnya, yang membuka programnya pada musim

---

<sup>5</sup> Bernard Lewis, "The State of Middle Eastern Studies", *The American Scholar* (1970), 365.

<sup>6</sup> Leonard Binder, "Area Studies: A Critical Reassessment", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of The Middle East Research and Scholarship in Humanities and Social Sciences* (New York: John Wiley and Sons, t.th.), 3.

<sup>7</sup> Lewis, "The State of Middle Eastern Studies", 372.

gugur tahun 1954, selalu merekrut civitas akademiknya (dosen dan mahasiswa) dari kelompok Kristen dan Muslim. Staf pengajar yang pertama kali memberikan kuliah di Institut tersebut—selain Wilfred Cantwell Smith sebagai pendiri dan direktur dan Howard A. Reed sebagai dosen, keduanya adalah Kristen—adalah para dosen Muslim seperti Fazlur Rahman (Pakistan), Ishaq Musa al-Husayni (Arab), dan Niyazi Berkes (Turki), ketiganya sarjana Muslim kenamaan dalam bidangnya masing-masing.<sup>8</sup> Pola silang agama dalam merekrut mahasiswa dan dosen tersebut masih dipertahankan McGill sampai sekarang. Contoh serupa lainnya adalah *Duncan Black Macdonald Center For The Study of Islam and Christian-Muslim Relations* di *Hartford Seminary* yang dibentuk pada tahun 1937 untuk memprakarsai kajian yang bisa membentuk sikap saling menghargai antara komunitas Muslim dan Kristen.<sup>9</sup> Di samping dua lembaga tersebut, masih terdapat beberapa institusi lain yang misinya juga membangun kesepahaman antara Muslim dan Kristen. Di antaranya adalah *Center of Muslim-Christian Understanding: History and International Affairs* di *Edmund A. Walsh School of Foreign Service*.<sup>10</sup> Termasuk dalam kategori institusi tersebut adalah *Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* di *Selly Oak College*, Birmingham.<sup>11</sup>

Namun ironisnya adalah bahwa keterlibatan peserta program studi Islam dari kalangan mahasiswa Muslim tidak sepenuhnya diterima oleh sebagian komunitas Muslim. Mereka menganggap bahwa studi Islam dari kalangan mahasiswa di Barat merupakan aktivitas bermasalah. Sikap tersebut adalah cerminan dari pandangan negatif mereka terhadap kajian Islam yang dilakukan oleh para orientalis. Sikap semacam itu datang dari orang seperti Hamid Algar, guru besar kajian Islam di Amerika Serikat, adalah seorang Muslim taat. Algar mengkhawatirkan terjadinya pemaksaan pendapat yang dilakukan seorang profesor terhadap mahasiswa Muslimnya. Pemaksaan pendapat semacam itu bisa membahayakan akidah mahasiswa yang bersangkutan,

---

<sup>8</sup> Wilfred Cantwell Smith, "The Institute of Islamic Studies," *the Islamic Literature*, Vol. 5 (1963), 35-38.

<sup>9</sup> Willem A. Bijlefeld, "A Century of Arabic and Islamic Studies at Hartford Seminary," *Muslim World*, Vol. 83 (1993), 109.

<sup>10</sup> Direktur Centernya adalah John L. Esposito. Lihat Gema Martin Munoz, *Islam: Modernism and The West* (London: JB Tauris Publisher, 1999), VIII.

<sup>11</sup> *Ibid.*, ix.



karena menyangkut persoalan doktrin agama.<sup>12</sup> Kekhawatiran Alghar tentu sangat berlebihan, mengingat kebebasan berpikir serta mengutarakan pendapat merupakan etika yang berakar kuat dalam kehidupan akademik di Barat. Seperti diketahui bahwa tidak sedikit mahasiswa Muslim di Barat justru mampu melakukan koreksi terhadap bermacam pemikiran bias tentang Islam yang dilakukan oleh profesornya dari kalangan orientalis.<sup>13</sup>

Realitas juga membuktikan bahwa mahasiswa Muslim di berbagai universitas Barat tidak hanya berasal dari negara Muslim moderat, seperti Indonesia dan Malaysia, tetapi juga dari negara-negara Muslim militan, semisal Iran, Arab Saudi, dan Sudan. Pada tahun 1990-an, pemerintah Republik Islam Iran mengirimkan para alumni dari pusat pendidikan Shi'ah Khum untuk mengambil program magister dan doktor kajian Islam (*Islamic Studies*) dan agama (*Religious Studies*) di McGill University. Perlu diketahui bahwa banyak guru besar ilmu normatif Islam, seperti al-Qur'ân, *Hadîth*, dan *Fiqh*, di banyak universitas Timur Tengah, yang mendapatkan pendidikan doktoralnya dari universitas-universitas Barat. Keterlibatan para peserta program dari negara-negara Muslim tadi tidak bisa dianggap kegiatan bermasalah, berangkat dari fakta bahwa kebebasan akademik merupakan sebuah norma yang sangat dijunjung tinggi dan karenanya mereka tidak pernah mengkhawatirkan terjadi erosi keyakinan. Namun kekhawatiran seperti yang diungkapkan Alghar tadi tetap memiliki nilai positif, karena merujuk pada persoalan prinsip agama, yang tidak boleh dipertaruhkan demi objektivitas akademik.

Terlepas dari kontroversi studi Islam Barat tersebut, kehadiran mahasiswa Muslim di banyak universitas Barat sudah menjadi kenyataan. Kehadiran mereka memang sudah berlangsung sekira hampir dua ratus tahun lalu. Barangkali kalau belajar ke Barat merupakan sebuah aksioma yang menentukan berhasil atau tidaknya

---

<sup>12</sup> Hamid Alghar, "The Problems of Orientalism", *Islamic Literature*, Vol. 17 (1971), 97.

<sup>13</sup> Sebagai contoh adalah Muḥammad Muṣṭafâ 'A'zamî yang kajian ḥadîthnya mampu menggugurkan tesis yang dikembangkan Joseph Schacht, hingga anggapan Schacht bahwa pembentukan hukum Islam tidak berlangsung pada masa Nabi tidak berlaku lagi. Lihat Muḥammad Muṣṭafâ 'A'zamî, *Dirâsat fî al-Ḥadîth al-Nabawî al-Sharîf wa Târîkh Tadwînih* (Riyâd: Maktabat Riyâd, 1967).

pemberdayaan *human resources*, maka Mesir telah membuktikan kebenaran aksioma tersebut. Mesir menyadari perlunya menguasai sains dan teknologi, agar bisa segera melakukan modernisasi. Seperti diketahui bahwa penguasa Mesir Muhammad Ali Pasha (1805-1848) memang berhasil melakukan modernisasi di negerinya, melalui pemberdayaan pendidikan warganya, hingga Mesir menjadi sebuah negeri terkuat di luar Eropa dan Amerika Utara saat itu. Pemberdayaan pendidikan dilakukan melalui pengiriman mahasiswa Mesir ke Eropa atau mendatangkan para instruktur Eropa untuk mengajar di berbagai lembaga pendidikan Mesir. Keberhasilan Ali Pasha sampai bisa menjadikan Mesir mengungguli Turki, mulai dari keunggulan militer, teknologi sampai ekonomi. Dengan keunggulan tersebut, Mesir tidak hanya mampu melakukan aneksasi terhadap provinsi Turki di semenanjung Arabia dan Suriah, tetapi juga berhasil memadamkan pemberontakan di Yunani, satu-satunya sisa wilayah jajahan Turki di Eropa waktu itu, Mesir juga pernah di ajak Prancis untuk melakukan penaklukan terhadap provinsi Turki di Afrika Utara.<sup>14</sup>

### **Dialektika Kajian Islam Barat**

Perhatian terhadap Islam sebagai objek kajian sebenarnya sudah muncul di Eropa, sejak mereka menguasai bagian bagian terpenting dari wilayah kerajaan Romawi Timur (Byzantium). Kekuasaan Muslim Arab di negeri Spanyol, yang berlangsung hampir tujuh setengah abad (756-1492), membuat bangsa Eropa membutuhkan informasi tentang Islam. Pada tahun 1142, misalnya, Peter the Venerable mengunjungi Spanyol untuk memperoleh bahan pengkajian tentang Islam. Kebutuhan informasi tentang Islam menjadi semakin menguat, setelah Sultan Turki ‘Uthmânî, Muḥammad al-Fâtîḥ, menaklukkan ibu kota kerajaan Romawi Timur, Konstantinopel, pada tahun 1453, militer Muslim tidak hanya berhasil menduduki Konstantinopel, tetapi juga mengepung kota Wina dengan kata lain, kekuasaan Islam telah

---

<sup>14</sup> Dengan peran menentukan yang dimainkannya dalam memberdayakan bangsa Mesir pada pertengahan abad ke 19 tersebut Muhammad Ali disebut sebagai pendiri negeri Mesir moderen. Lihat, misalnya, Henry Dsodwell, *The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931); Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali* (London: Cambridge University Press, 1984).

menembus ke jantung daratan Eropa, mulai dari Spanyol, Italia Selatan, Prancis, sampai Eropa Timur dan Tengah.

Kehadiran Islam yang menyebabkan susutnya wilayah dunia Kristen sangat menyakitkan hati bangsa Eropa. Bangsa Eropa menganggap Islam sebagai musuh primordial nomor satu dan diserupakan dengan “musuh dalam selimut” (*the serpent in the bosom*). Jatuhnya Konstantinopel merupakan musibah besar bagi komunitas Kristen Eropa, terutama bagi para penganut sekte Kristen Greek-ortodoks di Eropa Timur dan Rusia. Seperti diketahui bahwa Konstantinopel merupakan kota suci bagi pengikut sekte Greek-otodoks. Karena itu, Tsar Rusia dari Dinasti Rumanov menuntut balas atas jatuhnya kota ini. Melalui penaklukan ke wilayah dunia Islam. Jatuhnya berbagai wilayah Turki ‘Uthmânî di Eropa Timur ke tangan Rusia, mulai dari Moldavia, Besarabia, sampai Bosnia-Herzegovina merupakan manifestasi dari penaklukan tersebut. Kekuasaan Rusia atas wilayah Turki ‘Uthmânî semakin memperoleh legitimasi dengan perjanjian Kucuk Kainarja tahun 1776 yang mengesahkan jatuhnya semua wilayah dinasti Islam di daratan Eropa ke tangan Rusia. Penaklukan Dinasti Romanov kemudian merambah ke kawasan pusat Islam di Asia Tengah. Untuk menandai keberhasilannya dalam menaklukan para sultan di Asia Tengah, Tsar Ivan the Terrible dari Dinasti Romanov Rusia membangun gedung berkubah delapan untuk menandai delapan kepala sultan yang dipenggal lehernya dalam penaklukan tersebut. Perang dilakukan Rusia terhadap Muslim di dasarkan pada semangat *crusade* (perang salib). Bangsa Rusia menganggap bahwa sama halnya dengan kaum Katolik Spanyol yang berhasil merebut kembali negeri mereka (*reconquesta*) dari tangan kaum Muslim, kaum Greek-Ortodoks Rusia juga harus mampu membebaskan wilayah Rusia (Eropa Timur) yang masih berada di bawah kekuasaan Islam.

Keberhasilan Eropa dalam menjelajahi dunia baru di Timur pada awal abad 15 menghidupkan kembali minat Eropa untuk mengetahui Islam yang menjadi salah satu agama penduduk di dunia baru tersebut. Sejak awal abad 17, beberapa perguruan tinggi Eropa membuka bidang kajian Bahasa Arab (*Chair of Arabic Studies*). Di Inggris, *Cambridge University* menawarkan studi Bahasa Arab mulai tahun 1632 dan *Oxford University* tahun 1636. William Bidwell, meninggal tahun 1632, dikenal

sebagai bapak studi Bahasa Arab di Inggris. Kajian Islam dan Bahasa Arab diperlukan untuk kepentingan para minoritas yang melakukan kegiatan misinya di negara-negara Muslim saat itu.

Kelompok orientalis dari kalangan misionaris sudah hadir sejak Abad Pertengahan dan tetap berlangsung sampai Abad Modern. Di antara kaum orientalis modern yang mendapatkan pendidikan misionaris (teologi) adalah Zwemmer, Lammens, Macdonald, Palacios, de Focoult, Watt, dan Cragg.<sup>15</sup> Pandangan kalangan orientalis kategori ini tentu kadang sangat distortif tentang Islam. Macdonald, misalnya, berpendapat bahwa Islam akan menghadapi ancaman kepunahan, karena Islam tidak akan mampu menghalangi proses benturan dengan keberhasilan peradaban Barat.<sup>16</sup> Meskipun sikap negatif seperti tersebut merupakan tipikal pandangan kaum orientalis-pendeta tentang Islam, sikap tadi tentu tidak merepresentasikan pandangan kaum orientalis secara keseluruhan. Bahkan sejak Abad Pertengahan, sudah terdapat beberapa orientalis yang pemikirannya tentang Islam bernada simpatik dan karenanya sangat dikecam oleh kalangan gereja sendiri. Kajian Adrianus Roland tentang Islam, *de Religio Mohammedanica* tahun 1705, pernah dimasukkan ke dalam indeks buku-buku yang oleh gereja dicekal peredarannya. Sikap gereja seperti itu dilakukan, karena pembahasan tentang Islam dalam buku tadi tidak mengikuti standar yang dibakukan oleh gereja.

Meskipun terjadi pencekalan terhadap buku tadi, masih terdapat beberapa orientalis yang secara objektif mengakui validitas hasil

---

<sup>15</sup> Untuk pandangan Macdonald dan Cragg yang lebih utuh tentang Islam, lihat Gordon E. Pruet, "Duncan Black Macdonald: Cristian Islamicist", dalam Asaf Hussain et. al., *Orientalism: Islam and Islamicist* (Vermont: Amana Books, 1994) dan Jamel Qureshi, "Alongsideness in God Faith: An Essay on Kenneth Gragg", dalam Assaf Hussain et. al. (ed.), *Orientalism, Islam, and Islamicist* (Vermont: Amana Books, 1984), 203-258.

<sup>16</sup> Huntington sebenarnya bukan orang pertama yang mengintrodusir konsep benturan peradaban Islam dan Barat. Konsep tersebut sudah diperkenalkan sebelumnya oleh Berry Buzan melalui artikelnya yang berjudul "New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century", yang dimuat di *American Review International Affairs*, July 1991. Buzan adalah profesor pada International Studies Warwick University. Lihat Mohammed 'Abed al-Jabri, "Clash of Civilizations", dalam Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism, and The West* (London: LB Tauris Publishers, 1999), 79.

penelitian Ronald. Sebagai orientalis yang juga melakukan kajian mendalam tentang al-Qur'ân, George Sale, misalnya, menerima pandangan positif Ronald terhadap ajaran Islam. Sikap simpatik kepada Islam mulai menjadi sebuah fenomena saat itu, seperti yang ditunjukkan Leasing dalam karyanya *Nathan the Wise* yang ditulis pada tahun 1783. Dalam karyanya tersebut, Leasing menggunakan *parable*, di mana tiga agama besar, Yahudi, Kristen dan Islam, diserupakan dengan tiga cincin yang tidak diketahui mana di antara ketiganya yang asli. Selain ketiga nama tersebut, Carlyle dalam bukunya *The Hero as Prophet* juga bersikap relatif jujur dalam tulisannya tentang Nabi Muhammad yang dia pandang sebagai tokoh terkemuka dalam sejarah.

Kelompok orientalis lain malahan mengakui Nabi Muhammad sebagai salah seorang dari rangkaian nabi sebelumnya, berangkat dari kesamaan ajarannya dengan ajaran para nabi terdahulu. Dalam analisisnya, Hans Kung, menyimpulkan lima pokok ajaran Islam yang berkaitan dengan kesatuan ajaran para nabi tersebut. Kung menyebutkan beberapa diantaranya, yaitu konsep monoteisme yang berkaitan erat dengan prinsip humanisme, peran absolut Tuhan dalam ajaran para nabi dimaksud, dan suasana krisis yang melatari hadirnya para nabi tersebut. Meskipun karya para orientalis tentang Islam tidak semuanya memperlakukan Islam secara subjektif, tulisan mereka secara umum memang harus dibaca dengan kritis, agar bisa diketahui sampai sejauh mana objektivitas atau subjektivitas pandangan mereka tentang Islam. Pembahasan tambahan tentang sikap negatif para orientalis, terutama kepada al-Qur'ân dan Nabi Muhammad, akan diberikan pada bagian berikut ini.

Seperti telah disinggung di depan bahwa banyak penulis Muslim yang menggugat pandangan negatif kaum orientalis terhadap al-Qur'ân. Kalangan orientalis umumnya memang mempertanyakan otentisitas al-Qur'ân dengan melemparkan semacam tuduhan, mulai dari doktrin ajaran dasarnya (*genesis*) yang dipandang bersandar pada tradisi Kristen-Yahudi (*Judeo-Christian traditions*), masa kodifikasinya yang bukan pada abad ketujuh tetapi pada abad kesembilan, sampai tuduhan Muhammad sebagai pembikin al-Qur'ân itu sendiri. Montgomery Watt, misalnya, menganggap kesamaan antara doktrin dasar Islam dengan Yahudi sedemikian dekatnya, sehingga Islam pantas menjadi salah satu sekte

agama Yahudi.<sup>17</sup> John Wansbrough, yang juga mempersoalkan keotentikan al-Qur’ân, berpandangan bahwa al-Qur’ân adalah kompilasi dari Hadîth dan karenanya al-Qur’ân “dibuat” pada masa pasca-wafatnya nabi (*post-propethic*). Pendapat Wansbrough yang sangat ekstrem tersebut berangkat dari penegasiannya terhadap semua sumber tentang al-Qur’ân yang berasal dari penulis Muslim. Dalam penelitiannya, Wansbrough hanya mengandalkan literatur kontemporer karya peneliti non-Muslim, ditambah dengan data dari temuan arkeologi, epigrafi, dan numismatik. Wansbrough mengklaim model penelitian seperti itu didasarkan pada metoda kritik terhadap sumber (*sources-critical method*).<sup>18</sup>

Helmut Gatje juga mengajukan beberapa tesis negatif tentang al-Qur’ân. Dalam bukunya *The Qur’ân and Its Exegesis*, Gatje menganggap ayat-ayat non-wahyu telah masuk ke dalam *mushaf* al-Qur’ân, sedangkan ayat-ayat wahyu justru tidak dimasukkan ke dalamnya. Pendapat semacam itu tidak bisa disamakan dengan konsep *naskh wa mansûkh*, baik *naskh al-hukm dûna al-tilâwah* maupun *naskh al-tilâwah dûna al-hukm*. Selanjutnya Gatje menganggap al-Qur’ân banyak meminjam berita dari kitab suci Yahudi dan Kristen, mulai dari konsep penciptaan alam (*al-mabda’*) dan Adam sampai perseteruan antara Qabil dan Habil. Gatje tidak hanya melemparkan tuduhan plagiarisme al-Qur’ân terhadap dua kitab suci sebelumnya, tetapi juga menganggap redaksi bahasa al-Qur’ân mengikuti gaya bahasa bersanjak para *kâbin*, terutama ayat-ayat Makkîyah. Sedangkan struktur eksternal bahasa al-Qur’ân, menurut Gatje, merupakan serapan terhadap ragam bahasa prosa pra-Islam.

Tuduhan negatif terhadap al-Qur’ân seperti yang dilakukan Gatje juga bisa ditemukan dalam karya para orientalis lainnya, seperti Arthur Jeffry, Richard Bell, Noldeke, Gustave Flugel, dan Rudi Peret. Pandangan negatif terhadap al-Qur’ân seperti itu terus berlanjut sampai sekarang. Andrew Rippin barangkali adalah orientalis terkini mewarisi

---

<sup>17</sup> Dalam kenyataannya, Watt menuduh Nabi Muhammad telah meniru berbagai hal dari kaum Yahudi, higgsa sekiranya kaum Yahudi mengakuinya, niscaya Islam sudah menjadi salah satu sekte agama Yahudi (*had the Jews come to term with Mubammad, Islam would have become a sect of Jewry*). Untuk kajian al-Qur’ân yang dilakukan Watt, lihat WM Watt, *Bell’s Introduction to the Qur’ân* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970).

<sup>18</sup> John Wansbrough, *Quranic Studies: Its Genesis and Historical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

pemikiran para pendahulunya, terutama pandangan John Wansbrough. Menurut Rippin, al-Qur'ân versi 'Uthmânî adalah hasil dari pengeditan mushaf yang tergesa-gesa (*rush editing*). Al-Qur'ân versi Uthmânî, masih menurut Rippin, merupakan pembakuan *mushaf* yang dilakukan dengan motif politik, agar ketegangan yang dipastikan timbul akibat dari keragaman versi al-Qur'ân bisa dihindari. Pendapat semacam itu sudah menjadi sikap klise kaum orientalis yang memandang eksistensi versi *mushaf* lainnya seharusnya dipertahankan untuk mempertajam orisinalitas al-Qur'ân. Mereka menghitung empat versi al-Qur'ân selain versi Uthmânî yaitu versi Abû Mûsâ al-Ash'arî, Ubayy b. Ka'ab, 'Abd Allâh b. Mas'ûd, dan Miqdâd b. Amr. Seperti halnya orientalis sebelumnya, Rippin juga memandang terjadinya perkembangan secara gradual tadi, menurut Rippin, adalah sebuah proses pembakuan credo maupun ritusnya. Perkembangan secara gradual tadi, menurut Rippin, adalah sebuah proses mencari kemandirian bentuk dalam ajarannya, agar sistem credo serta ritus yang diadopsi bisa menjadi partikular untuk Islam sendiri. Selanjutnya Rippin menilai konsep *ijâz al-Qur'ân* sengaja dibuat untuk memastikan keunggulan al-Qur'ân versi 'Uthmânî dan karenanya konsep dimaksud tidak diformulasikan pada abad ketujuh, tetapi pada abad kesepuluh Masehi.<sup>19</sup>

Para orientalis juga melakukan kajian tentang kehidupan Nabi Muhammad saw. Banyak karya orientalis tentang Nabi Muhammad yang ditulis pada pertengahan abad kesembilan belas. Di antaranya mereka adalah William Muir yang menulis *The Life of Mahomed* tahun 1857. Demikian juga Wilhausen yang karyanya tentang Muhammad di tahun 1882 berjudul *Muhamad in Medina*. Para orientalis lain yang karyanya tentang Muhammad ditulis dalam bahasa Inggris adalah Margoliouth dengan judul *Muhammad and the Rise of Islam* dan Tor Adre yang bukunya berjudul *Muhammad: the Man and his Faith*. Gustav Weil, Alloys Sprengler, Leone Cetani, dan Regis Blachere termasuk orientalis yang memberikan perhatian terhadap kajian tentang Nabi Muhammad. Perlu diketahui bahwa kajian tentang Muhammad tidak hanya membahas peri kehidupannya saja. Tetapi juga membicarakan al-Qur'ân dan Islam. Dengan kata lain, studi tentang nabi cenderung bercorak tentang kajian agama, seperti karya Alexander Ross tahun

---

<sup>19</sup> Untuk karya Rippin lihat di antaranya, Andrew Rippin, *Muslims*, Vol. 2 (London: Routledge, 1990).

1650 tentang sejarah agama berjudul *Pansebera*. Secara umum bisa dikatakan bahwa kajian tentang Muhammad semula memang sangat didominasi oleh sikap kebencian (*hatred*), hingga nabi selalu digambarkan sebagai pembohong (*impostor*), anti-Yesus (*anti-Christ*), dan kesurupan (*possessed by evil*).<sup>20</sup>

Pada awal tulisan ini telah disebutkan bahwa kalangan Muslim meragukan validitas hasil penelitian kaum orientalis. Edward Said melalui karya referensialnya, *Orientalism*, bisa memahami keraguan tersebut, karena penelitian para orientalis biasanya didahului dengan persepsi negatif, hingga pengamatan mereka terhadap objek penelitian dimaksud menghasilkan konklusi yang bias. Menurut Said, kaum orientalis mempersepsikan Islam sebagai penyebab terbentuknya mentalitas Timur yang inferior, statis, anomali, terfragmentasi, dan lainnya. Pemahaman terhadap Islam yang didahului dengan persepsi buruk seperti itu, dalam pandangan Said, membuat tertutupnya semua potensi riilnya Islam serta fakta empiris yang telah membuktikan keberhasilan Islam dalam membangun peradaban dunia di masa lalu. Selanjutnya Said menegaskan bahwa kajian tentang Islam tidak hanya menuntut kejernihan berpikir, tetapi juga kenetralan ideologis. Said kemudian menilai bahwa keragaman variabel dalam Islam yang membuat ajarannya menjadi terkendala untuk direalisasikan ke dalam fakta historis dewasa ini hanya bisa diuraikan melalui rangkaian analisis yang cermat serta kedap dari berbagai prasangka dan kepentingan.<sup>21</sup>

Said hanyalah satu dari beberapa sarjana Barat yang meragukan kejujuran akademik para orientalis, karena dalam penelitiannya mereka tidak mampu melepaskan diri dari prasangka buruk terhadap Islam. Dua ahli keislaman dari Barat lainnya, A. L. Tibawi dan Anwar Abdel Malek, yang berpandangan serupa dengan Said menuduh kelompok orientalis telah bertindak sebagai partisipan dalam praktik kolonialisme di dunia Islam. Mereka menganggap penelitian kaum orientalis seringkali berawal dari kegiatan pesanan kaum kolonialis, baik pada

---

<sup>20</sup> Martin Luther, misalnya, yang menerjemahkan al-Qur'ân dengan maksud memperolok-olok melalui ungkapan "full of lies, fabrication, and horror". Hans Kung, *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (London: Doubleday, 1985).

<sup>21</sup> Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1987), 298.



masa imperialisme pra-modern maupun modern.<sup>22</sup> Hubungan antara imperialisme dengan orientalisme memang bisa diketahui secara tidak langsung dari pernyataan beberapa orientalis sendiri. Mereka menegaskan bahwa pengetahuan mereka tentang seluk beluk Islam dan masyarakatnya telah melatari terbentuknya konstruksi kolonialisme Barat atas bangsa-bangsa Muslim.

Di antara para orientalis dimaksud adalah Raphael Patai dan Andre Servier. Kedua orientalis tersebut, menurut Hisham Sharabi, memandang bahwa penaklukan Barat ke dunia Islam bisa berhasil dengan baik berkat dukungan akademik kaum orientalis. Kaum kolonialis Barat dapat memiliki pengetahuan yang sangat mendalam tentang seluk beluk komunitas Muslim, mulai dari sejarah, agama sampai psikologi, dari hasil penelitian para orientalis. Dalam hal ini Sharabi mengutarakan pernyataan dua orientalis tersebut dengan mengatakan: “the other (Muslim) conquered and subdued by force, must simultaneously be conquered by knowledge. For only by grasping the history, religion, psychology, etc., of the native, can the conqueror truly overcome and control”.<sup>23</sup> Menghubungkan orientalisme dengan imperialisme juga timbul karena jajaran orientalis bukan saja berasal dari kalangan akademisi murni, tetapi juga dari kalangan akademisi-birokrat (*government experts*).<sup>24</sup> Kelompok disebutkan tadi adalah para ahli pemerintahan yang menyertai ekspedisi militer Napoleon Bonaparte di Mesir tahun 1798 untuk melakukan kajian ketimuran. Kegiatan penelitian tersebut hasilnya dipergunakan oleh para kolonialis Prancis untuk melestarikan kepentingan mereka di Mesir.

Namun misi politik kaum orientalis seperti itu mengalami pasang surut seiring dengan munculnya dinamika politik baru di negara-negara Barat. Karena itu, tidak mengherankan jika beberapa orientalis justru terlibat dalam proses penutupan tirai kolonialisme Barat di beberapa

---

<sup>22</sup> Ibid., 307.

<sup>23</sup> Baca analisis Hisham Sharabi terhadap pemikiran Patai dan Servier dalam Hisham Sharabi, “The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm”, dalam Hisham Sharabi (ed.), *Theory, Politics, and The Arab World* (New York: Routledge, 1990), 6-7; Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribners, 1973); dan Andre Servier, *Islam and the Psychology of the Muslim*, terj. A.S. Moss-Bundell (London: Chapman and Hall, 1924).

<sup>24</sup> James Clifford, “Orientalism by Edward W. Said”, *History and Theory*, Vol. 19 (1980), 225.

negeri Muslim. Seperti diketahui bahwa beberapa pelopor gerakan nasionalisme di negara-negara Islam memperoleh inspirasi untuk membentuk paham kebangsaan dari konsep nasionalisme yang ditawarkan oleh para orientalis.<sup>25</sup> Dari sikap anti-kolonialisme itulah kemudian muncul kelompok orientalis yang berpandangan *revisionist*, karena mereka berusaha menempatkan kajian keislaman berada di luar jangkauan institusi politik. Kelompok *revisionist* ini dikembangkan, di antaranya oleh Louis Massignon, yang semula bertugas menjadi penasihat pemerintah kolonial Prancis di Afrika Utara, namun kemudian berubah menjadi tokoh dekolonisasi Prancis daerah itu. Dari kalangan *revisionist* ini dikenal nama-nama seperti Maxim Rodinson, Jacques Berque, Yves Lacoste, dan Roger Analdéz.<sup>26</sup>

Pandangan kelompok *revisionist* seringkali bisa bersinergi dengan pemikiran kaum intelektual Arab sendiri. Dalam persoalan ini, Berque barangkali adalah contoh terbaik untuk mewakili kelompok *revisionist*. Salah satu faktor yang membuatnya mampu membangun kebersamaan dialektika dengan para intelektual Arab adalah metodenya yang mengandalkan pengamatan langsung terhadap totalitas kehidupan masyarakat Arab, hingga dia mampu memasuki bagian nuansa budaya yang biasanya kedap terhadap terhadap penetrasi pengamatan peneliti asing.<sup>27</sup> Di luar Prancis, muncul kelompok orientalis yang bisa dikategorisir berpandangan *revisionist*, seperti Marshal G. Hodgson dan Wilfred Cantwell Smith. Muḥammad al-Bahî, seorang ulama al-Azhar, mengakui adanya pendekatan baru yang dikembangkan Smith dalam pengkajian Islam dan karenanya Smith bisa diklasifikasikan menjadi seorang *revisionist*. Smith yang memprakarsai berdirinya *The Institute of Islamic Studies, McGill University*, Montreal Kanada, menawarkan sebuah metode pengkajian agama bahwa “pernyataan orang lain (non-Muslim) tentang suatu agama (Islam) baru bisa dinyatakan benar, bila pernyataan tersebut bisa diterima oleh penganut agama (Islam) tersebut” (*a statement about religion by an outsider would be correct, if the*

---

<sup>25</sup> James Clifford, “Orientalism”, dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1995), 270.

<sup>26</sup> Stuart Schaar, “Orientalism at the Service of Imperialism”, *Race and Class*, Vol. 21 (1979), 70.

<sup>27</sup> Sharabi, *The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm*,” 17.

*followers say yes*).<sup>28</sup> Metode pengkajian agama seperti itu dijalankan oleh Waardenburgh yang menganggap bahwa "...orang luar tidak mampu memahami ajaran agama lain secara memadai, apalagi sampai pada pemahaman yang sempurna" (*an outsider cannot adequately, let alone fully, understand the meaning of other religion*).

Pendekatan inilah yang kemudian dikenal dengan pengkajian agama dari dalam (*from within*). Munculnya kelompok *revisionist* pasca-era imperialisme tentu tidak berarti hilangnya pola konvensional dalam pengkajian Islam. Seperti diketahui bahwa secara *de jure* era imperialisme memang sudah berakhir. Namun secara *de facto*, telah muncul imperialisme baru yang bersembunyi di balik baju hegemoni politik, ekonomi, landasan teori dan strategi penyebarannya masih tetap berlanjut.

Selanjutnya Said dan Tibawi mengkaitkan orientalisme dengan zionisme. Namun terlepas dari keterkaitan keduanya yang memang sangat niscaya untuk terjadi, perlu diketahui bahwa Said dan Tibawi adalah warga negara Amerika keturunan Palestina. Mengkaitkan orientalisme dengan zionisme tentu tidak bisa dilepaskan dari sentimen nasionalisme Said dan Tibawi. Sentimen nasionalisme tersebut secara formal mengalami penguatan pada diri Said, yang menjadi anggota dewan nasional Palestina, walaupun akhirnya Said mengundurkan diri.<sup>29</sup> Dengan demikian, apa yang disampaikan Said tentang keterkaitannya tersebut merupakan opini seseorang Palestina yang negerinya direnggut oleh kaum zionis dan eksistensinya praktis menjadi nihil akibat dari kehidupan diaspora yang dialaminya.<sup>30</sup> Hubungan antara orientalisme dengan zionisme memang tidak bisa dipungkiri keberadaannya, meskipun hubungan seperti itu perlu dilokalisir dalam konteks tertentu. Keterkaitannya tersebut berlaku, misalnya, bagi kalangan orientalis yang bertindak menjadi penasihat politik negara zionis Israel. Perlu diketahui bahwa di antara mereka ada yang masuk dalam institusi

---

<sup>28</sup> Di antara karya Willfred Cantwell Smith tentang studi agama adalah *Questions of Religion Truth* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967).

<sup>29</sup> Untuk mengetahui pandangan politik Said yang ditujukan untuk pencapaian hak-hak bangsa Palestina melalui proses perdamaian, lihat Edward Said, *The Pen and the Sword: Conversion with David Barsamian* (Toronto: Between the Lines, 1994).

<sup>30</sup> Clifford, "Orientalisme by Edward W. Said", 205.

spionase Israel dengan memanfaatkan keahliannya dalam kajian Arab-Islam sebagai intrusmen operasi intelejen mereka.<sup>31</sup>

Sikap kritis Said terhadap orientalisme, seperti dalam uraian ringkas di atas merupakan perilaku yang sudah timbul sebelumnya. Sarjana Barat lainnya, Maxim Rodinson, termasuk di antara mereka yang sebelumnya telah mengidentifikasi sikap Eropa sentris yang mendominasi mental akademis kaum orientalis.<sup>32</sup> Sebagai satu contoh dari pandangan Eropa sentris adalah bahwa modernisasi, yang menurut pandangan ini, tidak lain adalah westernisasi. Mengharuskan dunia Islam untuk membuat dirinya menjadi Barat. Menjadikan Barat menjadi referensi absolut dalam proses modernisasi merupakan sikap *inward looking* yang berlebihan, hingga penggalian potensi di luar Eropa untuk menumbuhkan komponen peradaban alternatif menjadi tidak relevan. Dengan kata lain, Eropa sentris sangat bertentangan dengan konsep *cycling theory of human civilization* (teori siklus peradaban manusia), di mana peradaban manusia tidak pernah berporos secara terus-menerus pada kelompok bangsa tertentu.<sup>33</sup>

Keterkaitan pemikiran para pendahulunya juga tampak, ketika terdapat persamaan antara pendapat Said dengan Marshal G. Hodgson yang pernah mengkritik metode filologi yang secara luas dipergunakan oleh kalangan orientalis dalam aktivitas penelitian mereka tentang Islam.<sup>34</sup> Metode filologi yang dipandang menjadi salah satu sebab terjadinya bias dalam mendeskripsikan profil historis kaum Muslim, memang tidak mampu memberikan gambaran yang akurat terhadap realitas, karena memiliki kekurangan bawaan (*built in defects*). Di samping teks yang menjadi sumber kajian filologi terlalu sempit untuk mengakomodir keluasan realitas, berbagai kendala lain juga mendampingi penulis teks tersebut. Kendala dimaksudkan di antaranya

---

<sup>31</sup> Abel Shukri, *Israeli-Arabism: The Latest Incarnation of Orientalism* (Toronto: t.p., t.th.), 8.

<sup>32</sup> Maxim Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, terj. J.R. Veinus (Seattle Washington: University of Washington Press, 1987), 92.

<sup>33</sup> Pandangan tersebut dikemukakan oleh Daneel Lerner dalam bukunya, *The Passing of Traditional Society*. Dalam mengungkapkan pandangannya, Lerner memakai idiom “What The West Is in This Sense, The Middle East Seeks to Become”. Lihat Sharabi, “The Scholarly Point of View Politics, Perspective, Paradigm”, 11.

<sup>34</sup> Marshal G. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 26 ff, 39 ff.

adalah problem kebebasan untuk mengutarakan secara tertulis kesaksian penulis atas realitas yang terjadi. Keterbatasan metodologi yang tersedia waktu itu serta kemampuan menggunakannya, kejujurannya dalam menyeleksi materi yang relevan, dan kompetensi serta kepekarannya dalam bidang kajian yang dibahasnya.<sup>35</sup>

Said juga tidak berbeda dengan Albert Hourani yang berpendapat bahwa para orientalis telah menggunakan teropong miopik dalam melihat Islam. Hingga *image* yang ditangkapnya menjadi sangat kabur. Sebagaimana Said, Hourani menganggap, *image* jelek tentang Islam yang menguasai kesadaran kolektif masyarakat Barat dewasa ini terbentuk, di antaranya dari publikasi karya bias kaum orientalis tentang Islam. Kesamaan pandangan antara Said dengan para sarjana Barat lainnya tadi diakui sendiri oleh Said, meskipun dia tidak menyebutkan nama Hodson.

Di samping nama-nama tersebut, Hamid Algar, yang dalam polemik orientalisme berada dikubunya Said, mengajukan pemikiran yang agak berbeda dengan Said. Menurutnya, perlu dilakukan pengujian ilmiah yang serius terhadap kemampuan akademik para orientalis, terutama mereka yang memiliki berbagai bidang keahlian. Berbagai bidang keahlian seorang orientalis seringkali tidak saling bersinggungan satu dengan lainnya, hingga mustahil baginya untuk bisa menguasai secara komprehensif ragam keahlian tersebut. Selanjutnya, Algar menambahkan bahwa setiap spesialisasi dalam kajian Islam menuntut kepastian pengetahuan yang sangat mendalam dan karenanya orientalis, betapapun jeniusnya, tidak akan pernah mampu menguasai secara mendalam spesialisasi-spesialisasi tadi.<sup>36</sup> Namun dalam kritiknya, Algar tidak memberikan bukti yang konkret tentang rendahnya kredibilitas akademik kelompok orientalis kategori ini, kecuali sebatas menyebutkan beberapa nama orientalis yang diragukan kredibilitasnya, hanya karena mereka membidangi beberapa spesialisasi yang antara satu dengan lainnya tidak saling bersinggungan. Algar, misalnya, menyebut nama AJ Arberry sebagai contoh, karena menurutnya,

---

<sup>35</sup> Kendala dimaksud dibahas dalam berbagai literatur, seperti yang diutarakan oleh Muhammad Arkoun, Carr, dan lainnya. Lihat, misalnya, Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam* (Washington D.C.: Center for Cotemporary Arab Studies, 1987); dan Carr, *What is History* (Cambridge University of Cambridge Press, 1870).

<sup>36</sup> Algar, "The Problems of Orientalism", 96-97.

seorang Arberry yang spesialisasinya membentang dari sastra Parsi, sufisme sampai tasir al-Qur'ân tidak mungkin menguasai dengan mendalam semua bidang keahlian tadi.

Perlu diketahui bahwa sebagai seorang penulis-peneliti prolific, Arberry telah mampu membuktikan ragam keahliannya melalui empat puluh tiga bukunya.<sup>37</sup> Sejauh ini terdapat bukti tentang kedangkalannya penguasaan Arberry pada beberapa spesialisasi ilmu keislaman yang ditekuninya. Dalam realitasnya, karya Arberry justru banyak dijadikan rujukan, baik dalam kegiatan pengkajian maupun penelitian keislaman. Di samping itu, budaya menulis resensi terhadap hasil penelitian yang sudah menjadi etika akademik di Barat merupakan instrumen untuk menguji layak atau tidaknya hasil penelitian seseorang seperti Arberry. Resensi yang dilakukan oleh para ahli bidangnya masing-masing dipublikasikan melalui jurnal-jurnal terkemuka merupakan sarana untuk memberikan pertanggungjawaban publik-akademik. Di samping resensi, hasil penelitian seperti yang dilakukan Arberry juga sangat mungkin sudah diseminarkan dengan melibatkan para pakar. Perlu dicatat bahwa di Amerika Utara sudah dibentuk *Middle East Studies Association* (MESA) untuk menyeminarkan bermacam hasil penelitian para pakar di bidang kajian Timur Tengah. Dalam setiap pertemuan tahunannya, MESA selalu melibatkan ratusan pakar yang diundang baik sebagai penyaji hasil penelitiannya sendiri maupun menjadi penyanggah atau pembahas hasil penelitian orang lain. Pengujian ilmiah terhadap hasil penelitian seorang pakar tidak hanya melalui mekanisme resensi dan seminar, tetapi juga penilaian beberapa pakar yang ditujukan menjadi juri (penilai). Dalam memberikan penilaiannya, para juri ini melakukannya dengan cara membaca naskah penelitian tersebut. Sebelum sebuah penelitian dipublikasikan baik dalam bentuk artikel maupun buku, penelitian dimaksud harus terlebih dulu dinilai melalui mekanisme juri.

Meragukan keahlian seorang akademisi bisa berubah menjadi sebuah tuduhan, jika tidak didukung oleh bukti-bukti yang autentik. Namun perlu dipahami bahwa tuduhan terhadap Arberry oleh Alghar tadi memang tidak mudah secara argumentatif dibuktikan, mengingat pembahasannya disampaikan melalui sebuah artikel pendek. Sebagai

---

<sup>37</sup> Lihat halaman sampul dalam AJ Arberry, *Oriental Essays: Potrait of Seven Scholars* (London: George Allen, 1968).

seorang guru besar kajian Islam di Amerika Serikat, Alghar memang memiliki potensi untuk mendudukkan persoalan orientalisme, meskipun masih dalam bentuk upaya awal. Di samping mempertanyakan keahlian para orientalis, Alghar juga menilai bahwa kalangan orientalis telah melakukan kekeliruan, ketika mereka meminjam istilah-istilah yang pembentukannya berangkat dari lingkup tradisi Kristen untuk mendeskripsikan bermacam aliran pemikiran dan institusi Islam. Alghar menganggap mereka tidak mempertimbangkan kenyataan bahwa kedua agama ini memiliki properti yang berbeda, baik dari sudut intrinsik ajarannya maupun budaya dan tradisinya yang terbentuk secara berbeda, akibat dari pengalaman pemeluknya atas ajaran kedua agama yang pada prinsipnya sudah berbeda tadi.<sup>38</sup>

### Catatan Akhir

Kritik terhadap orientalisme yang justru dilakukan sendiri oleh sarjana Barat menunjukkan berjalannya prinsip kebebasan berpikir (*freedom of thought*) yang melandasi aktivitas penelitian para akademisi di Barat. Dengan kebebasan akademik seperti itu, maka para sarjana tadi dapat mendekonstruksi pemikiran negatif para orientalis tentang Islam, meski pemikiran dimaksud sudah mengkristal menjadi sebuah *mainstream* yang baku. Namun perlu diketahui bahwa kritik semacam itu tetap sangat niscaya untuk menyelipkan komponen subjektivitas, mengingat bidang kajian keagamaan (Islam) selalu sarat dengan muatan interpretasi serta preferensi. Bahwa para pengkritik orientalisme, di antaranya, adalah Said, Tibawi, Abdel Malik, dan Hourani bukanlah sebuah kebetulan. Dalam memberikan interpretasinya tentang Islam, keempat pakar keislaman yang berlatar belakang etnis dan budaya Arab tersebut pantas memiliki preferensi yang bersebrangan dengan *trend* pemikiran tentang Islam yang berkembang di kalangan orientalis. Mereka memang sudah menyerap paradigma yang melandasi epistemologi keilmuan para akademik di Barat. Namun kultur Arab yang membentuk kesadaran intelektual mereka tetap berimplikasi pada tumbuhnya sebuah pemikiran partikular tentang Islam dan masyarakat.

Satu hal yang patut disimak adalah bahwa kritik mereka belum sepenuhnya menyentuh produk pemikiran kaum orientalis secara rinci, hingga pembahasan tentang orientalisme masih berada dalam format

---

<sup>38</sup> Alghar, "The Problems of Orientalism", 100.

generalisasi. Generalisasi seperti itu, di antaranya, menyebabkan pereduksian terhadap peran riil para orientalis dalam pengeditan manuskrip Islam klasik, hingga tanpa peran mereka tersebut, niscaya penemuan warisan intelektual Arab-Islam (*ihyâ' al-turâth al-'Arabî al-Islâmî*) tidak akan membentuk sebuah kekayaan literatur, seperti yang dikenal sekarang ini. Pengembangan institusi kajian Islam di Barat pada beberapa dekade terakhir ini sudah mengalami perubahan orientasi, untuk menyesuaikan diri dengan kedudukannya sebagai media untuk menjalin kesepahaman antar-peserta programnya melintasi sekat budaya, tradisi, dan agama. Meskipun demikian, kecurigaan terhadap kegiatan kajian Islam di Barat yang dilakukan oleh para mahasiswa Muslim masih tetap ada sebagai tangkapan kehati-hatian terhadap kemungkinan terjadinya erosi keyakinan. Namun hal seperti itu tidak menghalangi hadirnya peserta program dari negara-negara Muslim. Hal yang tampaknya kontradiktif tersebut ternyata bisa berjalan beriringan sebagai bukti bahwa hidup memang penuh dengan kontradiksi antara idealisme dengan pragmatisme.

### Daftar Pustaka

- Alghar, Hamid. "The Problems of Orientalism", *Islamic Literature*, Vol. 17, 1971.
- Arberry, AJ. *Oriental Essays: Potrait of Seven Scholars*. London: George Allen, 1968.
- Arkoun, Muhammad. *Rethinking Islam*. Wasingthon D.C.: Center for Cotemporary Arab Studies, 1987.
- 'A'zamî, Muḥammad Muṣṭafâ. *Dirâsat fî al-Ḥadîth al-Nabawî al-Sharîf wa Târîkh Tadwînih*. Riyâḍ: Maktabat Riyâḍ, 1967.
- Bijlefeld, Willem A. "A Century of Arabic and Islamic Studies at Hartford Seminary", *Muslim World*, Vol. 83, 1993.
- Binder, Leonard. "Area Studies: A Critical Reassessment", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of The Middle East Research and Scholarship in Humanities and Social Sciences*. New York: John Wiley and Sons, t.th.
- Buzan, Berry. "New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century", *American Review International Affairs*, July 1991.
- Carr. *What is History*. Cambridge University of Cambridge Press, 1870.



- Clifford, James. "Orientalism by Edward W. Said", *History and Theory*, Vol. 19, 1980.
- , "Orientalism" dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3. New York: Oxford University Press, 1995.
- Dsodwell, Henry. *The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press, 1931.
- Hodgson, Marshal G. *The Venture of Islam*, Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Ismael, Tariq Y. (ed.). *Middle East Studies: International Perspectives on the State of The Art*. London: Preager, 1990.
- Jabri (al), Mohammed 'Abed. "Clash of Civilizations", dalam Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism, and The West*. London: LB Tauris Publishers, 1999.
- Jaha, Mithal. *al-Dirásah al-'Arabíyah wa al-Islámíyah fí Úrubá*. Beirut: Maṭba'at al-Ittiḥâd al-'Arabî, t.th.
- Khalifa, Muhammad. *The Sublime Qur'an and Orientalism*. London: Longman, 1983.
- Kung, Hans. *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*. London: Doubleday, 1985.
- Lewis, Bernard. "The State of Middle Eastern Studies", *The American Scholar*, 1970.
- Little, Donald P. "Three Arab Critiques and Orientalism". *Muslim World*, 69, 1979.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. London: Cambridge University Press, 1984.
- Milward, William G. "The Social Psychology of anti-Iranology". *Iranian Studies*, 8, 1975.
- Munoz, Gema Martin. *Islam: Modernism and The West*. London: JB Tauris Publisher, 1999.
- Patai, Raphael. *The Arab Mind*. New York: Scribners, 1973.
- Pruett, Gordon E. "Duncan Black Macdonald: Cristian Islamicist", dalam Asaf Hussain et. al., *Orientalism: Islam and Islamicist*. Vermont: Amana Books, 1994.
- Qureshi, Jamel. "Alongsideness in God Faith: An Essay on Kenneth Gragg", dalam Assaf Hussain et. al. (ed.), *Orientalism, Islam, and Islamicist*. Vermont: Amana Books, 1984.

- Rippin, Andrew. *Muslims*, Vol. 2. London: Routledge, 1990.
- Rodinson, Maxim. *Europe and the Mystique of Islam*, terj. J.R. Veinus. Seattle Washington: University of Washington Press, 1987.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1987.
- . *The Pen and the Sword: Conversion with David Barsamian*. Toronto: Between the Lines, 1994.
- Schaar, Stuart. "Orientalism at the Service of Imperialism", *Race and Class*, Vol. 21, 1979.
- Servier, Andre. *Islam and the Psychology of the Muslim*, terj. A.S. Moss-Bundell. London: Chapman and Hall, 1924.
- Sharabi, Hisham. "The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm", dalam Hisham Sharabi (ed.), *Theory, Politics, and The Arab World* (New York: Routledge, 1990
- Shukri, Abel. *Israeli-Arabism: The Latest Incarnation of Orientalism*. Toronto: t.p., t.th.
- Smith, Wilfred Cantwell. "The Institute of Islamic Studies," *The Islamic Literature*, Vol. 5, 1963.
- . *Questions of Religion Truth*. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.
- Sufyânî (al), 'Âbidîn Muḥammad. *al-Mustashriqûn wa Man Tabi'ahum wa Mawqifuhum fî Thibât al-Sharî'ah wa Shumûlihâ: Dirâsat Tatbîqîyah*. Mekah: Maktabat Manârah, 1998.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Its Genesis and Historical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Watt, WM. *Bell's Introduction to the Qur'ân*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Zaqzûq, Maḥmûd Ḥamdî. *al-Istisbrâq wa al-Khalfîyah al-Fikerîyah li al-Şirâ' al-Ḥaḍârî*. Doha: Mu'assassat al-Risâlah, 1985.