

Kritik atas Orientalisme dan Kecurigaan atas Kajian Keislaman di Dunia Barat

Ahmad Subakir

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri

ahmadsubakir@yahoo.com

Abstract

There is always a suspicious view from Moslem intellectual to orientalist's research and studies on Islamic discourse. The former sees doubtfully that orientalist's research on Islam is fully bias and politically tendentious. William G. Millward observed on this Moslem's suspicion within their books. Moreover, Iranian Moslem intellectuals, according to Millward, tend to be apologetic and emotional. Moslem writers in such situation question the academic authenticity of the orientalists especially in terms of their objective studies on the Quran and the prophet Muhammad. Moslem writers in this regard consider their objectivity toward their finding research that harms Islam in order to Islamic teaching can be returned to the authentic comprehension as believed by the followers. Interestingly, some western intellectuals had also criticized and evaluated the orientalist's research and studies on Islam. It shows that some of western intellectuals are still implementing the principle of freedom of thought. With this freedom, scholars can deconstruct the negative perspective of the orientalists toward Islamic studies, though such perspectives have crystalized becoming a standard of mainstream thoughts. However, it needs to know that those critics are still suspected having inserted with subjective ideas recalling that religious study is always familiar with an interpretative load and preference.

Keywords: Orientalism, Islam, Western Intellectual.

Pendahuluan

Kajian Islam yang dilakukan para orientalis sering kali dipandang oleh kalangan 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 membandingkan, berbeda dengan penulis Muslim Arab yang biasanya lebih rasional dalam mengkritisi hasil kajian para orientalis tentang Islam, penulis Muslim Iran umumnya sangat apologetis, hingga kritik mereka terkesan emosional dan tidak argumentatif.¹ Penulis Muslim yang mempertanyakan kejujuran akademik para orientalis tersebut terutama meragukan objektivitas kajian mereka tentang Alquran serta Nabi Muhammad saw. Para penulis Muslim ini 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.²

Secara sederhana, kata orientalis bisa diartikan “seseorang yang melakukan kajian tentang masalah-masalah ketimuran, mulai dari sastra, bahasa, sejarah, antropologi, sosiologi, psikologi sampai agama, dengan menggunakan paradigma Eurosentrisme, 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

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

² Donald P. Little, “Three Arab Critiques and Orientalism,” dalam *Muslim World*, 69 (1979), 110. Lihat juga Muhammad Khalifa, *The Sublime Qur’an and Orientalism* (London: Longman, 1983); ‘Abidin Muḥammad al-Sufyânî, *al-Mushtabihîn wa Man Tabi’ahum wa Mawqifubum fi Tîbat al-Sharî‘ah wa Shumulihâ: Dirâsah Taḥqîqiyah* (Mekah: Maktabat Manârah, 1988); Mithal Jaha, *al-Dirâsah al-‘Arabîyah wa al-Islâmîyah fi Anruba* (Beirut: Matba‘at al-Ittihâd al-‘Arabî, t.t.); Maḥmud Ḥamdi Zaquq, *al-Istisbrâq wa al-Khalfiyah al-Fikriyah* (Doha: Mu‘assasât al-Risâlah, 1985), 34.

Jakarta tahun 1781. Perkumpulan ini menyelenggarakan bermacam kajian tentang Islam dan hasilnya dipergunakan untuk 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 1842.³

Relasi Sosial Barat-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 sebuah 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 seperti itu, kaum Muslim mampu membentuk sebuah sub-kultur Amerika. Mereka membangun bermacam perkumpulan 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 menjadi tempat bagi kegiatan sosial, budaya dan pendidikan. Mereka memiliki ratusan masjid yang tersebar hampir di setiap negara bagian. Komunitas Muslim Amerika, yang berasal dari enam puluh negara, membentuk banyak perkumpulan. Mereka memiliki perhimpunan mahasiswa Muslim

³ Anoar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis", dalam *Diogenes*, 44, 104.

(Muslim Students Association, perkumpulan masyarakat Muslim Amerika Utara (Islamic Society of North America, perkumpulan sarjana ilmu sosial (Association of Muslim Social Scientists, perkumpulan sarjana dan insinyur Muslim (Association of Muslim Scientists and Engineers dan perhimpunan dokter Islam (Islamic Medical Association.

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 inteligensia Muslim Amerika ini selalu terlibat aktif dalam bermacam kegiatan kajian keislaman. Dengan begitu, maka tidak berlebihan jika Amerika dipandang sebagai salah satu pusat kegiatan intelektual 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 negeri 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 keharmonisan hubungan sosial antar sesama warga negara. Dengan pertimbangan seperti itu, Presiden George Bush menetapkan tanggal 16 Januari 1993 dan 14 Januari 1994 sebagai Hari Kebebasan Agama (*Religious Freedom Day*).

Komunitas Muslim juga di jumpai 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 eksklusifitas sosial. Mereka 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 empiris 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 negara 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. Perancis, yang memiliki imigran Muslim dalam jumlah yang sangat besar, menjadi tempat imigrasi kaum Muslim dari bekas jajahannya di Afrika. Tidak berbeda dengan Inggris, Perancis juga sudah mengesahkan Undang-Undang Imigrasi pada tahun 1974. Undang-Undang serupa juga diberlakukan di Belanda pada tahun 1974. 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 se-Dunia (*Muslim World League*) sudah membuka kantornya di beberapa kota besar di 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-Islam

Secara kelembagaan, kajian Islam di Barat biasanya menjadi bagian dari kajian kawasan yang 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, 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 dari penelitian tentang Islam sebagai sumber nilai yang telah membentuk budaya, sejarah, politik dan bahasa di kawasan yang mayoritas populasinya beragama Islam.⁴ 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 Turkey 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 bermacam fenomena yang menjadi objek kajian kawasan tersebut.

⁴ Lihat, Tareq Y. Ismael (ed.) *Middle East Studies: International Perspectives on the State of the Art* (London: Preager, 1990).

Lembaga yang menawarkan kajian kawasan biasanya adalah universitas-universitas papan atas. Hal itu karena pengelolaannya yang membutuhkan *budget* besar dan tidak memberikan keuntungan komersial. Ini hanya bisa dilakukan oleh universitas terkemuka saja. Dengan kata lain, kajian kawasan tidak memberikan keuntungan komersial yang sepadan dengan besarnya anggaran untuk mendanai fasilitas perpustakaan, penerbitan dan penelitian serta gaji staf pengajarnya. Namun secara tidak langsung, universitas-universitas tersebut memperoleh keuntungan dalam 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 menjadi media Kristenisasi dan promosi kepentingan negara-negara kolonial di Dunia Islam.⁵

Barangkali ada baiknya dibahas secara ringkas model pengelolaan kajian kawasan tersebut. Seperti telah disinggung di depan bahwa kajian kawasan tidak menghasilkan keuntungan komersial. Karena itu, komponen utama dalam *budget* pengelolaannya diperoleh 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 Guggenheim Foundation* dan *The Fulbright Faculty Research*.⁶

⁵ Bernard Lewis, "The State of Middle Eastern Studies", dalam *The American Scholar* (1970), 365.

⁶ 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.t.), 3.

Dukungan dana seperti itu juga berlaku di negara 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 bahwa pemerintah Inggris juga ikut menanggung biaya operasional dari lembaga studi kawasan tersebut.⁷

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 kelembagaannya 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 gugur tahun 1954, selalu merekrut *civitas* akademianya (dosen dan mahasiswa) dari kelompok Kristen dan Muslim. Staf pengajar yang pertama kali memberikan kuliah di *Institute* tersebut, selain Wilfred Cantwell Smith sebagai pendiri dan direktur dan Howard A. Reed sebagai dosen, keduanya Kristen, adalah para dosen Muslim, misalnya, Fazlur Rahman (Pakistan) Ishaq Musa al-Husayni (Arab) dan Niyazi Berkes (Turki) ketiganya sarjana Muslim kenamaan dalam bidangnya masing-masing.⁸ 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 tahun 1973 untuk memrakarsai kajian yang bisa membentuk sikap saling menghargai antara komunitas Muslim dan Kristen.⁹ Masih

⁷ Lewis, "The State of Middle Eastern Studies", 372.

⁸ Lihat Wilfred Cantwell Smith, "The Institute of Islamic Studies", dalam *The Islamic Literature*, Vol. 5 (1963), 35-38.

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

terdapat beberapa institusi lain yang misinya juga membangun kesepahaman antara Muslim dan Kristen. Di antaranya adalah *Center for Muslim-Christian Understanding: History and International Affairs* di *Edmund A. Walsh School of Foreign Service*.¹⁰ Termasuk dalam katagori institusi tersebut adalah *Center for the Study of Islam and Christian Muslim Relations* di *Selly Oak College, Birmingham*.¹¹

Namun ironisnya adalah bahwa keterlibatan peserta program studi Islam dari kalangan mahasiswa Muslim tidak sepenuhnya diterima oleh sebagian komunitas Muslim lain. Mereka menganggap bahwa studi Islam yang dilakukan mahasiswa Muslim di Barat merupakan aktivitas bermasalah. Sikap tersebut adalah cerminan dari pandangan negatif mereka terhadap kajian Islam yang dilakukan para orientalis. Sikap semacam itu juga datang dari orang seperti Hamid Algar, yang bisa dianggap orang dalam, mengingat Algar, yang 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, karena menyangkut persoalan doktrin agama.¹² Kekhawatiran Algar 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.¹³

¹⁰ Direktur Centernya adalah John L. Esposito. Lihat, Gema Martin Munoz, *Islam, Modernism and the West* (London: JB Tauris Publishers, 1999), viii.

¹¹ *Ibid.*, ix.

¹² Hamid Algar, "The Problems of Orientalists", dalam *The Muslim*, Vol. 7 (1969), 97.

¹³ Sebagai satu contoh adalah Mustafa Azami yang kajian *hadith*-nya mampu menggugurkan tesis yang dikembangkan Joseph Schacht, hingga anggapan Schacht bahwa pembentukan hukum Islam tidak berlangsung pada masa Nabi tidak berlaku lagi. Muḥammad Muṣṭafâ 'Azamî, *Dirâsât fî al-Ḥadîth al-Nabawî al-Sharîf wa Târikh Tadwînih* (Riyâd: Maktabât Riyâd, 1976).

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'an, *hadith* 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 terjadinya 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 di Barat tersebut, kehadiran mahasiswa Muslim di banyak universitas Barat sudah menjadi kenyataan. Kehadiran mereka memang sudah berlangsung sejak hampir dua ratus tahun lalu. Barangkali kalau belajar ke Barat merupakan sebuah aksioma yang menentukan berhasil atau tidaknya 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 dengan mendatangkan para instruktur Eropa untuk mengajar di berbagai lembaga pendidikan Mesir. Keberhasilan Muhammad 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 Arab dan Siria, tetapi juga berhasil memadamkan pemberontakan di Yunani, satu-

satunya sisa wilayah jajahan Turki di Eropa waktu itu. Mesir juga pernah diajak Perancis untuk melakukan penaklukan terhadap provinsi Turki di Afrika Utara.¹⁴

Kritik dan Tanggapan Kajian Islam di Barat

Perhatian terhadap Islam sebagai objek kajian sebenarnya sudah muncul di Eropa sejak abad ke 12 Masehi. Masyarakat Muslim sudah berkomunikasi dengan bangsa 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 (756-1491), 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 ‘Uthmâni, Muhammad al-Fatih, menaklukan 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 menembus ke jantung daratan Eropa, mulai dari Spanyol, Italia Selatan, Perancis Selatan 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-Ortodoks. Karena itu, Tsar Rusia dari Dinasti Rumanov menuntut balas

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

atas jatuhnya kota ini, melalui penaklukan ke wilayah Dunia Islam. Jatuhnya berbagai wilayah Turki 'Uthmâni di Eropa Timur ke tangan Rusia, mulai dari Moldavia, Besarabia sampai Bosnia-Herzegovina merupakan manifestasi dari penaklukan tersebut. Kekuasaan Rusia atas wilayah Turki 'Uthmâni 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 menaklukkan 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 yang dilakukan Rusia terhadap bangsa Muslim didasarkan pada semangat *crusade* (perang salib). Bangsa Rusia menganggap bahwa sama halnya dengan kaum Katolik Spanyol yang berhasil merebut kembali negeri mereka (*reconquista*) 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 misionaris yang melakukan kegiatan misinya di negara-negara Muslim saat itu.

Kelompok orientalis dari kalangan misionaris sudah hadir sejak abad tengah dan tetap berlangsung sampai masa modern. Di antara kaum orientalis modern yang mendapatkan pendidikan misionaris (teologi) adalah Zwemmer, Lammens, Macdonald, Palacious, de Focoult, Watt

dan Cragg.¹⁵ Pandangan kalangan orientalis katagori 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.¹⁶ 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 tengah, sudah terdapat beberapa orientalis yang pemikirannya tentang Islam bernada simpatik dan karenanya sangat dikecam oleh kalangan gereja sendiri. Kajian Adrianus Roland tentang Islam, *De Religione 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 penelitian Roland. Sebagai orientalis yang juga melakukan kajian mendalam tentang Alquran, George Sale, misalnya, menerima pandangan positif Roland 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

¹⁵ Untuk pandangan Macdonald dan Cragg yang lebih utuh tentang Islam, lihat Gordon E. Pruetz, "Duncan Black Macdonald: Christian Islamicist", dalam Asaf Hussain et. Al. (eds.) *Orientalism, Islam and Islamicist* (Vermont: Amana Books, 1984), 125-176; dan Jamel Qureshi, "Alongsideness In God Faith: An Essay on Kenneth Cragg", dalam Asaf Hussain et. al. (eds.) *Orientalism, Islam and Islamicist* (Vermont: Amana Books, 1984), 203-258.

¹⁶ 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.

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 di antaranya, 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 Alquran 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 Alquran. Kalangan orientalis umumnya memang mempertanyakan keautentikan Alquran dengan melemparkan bermacam tuduhan, mulai dari doktrin ajaran dasarnya (*genesis* yang dipandang bersandar pada tradisi Kristen-Yahudi (*Judeo-Christian traditions*)), masa kodifikasinya yang bukan pada abad 7 tetapi pada abad 9, sampai tuduhan Muhammad sebagai pembuat Alquran itu sendiri. Montgomery Watt, misalnya, menganggap kesamaan antara doktrin dasar Islam dengan Yahudi sedemikian dekatnya, sehingga Islam pantas menjadi salah satu sekte agama Yahudi.¹⁷ John Wansbrough, yang juga mempersoalkan keautentikan Alquran,

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

berpandangan bahwa Alquran adalah kompilasi dari sejumlah *hadith* dan karenanya Alquran “dibuat” pada masa pasca wafatnya Nabi (*post-prophetic*). Pendapat Wansbrough yang sangat ekstrem tersebut berangkat dari penolakannya terhadap semua sumber tentang Alquran yang berasal dari penulis Muslim. Dalam penelitiannya, Wansbrough hanya mengandalkan literatur kontemporer karya peneliti non-Muslim, ditambah dengan data dari temuan arkeologi, epigrafi dan numismatika. Wansbrough mengklaim model penelitian seperti itu didasarkan pada metode kritik terhadap sumber (*sources-critical method*).¹⁸

Helmut Gatje juga mengajukan beberapa pendapat negatif tentang Alquran. Dalam bukunya *The Qur'an and Its Exegesis*, Gatje menganggap ayat-ayat non-wahyu telah masuk ke dalam *muṣḥaf 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-ḥukm dūna al-tilâwah* maupun *naskh al-tilâwah dūna al-ḥukm*. Selanjutnya Gatje menganggap Alquran 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 Alquran terhadap dua kitab suci sebelumnya, tetapi juga menganggap redaksi bahasa Alquran mengikuti gaya bahasa bersajak para *kahin*, terutama ayat-ayat Makkiah. Sedangkan struktur eksternal bahasa Alquran, menurut Gatje, merupakan serapan terhadap ragam bahasa prosa pra-Islam.

Tuduhan negatif terhadap Alquran 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 Alquran seperti itu terus berlanjut sampai sekarang. Andrew Rippin barangkali adalah orientalis terkini yang mewarisi pemikiran para pendahulunya, terutama pandangan John Wansbrough. Menurut Rippin, Alquran versi 'Uthmâni adalah hasil dari proses pengeditan *muṣḥaf* yang tergesa-gesa (*rush editing*). Alquran versi 'Uthmâni, masih menurut Rippin, merupakan pembakuan *muṣḥaf* yang dilakukan

¹⁸ John Wansbrough, *Quranic Studies: Its Genesis and Historical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 34.

dengan motif politik, agar ketegangan yang dipastikan timbul akibat dari keragaman versi Alquran bisa dihindari. Pendapat semacam itu sudah menjadi sikap klise kaum orientalis yang memandang eksistensi versi *musḥaf* lainnya seharusnya dipertahankan untuk mempertajam orisinalitas Alquran. Mereka menghitung empat versi Alquran selain versi ‘Uthmâni, yaitu versi Abû Mûsâ al-Ash‘ârî, Ubay b. Ka‘b, ‘Abd Allâh b. Mas‘ûd dan Miqdad b. Amr.

Seperti halnya orientalis sebelumnya, Rippin juga memandang terjadinya perkembangan secara gradual yang dialami Islam, baik dalam proses pembakuan kredo maupun ritusnya. Perkembangan secara gradual tadi, menurut Rippin, adalah sebuah proses mencari kemandirian bentuk dalam ajarannya, agar sistim kredo serta ritus yang diadopsi bisa menjadi partikular untuk Islam sendiri. Selanjutnya Rippin menilai konsep *i‘jaz al-Qur‘ân* sengaja dibuat untuk memastikan keunggulan Alquran versi ‘Uthmâni dan karenanya konsep dimaksud tidak diformulasikan pada abad ke tujuh, tetapi pada abad ke sepuluh Masehi.¹⁹

Para orientalis juga melakukan kajian tentang kehidupan Nabi Muhammad saw. Banyak karya orientalis tentang Nabi Muhammad yang ditulis pada pertengahan abad 19. Di antara mereka adalah William Muir yang menulis *The Life of Mahomed* tahun 1857. Demikian juga Wilhausen yang karyanya tentang Muhammad di tahun 1882 berjudul *Mubamad 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, Aloys 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 Alquran dan Islam. Dengan kata lain bahwa studi tentang Nabi cenderung bercorak kajian agama, seperti karya Alexander Ross tahun 1650 tentang sejarah agama dengan judul *Pansebera*. Secara umum bisa dikatakan bahwa

¹⁹ Untuk karya Rippin, lihat di antaranya, Andrew Rippin, *Muslims*, Vol. 2 (London: Routledge, 1990), 87.

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*).²⁰

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 memersepsikan 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 diurai melalui rangkaian analisis yang cermat serta kedap dari berbagai prasangka dan kepentingan.²¹

Said hanya 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 sering kali berawal

²⁰ Martin Luther, misalnya, yang menerjemahkan al-Qur'an dengan maksud memperolok-olokan dengan 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), 45.

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

dari kegiatan pesanan kaum kolonialis, baik pada masa imperialisme pra-modern maupun modern.²²

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 melandasi 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 [Muslims] 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.”*²³

Menghubungkan orientalisme dengan imperialisme juga timbul karena jajaran orientalis bukan saja berasal dari kalangan akademisi murni, tetapi juga dari kalangan akademisi-birokrat (*government experts*).²⁴ Kelompok yang disebutkan terakhir tadi adalah para ahli pemerintahan yang menyertai ekspedisi militer Napoleon di Mesir tahun 1798 untuk melakukan kajian ketimuran. Kegiatan penelitian tersebut hasilnya dipergunakan oleh para kolonialis Perancis 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

²² Ibid., 307.

²³ 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. Lihat, Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribners, 1973); Andre Servier, *Islam and the Psychology of the Muslim*, ter. A.S. Moss-Bundell (London: Chapman and Hall, 1924).

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

Barat. Karena itu, tidak mengherankan jika beberapa orientalis justru terlibat dalam proses penutupan tirai kolonialisme Barat di beberapa 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.²⁵ 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 Perancis di Afrika Utara, namun kemudian berubah menjadi tokoh dekolonisasi Perancis di daerah itu. Dari kalangan *revisionist* ini dikenal nama-nama seperti Maxim Rodinson, Jacques Berque, Yves Lacoste dan Roger Analdéz.²⁶

Pandangan kelompok *revisionist* sering kali bisa bersinergi dengan pemikiran kaum inteligensia 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 inteligensia Arab adalah metodenya yang mengandalkan pengamatan langsung terhadap totalitas kehidupan masyarakat Arab, hingga dia mampu memasuki bagian nuansa budaya yang biasanya kedap terhadap penetrasi pengamatan peneliti asing.²⁷

Di luar Perancis, muncul kelompok orientalis yang bisa dikategorikan berpandangan *revisionist*, seperti Marshal G. Hodgson dan Wilfred Cantwell Smith. Muhammad al-Bahi, seorang 'ulamâ' al-Azhar, mengakui adanya pendekatan baru yang dikembangkan oleh 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

²⁵ Edmund Burk III, "Orientalism", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3, (New York: Oxford University Press, 1995), 270.

²⁶ Stuart Schaar, "Orientalism at the Service of Imperialism", dalam *Race and Class*, Vol. 21 (1979), 70.

²⁷ Sharabi, "The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm," 17.

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”.²⁸ Metode pengkajian agama seperti itu juga dijalankan oleh Waardenburgh yang menganggap bahwa “...orang luar tidak akan mampu memahami ajaran agama lain secara memadai, apalagi sampai pada pemahaman yang sempurna”. 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, budaya dan pemikiran, di mana peran kaum orientalis sebagai perumus landasan teori dan strategi penyebarannya masih tetap berlanjut.

Selanjutnya, Said dan Tibawi mengaitkan orientalisme dengan zionisme. Terlepas dari keterkaitan keduanya yang memang sangat niscaya untuk terjadi, perlu diketahui bahwa Said dan Tibawi adalah warga negara Amerika keturunan Palestina. Mengaitkan 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.²⁹ Dengan demikian, apa yang disampaikan Said tentang keterkaitan tersebut merupakan opini seorang Palestina yang negerinya direnggut oleh kaum zionis dan eksistensinya praktis menjadi nihil akibat dari kehidupan diaspora yang dialaminya.³⁰ Hubungan antara orientalisme dengan zionisme memang tidak bisa dipungkiri keberadaannya, meskipun hubungan seperti itu perlu dilokalisasi dalam konteks tertentu.

²⁸ Di antara karya Wilfred Cantwell Smith tentang studi agama adalah *Questions of Religious Truth* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967), 78.

²⁹ 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).

³⁰ Clifford, “Orientalism by Edward W. Said”, 205.

Keterkaitan 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 spionase Israel dengan memanfaatkan keahliannya dalam kajian Arab-Islam sebagai instrumen operasi intelijen mereka.³¹

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 Eurosentrisme yang mendominasi mental akademik kaum orientalis.³² Sebagai satu contoh dari pandangan Eurosentrisme adalah bahwa modernisasi, yang, menurut pandangan ini, tidak lain adalah westernisasi, mengharuskan Dunia Islam untuk membuat dirinya menjadi Barat. Menjadikan Barat sebagai referensi absolut dalam proses modernisasi merupakan sikap *inward looking* yang berlebihan, hingga penggalan potensi di luar Eropa untuk menumbuhkan komponen peradaban alternatif menjadi tidak relevan. Dengan kata lain bahwa Eurosentrisme sangat bertentangan dengan konsep *cyclic theory of human civilization* (teori siklus peradaban manusia, di mana peradaban manusia tidak pernah berporos secara terus menerus pada kelompok bangsa tertentu).³³

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.³⁴ Metode filologi, yang dipandang menjadi salah satu sebab terjadinya bias dalam mendeskripsikan profil historis kaum Muslim,

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

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

³³ Pandangan tersebut dikemukakan oleh Daniel Lerner dalam bukunya, *The Passing of Traditional Society*. Dalam mengungkapkan pandangannya, Lerner memakai ideom "What the West is, in this sense, the Middle East seeks to become". Sharabi, "The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm", 11.

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

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 mengakomodasi keluasan realitas, berbagai kendala lain juga mendampingi penulis teks tersebut. Kendala dimaksud, di antaranya, 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 kepakarannya dalam bidang kajian yang dibahasnya.³⁵

Said juga tidak berbeda dengan Albert Hourani yang berpendapat bahwa para orientalis telah menggunakan teropong miotik 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 Hodgson.

Di samping nama-nama tersebut, Hamid Algar, yang dalam polemik orientalisme berada di kubunya 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 sering kali tidak saling bersinggungan satu dengan lainnya, hingga mustahil baginya untuk bisa menguasai secara mendalam bermacam keahlian tersebut. Selanjutnya Algar menambahkan bahwa setiap spesialisasi dalam kajian Islam menuntut kapasitas pengetahuan yang sangat mendalam dan karenanya seorang orientalis, betapa pun geniusnya, tidak akan pernah mampu menguasai

³⁵ Kendala dimaksud dibahas dalam berbagai literatur, seperti yang diutarakan oleh Arkoun, Carr dan lainnya. Lihat, misalnya, Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam* (Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies, 1987); dan Carr, *What is History* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1870), 34.

secara mendalam spesialisasi-spesialisasi tadi.³⁶ Namun dalam kritiknya, Alghar tidak memberikan bukti yang konkret tentang rendahnya kredibilitas akademik kelompok orientalis katagori ini, kecuali sebatas menyebutkan beberapa nama orientalis yang diragukan kredibilitasnya, hanya karena mereka membidangi beberapa spesialisasi yang antara satu dengan lainnya tidak saling bersinggungan. Alghar, misalnya, menyebut nama AJ Arberry sebagai contoh, karena, menurutnya, sorang Arberry yang spesialisasinya membentang dari sastra Parsi, sufisme sampai *tafsir al-Qur'an* tidak mungkin menguasai dengan mendalam semua bidang keahlian tadi.

Perlu diketahui bahwa sebagai seorang penulis-peneliti prolifik, Arberry telah mampu membuktikan bermacam keahliannya, melalui empat puluh tiga bukunya.³⁷ Sejauh ini tidak terdapat bukti tentang kedangkalan 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 laik atau tidaknya hasil penelitian seseorang seperti Arberry. Resensi yang dilakukan oleh para ahli di bidangnya masing-masing dan 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

³⁶ Hamid Alghar, "The Problems of Orientalism", dalam *Islamic Literature*, Vol. 17 (1971), 96-97.

³⁷ Lihat halaman sampul dalam AJ Arberry, *Oriental Essays: Potrait of Seven Scholars* (London: George Allen, 1968), 90.

ilmiah terhadap hasil penelitian seorang pakar tidak hanya melalui mekanisme resensi dan seminar, tetapi juga melalui penilaian beberapa pakar yang ditunjuk 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 seorang guru besar kajian Islam di Amerika Serikat, Alghar memang memiliki kompetensi 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 pengamalan pemeluknya atas ajaran kedua agama yang pada prinsipnya sudah berbeda tadi.³⁸

Penutup

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, para sarjana tadi dapat mendekonstruksi pemikiran negatif para orientalis tentang Islam, meski pemikiran dimaksud sudah mengristal menjadi sebuah arus pemikiran (*mainstream*) yang baku. Namun perlu diketahui bahwa kritik semacam itu

³⁸ Alghar, "The Problems of Orientalism", 100.

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, Said, Tibawi, Abdel-Malik dan Hourani, bukanlah sebuah kebetulan. Dalam memberikan interpretasinya tentang Islam, keempat pakar keislaman yang berlatar etnis dan budaya Arab tersebut pantas memiliki preferensi yang berseberangan dengan *trend* pemikiran tentang Islam yang berkembang di kalangan orientalis. Mereka memang sudah menyerap paradigma yang melandasi epistemologi keilmuan para akademisi di Barat. Namun, kultur Arab yang membentuk kesadaran intelektual mereka tetap berimplikasi pada tumbuhnya sebuah pemikiran partikular tentang Islam dan masyarakatnya.

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 generalisasi. Generalisasi seperti itu, di antaranya, menyebabkan reduksi terhadap peran riil para orientalis dalam pengeditan manuskrip Islam klasik, yang tanpa peran mereka, 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 ungkapan 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". Dalam *Islamic Literature*. Vol. 17, 1971.
- al-Sufyânî, ‘Âbidîn Muḥammad. *al-Mushtashriqîn wa Man Tabi‘ahum wa Mawqifubum fî Tibât al-Sharî‘ah wa Shumulihâ: Dirâsah Taḥbîqîyah*. Mekah: Maktabat Manarah, 1988.
- Anoar, Abdel-Malek. "Orientalism in Crisis". Dalam *Diogenes*. 44, tt.
- Arberry, AJ. *Oriental Essays: Potrait of Seven Scholars*. London: George Allen, 1968.
- Arkoun, Muhammad. *Rethinking Islam*. Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies, 1987.
- ‘Azamî, Muḥammad Muṣṭafâ. *Dirâsât fî al-Ḥadith al-Nabawî al-Sharîf wa Târikh Tadwînih*. Riyad: Maktabât Riyad, 1976.
- Bijlefeld, Willem A. "A Century of Arabic and Islamic Studies at Hartford Seminary". Dalam *Muslim World*. Vol. 83, 1993.
- Binder, Leonard (ed.). *The Study of the Middle East Research and Scholarship in Humanities and Social Sciences*. New York: John Wiley and Sons, tt.
- Buzan, Berry. "New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century". Dalam *American Review International Affairs*, 1991.
- Carr. *What is History*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1970.
- Clifford, James. "Orientalism by Edward W. Said". Dalam *History and Theory*. Vol. 19, 1980.
- Dodwell, Henry. *The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press, 1931.
- Esposito, John L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 3. New York: Oxford University Press, 1995.
- Hodgson, Marshal G. *The Venture of Islam*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

- Hussain, Asaf, et. al. *Orientalism, Islam and Islamicist*. Vermont: Amana Books, 1984.
- Ismael, Tareq Y. (ed.). *Middle East Studies: International Perspectives on the State of the Art*. London: Preager, 1990.
- Jaha, Mithal. *Al-Dirâsah al-‘Arabîyah wa al-Islâmîyah fî Anruba*. Beirut: Matba‘ât al-Ittiḥad al-‘Arabî, tt.
- 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 Budbism*. London: Doubleday, 1985.
- Lewis, Bernard. “The State of Middle Eastern Studies”. Dalam *The American Scholar*, 1970.
- Little, Donald P. “Three Arab Critiques and Orientalism”. Dalam *Muslim World*. Vol. 69, 1979.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. London: Cambridge University Press, 1984.
- Millward, William G. “The Social Psychology of anti-Iranology”. Dalam *Iranian Studies*. Vol. 8, 1975.
- Munoz, Gema Martin. *Islam, Modernism and the West*. London: JB Tauris Publishers, 1999.
- Patai, Raphael. *The Arab Mind*. New York: Scribners, 1973.
- Rippin, Andrew. *Muslims*. London: Routledge, 1990.
- Rodinson, Maxim. *Europe and the Mistique of Islam*. 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”. Dalam *Race and Class*. Vol. 21, 1979.

- Servier, Andre. *Islam and the Psychology of the Muslim*. London: Chapman and Hall, 1924.
- Sharabi, Hisham (ed.). *Theory, Politics and the Arab World*. New York: Routledge, 1990.
- Shukri, Abel. *Israeli-Arabism: The Latest Incarnation of Orientalism*. Toronto: t.p.
- Smith, Wilfred Cantwell. "The Institute of Islamic Studies". Dalam *The Islamic Literature*. Vol. 5, 1963.
- _____. *Questions of Religious Truth*. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Its Genesis and Historical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Watt, W Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Zaqquq, Maḥmud Ḥamdî. *al-Istisbrâq wal al-Khalfiyah al-Fikriyah*. Doha: Mu'assasât al-Risâlah, 1985.