

MENIMBANG KEJUJURAN AKADEMIK KAUM ORIENTALIS DALAM KAJIAN KEISLAMAN

Oleh: Prof.Thoha Hamim,Ph.D

Pendahuluan

Kajian Islam yang dilakukan para orientalis seringkali dipandang oleh kalangan Muslim tidak untuk memahami Islam secara benar, tetapi untuk mendeskreditkannya. 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 apologetik, hingga kritik mereka terkesan emosional dan tidak argumentatif.¹ Penulis Muslim yang mempertanyakan kejujuran akademik para orientalis tersebut terutama meragukan objektifitas kajian mereka tentang al-Qur'an 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 Eurocentrisme, hingga menghasilkan konklusi yang distortif tentang objek kajian dimaksud.” Perkembangan orientalisme moderen berawal dari kajian terhadap Islam sebagai

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

² 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), 'Abidin Muhammad al-Sufyani, *al-Mushtashriqun wa Man Tabi'ahum wa Mawqifuhum fi Thibat al-Shari'ah wa Shumulihah: Dirasah Tatbiqiyah* (Mekah: Maktabat Manarah, 1988), Mithal Jaha, *al-Dirasah al-'Arabiyah wa al-Islamiyah fi Awruba* (Beirut: Matba'at al-Ittihad al'Arabi, t.t.), Mahmud Hamdi Zaquzuq, *al-Istishraq wal al-Khalfiyah al-Fikriyah* (Doha: Mu'assasat al-Risalah, 1985).

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 intelektual Muslim Amerika ini selalu terlibat aktif dalam bermacam kegiatan kajian keislaman. Dengan begitu maka tidak berlebihan ketika Amerika dipandang menjadi 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 bahwa 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, 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 seielah tahun 1960an. 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 bahwa 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

Dialektika Kajian Islam di Barat: antara Kritik dan Tanggapan

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 [756-1492], 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 'Uthmani, Muhammad al-Fatih, 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 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 atas jatuhnya kota ini, melalui penaklukan ke wilayah Dunia Islam. Jatuhnya berbagai wilayah Turki 'Uthmani di Eropa Timur ke tangan Rusia, mulai dari Moldavia, Besarabia sampai Bosnia-Herzegovina merupakan manifestasi dari penaklukan tersebut. Kekuasaan Rusia atas wilayah Turki 'Uthmani 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

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 al-Qur'an, 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 tidak diketahui mana diantara 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 objektifitas atau subjektifitas pandangan mereka tentang Islam. Pembahasan

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 *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, 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 al-Qur'an 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 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 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 empirik yang telah membuktikan keberhasilan Islam dalam membangun peradaban dunia di masa lalu. Selanjutnya Said menegaskan bahwa kajian tentang Islam tidak hanya menuntut kejernihan berfikir, tetapi juga kenetralan ideologis. Said kemudian menilai bahwa keragaman variabel dalam Islam yang membuat

²⁰ Martin Luther, misalnya, yang menterjemahkan 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).

Keterkaitan pemikiran para pendahulunya juga tampak, ketika terdapat persamaan antara pendapat Said dengan Marshal G. Hodgson yang pernah mengkritik metoda filologi yang secara luas dipergunakan oleh kalangan orientalis dalam aktifitas penelitian mereka tentang Islam.³⁴ Metoda filologi, yang dipandang menjadi salah satu sebab terjadinya bias dalam mendiskripsikan 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 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 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 Hodgson.

Di samping nama-nama tersebut, Hamid Algar, yang dalam polemik orientalisme berada di kubunya Said, megajukan 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

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

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).

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 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 pereduksian terhadap peran riil para orientalis dalam pengeditan manuskrip Islam klasik, hingga tanpa peran mereka tersebut, niscaya penemuan warisan intelektual Arab-Islam (*ihya' al-turath al-'Arabi al-Islami*) 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 kesefahaman 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.