

# METODOLOGI STUDI ISLAM

*Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam Ala  
Sarjana Orientalis*



JAMALI SAHRODI

# METODOLOGI STUDI ISLAM

*Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam Ala  
Sarjana Orientalis*

Kata Pengantar:

**Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, MA**

## METODOLOGI STUDI ISLAM

*Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam Ala Sarjana Orientalis*

**Penulis:** Dr. Jamali Sahrodi

(KDT) Katalog Dalam Terbitan  
Hak cipta dilindungi Undang-undang  
© Copyright 2008

xvi + 320 hlm; 210 x 140 mm

ISBN: **978-979-17363-0-5**

*Cetakan Pertama, 2008*

**Editor:** Mansur, M.Ag  
**Desain Isi:** Intervisi Team  
**Desain Cover:** Jazuli  
**Penerbit:** CV. Pangger

## PENGANTAR REDAKSI

---

---

**T**radisi kajian Islam [*Islamic studies*]<sup>1</sup>—dalam tradisi sarjana Barat [*orientalism scholar*]<sup>2</sup>—jika dirunut dari awal kemunculannya telah mengalami perubahan orientasi atau tahapan pendekatan studi. Perubahan tahapan pendekatan studi tersebut dilatarbelakangi oleh adanya semangat kajian yang memfungsikan<sup>3</sup> hasil kajiannya sebagai sebuah landasan kebijakan, baik yang bersifat teologis, politis, maupun saintifik. Namun demikian, kronologi perubahan dari teologis sampai saintifik itu tentu memiliki latar belakang yang cukup beragam, yakni di samping latar belakang eksistensial (teologis), juga latar belakang fungsional (politis) dan kesadaran/*consciousness* (saintifik) di kalangan sarjana Barat.

Dalam latar belakang kesadaran, Islam dipahami sebagaimana dipahami oleh para pemeluknya. Latar belakang kesadaran ini pula yang kemudian menjadikan kajian keislaman [*Islamic Studies*] dalam tradisi sarjana Barat telah mengalami perkembangan, baik dari aspek metodologis maupun pendekatan yang digunakannya. Mulai dari kajian teks biasa kemudian berkembang hingga pada kajian teks dengan piranti-piranti pendekatan yang sedang

berkembang hingga sekarang, semisal pendekatan hermeneutik. Kendatipun masih menjadi topik yang polemis, hermeneutik melaju terus dan berkembang di kalangan para pengkaji Islam dan bahkan di kalangan sebagian sarjana Muslim sendiri menjadi sebuah materi kajian yang menarik untuk diketahui.

Sementara itu, di sisi lain, kajian keislaman pada dasarnya lebih merupakan usaha kritis terhadap teks, sejarah, doktrin, pemikiran, dan institusi keislaman dengan menggunakan pendekatan-pendekatan tertentu yang secara populer di kalangan akademik dianggap ilmiah. Dalam kajian teks, misalnya, muncul beberapa pendekatan seperti kajian tafsir, kajian hadis, dan kajian hermeneutik. Beberapa kajian tertentu telah dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat, semisal Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Wensinc, dan David S. Power yang telah mengkaji di bidang hadis. W. Montgomery Watt, Baljon dan Richard Bell yang telah mengkaji al-Qur'ân dan tafsirnya. Untuk di Indonesia, Howard Pedersfeld telah melakukan penelitian tentang para penulis tafsir al-Qur'ân mulai dari Mahmud Yunus hingga tafsir kontemporer yang disusun oleh alumni al-Azhar, M. Quraish Shihab.

Itulah ulasan singkat apa yang terdapat dalam buku ini. Dengan adanya penelusuran terhadap jejak historis kajian Islam yang telah dilakukan oleh para sarjana Barat inilah yang menjadi *nilai lebih* dan *keistimewaan* dari kehadiran buku karya Dr. Jamali Sahrodi ini dibandingkan dengan terbitan buku-buku pendekatan pengkajian Islam pada umumnya. Lebih jauh, hasil penelusuran tersebut—paling tidak—bisa dijadikan sebagai jembatan untuk saling membuka diri terhadap polemis yang selama ini terjadi antara Timur dan Barat atau dengan meminjam istilah Dr. Jamali Sahrodi, antara *outsider* dan *insider*. **Selamat Membaca!**

Jogja, Nopember 2006

**Redaksi**

## PENGANTAR EDITOR

---

---

### *SHIFTING PARADIGM* DALAM METODOLOGI STUDI ISLAM

tudi Islam atau *Islamic Studies* adalah salah satu studi yang banyak mendapat perhatian di kalangan ilmuwan. Jika ditelusuri secara mendalam, nampak bahwa studi Islam mulai banyak dikaji oleh para peminat studi agama dan studi-studi lainnya. Dengan demikian, studi Islam layak untuk dijadikan sebagai salah satu cabang ilmu favorit. Artinya, studi Islam telah mendapat tempat dalam percaturan dunia ilmu pengetahuan.

Dalam studi Islam tersebut, salah satu persoalan yang mendesak untuk segera dipecahkan adalah masalah *metodologi*. Hal ini paling tidak disebabkan oleh dua hal: *Pertama*, kelemahan di kalangan umat Islam dalam mengkaji Islam secara utuh dan komprehensif adalah tidak menguasai/dikuasainya *metodologi* studi Islam itu sendiri.<sup>1</sup> Kelemahan ini semakin terasa dan nampak manakala umat Islam, khususnya di Indonesia, tidak menjadi produsen pemikiran akan tetapi menjadi konsumen pemikiran.<sup>2</sup> Jadi, kelemahan umat Islam bukan terletak pada kurangnya penguasaan materi bahan kajian namun lebih pada cara-cara penyajian terhadap materi yang dikuasai/dimilikinya tersebut. Dan hal ini sangat terkait dengan penguasaan *metodologi*.

---

<sup>1</sup> Lihat, Harun Nasution, "Metodologi Barat Lebih Unggul", dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol.V Tahun 1994, hlm. 27-30.

<sup>2</sup> Lihat, Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 3-11.

*Kedua*, ada anggapan bahwa studi Islam di kalangan ilmuwan telah merambah ke berbagai wilayah. Misalnya, studi Islam sudah masuk ke studi kawasan, filologi, dialog agama, antropologi, arkeologi dan lain sebagainya.<sup>3</sup> Karenanya, metode atau pendekatan yang layak adalah salah satu keharusan yang mesti dikuasai oleh para peneliti studi Islam itu sendiri. Di sinilah letak pentingnya upaya perumusan ulang metodologi studi Islam yang tepat guna dan sesuai dengan obyek kajiannya.

Upaya merumuskan kembali metodologi studi Islam sesungguhnya bukanlah merupakan fenomena baru abad modern sekarang ini. Karena kesadaran tentang perlunya metodologi yang tepat dan benar dalam mempelajari Islam telah dimulai sejak masa sejarah Islam klasik. Munculnya ilmu *Mushthalah al-Hadīs* yang kemudian memunculkan kategori-kategori hadis berdasarkan kriteria-kriteria tertentu, terutama kriteria sanad, adalah bukti nyata bahwa upaya mengembangkan metodologi studi Islam, dalam hal ini Hadīs, telah lama berlangsung. Juga, berkembangnya ilmu *Ushūl al-Fiqh* sebagai ilmu tentang filsafat dan metode *istimbāt* hukum Islam, adalah bukti lain tentang upaya sejak dini untuk mengembangkan metodologi studi Islam. Bahkan ilmu *Tafsīr al-Qur'ān* yang dapat dikatakan sebagai ilmu tertua dalam studi Islam, dengan ilmu *asbāb al-nuzūl* dan semantiknya, merupakan bukti utama bagaimana para cendekiawan muslim sejak awal telah menyadari akan betapa pentingnya metodologi studi Islam itu. Hanya saja, ilmu-ilmu itu masih terasa terserak-serak sehingga gambaran metodologi studi Islam yang utuh belum tampak jelas. Karena itu, upaya pengembangan metodologi studi Islam pada millenium ketiga sekarang ini, selain harus mengakomodasi pemikiran-pemikiran

---

<sup>3</sup> Lihat misalnya, W.A.L. Stokhof dan N.J.G. Kaptein (redaktur), *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*, (Jakarta: INIS, 1990); Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi (peny.), *Studi Islam Asia Tenggara*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999); Rifaat Syauiq Nawawi, dkk., *Metodologi Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

baru, termasuk mungkin juga yang datang dari Barat, juga harus selalu menyertakan pemikiran-pemikiran metodologi yang telah lama ada dan masih berserakan itu.<sup>4</sup> Hal ini dilakukan agar semangat keilmuan kita tidak kehilangan akar tradisinya yang asli, dan senada dengan itu ada ungkapan yang cukup menarik untuk kita refleksikan bersama: *kaifa nataqaddam duma annatakballa 'an al-turas*<sup>5</sup> [bagaimana caranya agar kita ini bisa maju (dalam pemikiran, kehidupan dan lain sebagainya) dengan tanpa meninggalkan *tradisi* yang kita miliki].

Islam dewasa ini telah menjadi kajian yang cukup menarik bagi banyak kalangan. Kajian-kajian keislaman pun makin berkembang. Islam tidak lagi dipahami hanya dalam pengertian historis dan doktriner semata, kini ia telah menjadi fenomena yang sungguh kompleks. Islam tidak hanya terdiri dari rangkaian petunjuk-petunjuk legal-formal tentang bagaimana seorang individu harus memaknai kehidupannya. Islam, kini telah menjadi sebuah sistem budaya, peradaban, komunitas politik, ekonomi, dan telah menjadi bagian tersendiri dari perkembangan dunia. Mendekati islam, pada gilirannya tidak lagi mungkin hanya dari satu aspek. Diperlukan multidisiplin ilmu pengetahuan untuk mengurai fenomena agama besar ini.

Tulisan buah tangan Dr. Jamali Sahrodi dalam buku ini cukup unik dan berbeda dengan tulisan dalam banyak buku lain yang membahas tentang *Pendekatan Pengkajian Islam* atau bahasa lainnya *Metodologi Studi Islam*. Secara keseluruhan, ulasan pembahasan dalam buku ini menjadi menarik karena di dalamnya terbaca adanya

---

<sup>4</sup> M. Atho' Mudzhar, "Kata Sambutan", dalam Amin Abdullah, dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000), hlm. x.

<sup>5</sup> Ungkapan ini seringkali dilontarkan oleh KH. Husein Muhammad, seorang "kiai nyentrik" yang banyak dikagumi oleh berbagai kalangan karena kuatnya wacana tradisi Islam klasik yang dimilikinya namun ia mampu dan berhasil mengemasnya dalam bahasa Islam kontemporer.

*shifting paradigm* [pergeseran paradigma] dalam kajian keislaman terutama yang dilakukan oleh para sarjana Barat yang notabene dikatakan sebagai *outsider* [lihat bab III dan IX]. *Shifting paradigm* kajian keislaman ala Barat tersebut secara tidak langsung telah memberikan pengaruh besar dan sekaligus kontribusi positif dalam kajian keislaman yang dilakukan oleh kalangan *insider* [umat Islam].

Gagasan pemikiran yang ada dalam ulasan buku ini juga merupakan sebuah terobosan baru dalam pendekatan pengkajian keislaman. Di mana hasil kajian keislaman *outsider* dan *insider* dipandang sebagai sebuah *symbiosis mutualism* yang saling melengkapi satu dengan yang lain tanpa harus bersikap *apriori* atau bahkan *konfrontasi* dalam hal pemikiran. Banyak gagasan baru yang bisa ditemukan dalam ulasan buku ini. Kehadiran buku ini cukup penting dan layak untuk dibaca oleh berbagai kalangan terutama kalangan akademik dan aktivis sosial.

Sebagai kata penutup, saya ingin mengucapkan banyak terima kasih & salam hormat kepada penulis buku ini karena telah memberikan kepercayaan kepada saya untuk menyunting dan sekaligus mengedit bukunya, dan inilah yang bisa saya persembahkan. Kepada isteri dan anak tercinta [Siti Jahroh, S.H.I dan Muhammad Faiq Abdullah] saya tak lupa mengucapkan rasa terima kasih yang *tulus* atas kesabaran dan *supportnya* menemani hari-hari saya mengedit buku ini hingga selesai. Tak lupa juga kepada Taryono Tarma Cs yang tak bosan-bosannya berdiskusi banyak hal baik tentang nasakh maupun proses penerbitannya.[] *Selamat Membaca dan Teruslah Membaca!*\*\*

Maguwoharjo, Nopember 2007

**Mansur**

## PENGANTAR PENULIS

---

---

### MENGUAK TRADISI PEMAHAMAN BARAT DARI KOLONIALISTIK MENUJU FENOMENOLOGIS

#### **Pemahaman Kolonialistik**

**D**alam harian *Kompas* [14/3/2006] diberitakan sebuah pengakuan jujur atas invasi Amerika Serikat dan sekutunya terhadap Pemerintahan Irak, Saddam Husein, oleh seorang mantan anggota militer Inggris, Ben Griffin (28). Mantan anggota Special Air Service (SAS) ini bercerita kepada mingguan *The Sunday Telegraph*. Pengalaman selama bertugas tiga bulan di Baghdad mendorong dirinya untuk mundur dari jabatannya pada Juni 2005. ia merupakan tentara SAS pertama yang menolak berperang dengan alasan moral. “*Saya melibat banyak hal ilegal dan salah di Baghdad,*” demikian kata Griffin dalam wawancara pertamanya sejak mundur dari SAS.

“*Saya tabu dan yang lain juga harus tabu bahwa ini bukanlah cara terbaik melakukan operasi untuk merebut hati dan pikiran orang, Anda tidak bisa menang.*” Kata Griffin, yang bekerja pada tim anti-teroris SAS, mengenang kembali sebuah operasi bersama Inggris-

AS untuk menangani pemberontakan. *“Kami memberi informasi ke markas bahwa kami tidak bisa menangkap orang secara sembarangan, sepanjang tidak melibatnya sebagai ancaman. Apalagi jika warga Irak itu adalah benar-benar seorang kakek atau murni petani. Akan tetapi, tentara AS dengan gampang mengatakan agar semuanya ditangkap saja,”* kata Griffin. *“Tentara AS menangkap semua orang untuk menjaring tersangka pelaku pemberontakan. Taktik AS itu benar-benar tidak efektif, buruk, dan di luar hukum”*katanya.

Lebih lanjut Griffin menjelaskan, *“Saya tidak bisa memahami mengapa kami harus melakukan hal itu juga. Karena itu kepada komandan, saya menanyakan mengapa kami berperilaku sama dengan yang terjadi di Balkan atau Irlandia Utara? Komandan saya itu hanya bisa mengangkat bahu dan mengatakan, ‘Ini Irak’. Saya kira hal itu merupakan pertanda setuju saja dengan cara itu.”*

### ***Nibil rasa hormat***

Griffin mengatakan keyakinannya bahwa AS tidak menaruh rasa hormat pada warga Irak dan menganggap mereka setingkat di bawah derajat manusia (*sub-human*). *“Anda bisa mengkategorikan tentara AS ke dalam dua kelompok. Pertama adalah kelompok seperti pelaksana perang salib, berniat menewaskan warga Irak. Satu kelompok lagi adalah mereka yang mau bertugas di Irak hanya karena dibayari uang kuliah,”*katanya.

*“Mereka tidak memiliki pengetahuan atau tidak tertarik dengan kultur Arab. Tentara AS berbicara kepada warga Irak layaknya mereka adalah orang-orang bodoh dan tidak memiliki pengaruh apa pun. Hal seperti itu tertanam di benak tentara AS, dari atasan hingga bawahan.”* Ungkapannya lebih lanjut, *“Mungkin ada satu atau dua pejabat militer AS yang menyadari kekeliruan itu. Tetapi secara umum tentara AS memiliki perangai seperti yang saya sebutkan tadi. Perilaku tentara itu justru menyulut pemberontakan. Saya kira warga Irak memang membenci mereka.”*

Griffin mengatakan bahwa ia sebenarnya berpikir dua kali saat ditugaskan ke Irak, tetapi terpaksa melakukannya karena ia seorang tentara yang harus turut perintah atasan. Akan tetapi ia kemudian menemukan kenyataan bahwa ia tidak bisa melawan batinnya lagi atas apa yang terjadi di lapangan. “*Saya lalu menyadari bahwa saya tidak bisa melanjutkan tugas. Saya pernah sangat marah. Hingga sekarang pun saya sangat marah atas cara politisi Inggris dan AS yang telah membobong publik soal perang Irak,*” kata Griffin. “Tetapi yang lebih penting, kini saya tidak lagi menjadi seorang tentara Inggris untuk mengimplementasikan kebijakan luar negeri AS.”

Gambaran fakta kasus di atas menunjukkan bahwa sebagian semangat orang Barat (Inggris dan AS) masih memiliki semangat kolonialistik.<sup>1</sup> Ciri kolonialistik adalah masih menyukai cara menjajah bangsa lain, menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan daerah koloni, menganggap warga yang dijajah sebagai bangsa di bawah derajat kemanusiaan (*sub human*). Di samping itu masih terkesan memiliki sentimen keagamaan—kendatipun bersifat personal—melanjutkan perang salib seperti yang pernah terjadi di masa yang lalu. Di samping itu, sikap demikian seperti me-

---

<sup>1</sup> Kolonialistik merupakan sifatnya, sedang pahamnya adalah Kolonialisme, yang berarti suatu bentuk imperialisme yang didasarkan atas pemertahanan perbedaan yang mendasar (biasa digunakan dalam istilah hukum) antara negara penjajah dan yang dijajah. Aturan seperti ini muncul secara alami sebagai konsekuensi dari suatu penaklukan wilayah yang penduduknya memiliki fisik dan budaya yang sangat berbeda. Kolonialisme juga selalu menunjukkan perbedaan hak. Kerajaan Inggris dan Belanda pada masa lampau memberikan contoh yang jelas sekali: liberalisme, demokrasi, dan hilangnya perbedaan kelas di daerah jajahan. Ciri lain adalah kebijakan dengan mempertahankan perbedaan ekonomi antara negara jajahan dan negara metropolis. Yang pertama (negara jajahan) menyiapkan bahan baku; sedang kedua (negara metropolis) menyiapkan sumber manufaktur. Lihat: Allan Bullock (ed.), *The Harper Dictionary of Modern Thought*, New York-Philadelpia-Cambridge: Cambridge University Press, 1988, hlm. 410. Bandingkan: Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah*, Yogyakarta: Qirtas, 2004, hlm. 157.

langgengkan sikap imperialisme<sup>2</sup> Barat atas negara-negara terjajah yang sebagian besar penduduknya beragama Islam.

Bukti lain dari semangat kolonialisme adalah cara berpikir sebagian sarjana Barat. Robert Spencer—anggota Dewan Christian-Islamic Forum yang juga kolumnis *National Review*, *Crisis* dan lain-lain—menulis sebuah buku yang diberi judul *Islam Unveiled* (Islam Ditelanjangi, 2002). Dalam bukunya ini, Spencer menunjukkan kelemahan-kelemahan Islam sebagai objek kajiannya, seperti pembahasan Islam sebagai agama yang melestarikan perbudakan dan agama yang tidak bisa mengayomi perkembangan ilmu dan kebudayaan.<sup>3</sup> Dalam paparannya ini, Spencer lebih banyak mengambil contoh-contoh kasuistik yang kemudian digeneralisir. Tampaknya, ia mengabaikan perubahan penafsiran atau pemahaman teks-teks agama di kalangan umat Islam. Padahal aspek ini yang sekarang menjadi aspek dominan perubahan dalam tafsir dan perkembangan pemikiran Islam di dunia pada umumnya. Juga kasus pelecehan dan penistaan figur Nabi Muhammad melalui kartun yang diekspos oleh harian surat kabar di Denmark (awal 2006) menunjukkan ketidakpahaman sebagian orang-orang Barat terhadap sikap dan keyakinan orang Islam, padahal mereka adalah bangsa yang kini menggembarkan gerakan toleransi umat beragama. Memang hal ini sangat ironi dalam realitasnya. Sebenarnya banyak anomali-anomali yang dilakukan oleh Barat terhadap bangsa Timur yang notabene beragama Islam. Di satu sisi, mereka menganjurkan praktek demokrasi kepada negara-negara

---

<sup>2</sup> Secara umum imperialisme berarti perluasan kekuatan suatu negara melalui penaklukan terhadap wilayah lainnya, dimana penduduknya dipaksa untuk mengikuti aturan-aturan yang ditetapkan oleh negara penjajah dan sumber-sumber ekonominya dieksploitasi melalui kekuatan imperial. Dalam pengertian umum ini, imperialisme seumur dengan sejarah itu sendiri. Lihat: M.E. Chamberlain, *The New Imperialism*, London: The Historical Association, 1970, hlm. 1.

<sup>3</sup> Robert Spencer, *Islam Unveiled (Islam Ditelanjangi)*, terj. Mun'im A. Sirry, Jakarta: Paramadina, 2004, hlm. 181.

dunia ketiga namun di sisi lain mereka justeru melakukan hal-hal yang bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi, seperti AS memborbardir Afghanistan dan Irak dengan alasan kebohongan publik. Ini sangat memilukan bagi bangsa yang menamakan dirinya sebagai bangsa demokratis namun memberikan contoh buruk kepada dunia dengan praktek-praktek demoralisasi dan dehumanisasi.

Namun demikian, dalam konteks cara berpikir kaum orientalis dan praktek bangsa Barat ini dapat diambil manfaat positifnya. Nurcholish Madjid dalam tulisannya yang berjudul *“Orientalisme: Cermin Diri dan Kritik Peradaban Islam”*, mengatakan bahwa: “Karya-karya orientalis secara tidak langsung memberi manfaat dan tidak jarang merupakan temuan tentang apa yang harus kita kaji lebih mendalam. Secara apologetik mungkin untuk membantah pendapat kaum orientalis itu; tetapi secara lebih sejati kita justru akan menemukan informasi yang memang kita perlukan dalam rangka memahami agama dan budaya kita sendiri.”<sup>4</sup>

Bahkan Komaruddin Hidayat menegaskan, “Masih banyak kasus-kasus memalukan di dunia Islam yang diungkap oleh Spencer dengan data-data ’ilmiah’. Sebelum ada data yang membuktikan hal yang sebaliknya, maka apa yang dikatakan Spencer itu tidak perlu kita bantah. Justru kita harus berterima kasih kepada Spencer karena ia ikut membuka mata kita.”<sup>5</sup> Karya Spencer ini hanyalah satu noktah yang muncul di tengah arus besar kajian-kajian keIslaman di dunia Barat yang lebih simpatik dan positif, yang diarahkan untuk menjalin kerjasama yang lebih produktif di antara kedua belah pihak. Namun demikian, karya Spencer ini berguna untuk menghardik kita supaya kita kembali

---

<sup>4</sup> Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997.

<sup>5</sup> Komaruddin Hidayat, “Pengantar Redaksi”, dalam Robert Spencer, *Islam Ditelanjangi*, terj. Mun’im A. Sirry, Jakarta: Paramadina, 2004, hlm. xii.

membaca khazanah kita sendiri secara teliti dan sungguh-sungguh. Argumen-argumennya kita pinjam jika memang ada yang benar dan berguna, dan yang tidak benar kita kembalikan kepada Spenser sendiri. Salah satu indikasi kedewasaan dalam beragama—menurut Komaruddin—adalah ketika kita bisa menyikapi kritik yang bagaimanapun pedasnya dengan sikap lapang dada.<sup>6</sup> Oleh karena itu, di sinilah pentingnya pemahaman fenomenologis kajian keIslaman.

### **Pemahaman Fenomenologis**

Tafsir agama atas sumber ajaran agama dapat memunculkan ragam pemahaman. Keragaman ini dapat menjadikan khazanah bagi umatnya, tapi juga sekaligus dapat menjadi sumber konflik antar mereka bila masing-masing individu pemeluk agama itu tidak mengembangkan sikap toleran (*tasâmuḥ*) dalam menyikapi adanya perbedaan. Bahkan perbedaan pandangan atas pemahaman agama ini dapat terjadi karena penganut satu agama berusaha memaksakan pemahamannya atas ajaran dan praktek agama tertentu kepada orang lain. Dapat dibayangkan bahwa kemarahan dapat terjadi di kalangan umat Islam akibat komentar seorang orientalis bahwa 'umat Islam dalam praktek kehidupan sehari-hari bertentangan dengan ajaran Islam'.

Komentar orientalis ini dapat dipahami jika pemahamannya atas Islam dan umatnya atas dasar teks tertulis dalam sumber ajaran, al-Qur'ân dan al-Sunnah, dibandingkan dengan praktek keseharian umat Islam dalam perjalanan sejarahnya. Di sinilah letak pentingnya mengkaji Islam dengan menggunakan ragam analisis dan metodologis (interdisipliner).

### **Kajian Islam Interdisipliner**

Perdebatan tentang perlunya perangkat analisis dan metodologis dalam studi Islam [*Dirâṣah Islâmîyah*] merupakan agenda

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

yang tidak pernah berhenti diperbincangkan oleh kalangan akademisi dan intelektual di Indonesia. Gagasan untuk mengkaji Islam dari berbagai interdisipliner merupakan kebutuhan atas usaha bagaimana Islam menjawab berbagai tantangan sosial kemasyarakatan. Islam sebagai agama yang relevan dalam situasi dan kondisi apa pun (*al-Islâm sbâlih likulli zamân wa makân*) ini mendapat tantangan, terutama bagi penganutnya, untuk dapat memberi interpretasi atas ajaran-ajaran Islam yang ada. Kita yakini bahwa wahyu Islam telah berhenti, sementara itu, problematika sosial umat manusia senantiasa berkembang dan kompleks. Maka tidak bisa tidak bagi penganut agama Islam harus mampu memberikan respon itu dengan memberikan elaborasi, tentunya interpretasi di dalamnya, atas ajaran Islam dari sumbernya, al-Qur'ân dan al-Hadis.

Namun demikian, upaya kajian Islam dengan interdisipliner tidak berjalan mulus. Tantangan dari para cendekiawan yang kontra semakin menguat maka usaha itu belum dapat diwujudkan sejak gagasan itu dimunculkan. Kekhawatiran mereka cukup beralasan bahwa selain pendekatan semacam ini dianggap dapat merusak moral dan akidah mahasiswa atau generasi mendatang, juga muncul kesan bahwa studi-studi Islam konvensional akan ditinggalkan.<sup>7</sup>

Untuk kasus di Indonesia, upaya kajian dengan pendekatan berbagai disiplin ilmu telah digagas oleh beberapa kalangan cendekiawan Muslim. Prof. Dr. A. Mukti Ali, menteri agama di masa orde baru telah menganjurkan kepada para rektor IAIN seluruh Indonesia untuk merumuskan bagaimana Islam dapat dipahami secara multidisiplin. Kemudian anjuran dari Menag R.I ini ditindak lanjuti oleh Prof. Harun Nasution, rektor IAIN Syarif Hidayatullah, dengan menulis 2 jilid buku yang diberi judul *Islam*

---

<sup>7</sup> Aqib Suminto, dkk., *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: LSAF, 1989, hlm. 39-40. lihat juga Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner*, Yogyakarta: Qirtas, 2004, hlm. xi.

*Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Untuk memantapkan gagasannya ini, Harun kemudian menulis buku *Pembaharuan dalam Islam*. Kedua buku ini diterbitkan oleh Penerbit Bulan Bintang (1983).

Model kajian ini dipandang penting untuk direalisasikan dalam realitas masyarakat Islam sekarang ini. Menurut Amin Abdullah, studi Islam—terutama jika dilihat dari sudut pandang *Religionswissenschaft*, mengharuskan para pengkajinya untuk memperhatikan secara penuh apa yang dimaksud dengan “beragama” dan “agama” dalam masyarakat Muslim dan oleh para sarjana Muslim. Studi Islam membutuhkan bantuan metodologis untuk mengungkap data-data keagamaan guna memahami lebih arif bahwa semua agama yang memiliki kendaraan historis-empiris yang khusus [*particular*] dapat memiliki elemen keagamaan yang sama, yang dipahami secara transendental-universal. Data-data keagamaan yang bersifat normatif-teologis ini pada saat yang sama mempunyai muatan historis, sosial, budaya, dan politik. Jadi dalam bentuknya yang historis-empiris, agama selalu menjadi bagian dari *setting* historis dan sosial dari komunitasnya, dan pada saat yang sama secara fenomenologis agama mempunyai pola umum [*general pattern*] yang dapat dipahami secara intuitif dan intelektual sekaligus oleh umat manusia di mana pun mereka berada.<sup>8</sup> Gelombang gagasan interdisipliner dalam mengkaji Islam inilah yang kemudian menghantar-kan pena penulis untuk mengulasnya dalam bentuk buku ini.

## Seputar Isi Buku

Buku yang Anda baca ini merupakan catatan penulis ketika mengajar di Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta tahun akademik 2004-2005. Catatan ini kemudian dikumpulkan dalam sebuah diktat untuk persiapan mengajar terutama di

---

<sup>8</sup> M. Amin Abdullah, “Kata Pengantar”, dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* [Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama], terj. Zakiyuddin Baidhawiy, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001, hlm. iii.

saat penulis mengajar mata kuliah “Pendekatan dalam Kajian Islam” dan “Metodologi Studi Islam (MSI)”. Atas saran beberapa rekan penulis, serpihan catatan ini dilengkapi, untuk kemudian diterbitkan agar dapat dibaca oleh komunitas yang lebih luas.

Secara substansial, buku ini berusaha memaparkan kajian-kajian Islam yang telah berjalan di kalangan para orientalis. Harapan penulis dengan pemaparan ini akan membuka mata umat Islam sekaligus mengambil pelajaran dari sikap kritis, sinis, empati dan simpati para orientalis dalam mengkaji Islam. Kita jangan *apriori* terhadap pemikiran orang lain tapi sepatutnya lebih bersifat empati dan kritis. Dengan demikian, umat Islam tidak terjebak pada fanatisme buta dan sikap arogan yang sesungguhnya kurang bermanfaat bagi pelakunya. Sejelek apa pun sebuah kajian akan ada manfaatnya.

Atas dasar pemikiran di atas, penulis berusaha memandang perlu pengungkapan pemikiran kaum orientalis, sejak dari pendekatan kolonialistik hingga menuju fenomenologis. Ini untuk menggambarkan betapa dinamisnya pemikiran Islam kendatipun dikaji oleh orang-orang di luar Islam. Nilai subjektivitas dari kajian para orientalis tentu tidak dapat dihindarkan, namun demikian bukan berarti semua kajiannya tidak memiliki nilai objektivitas sama sekali. Pemahaman para orientalis terhadap Islam dari masa ke masa semakin bergeser. Pergeseran ini bukan tanpa sebab yang melatarbelakanginya. Sikap kritis kaum orientalis terhadap pemikiran mereka sendiri merupakan wujud adanya kesalahan mereka dalam memahami Islam. Sebagaimana kritik Marshal G.S. Hodgson, orientalis Amerika, atas pemikiran Clifford Geertz. Hodgson memandang Geertz kurang memahami bahasa dan tradisi umat Islam sehingga kajiannya atas masyarakat Islam terjadi reduksi yang semestinya tidak dapat dihindari. *Selamat membaca dan semoga menemukan hal baru dalam ulasan buku ini!*

## Ucapan Terima kasih

Pertama kali saya ingin mengucapkan ucapan terima kasih kepada Dr. H. Affandi Mochtar, M.A, seorang penulis buku yang telah menghadirkan berbagai inspirasi kajian keislaman dengan ragam pendekatan yang dipaparkannya. Ia senantiasa mendorong saya untuk banyak berkarya yang menuntut lacakan literatur lebih mendalam, atau melakukan observasi perpustakaan dan penelitian yang lebih serius. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Dr. H. M. Imron Abdullah, M.A, Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Cirebon yang selalu mengingatkan kepada saya untuk tidak segera puas menulis satu dua buku saja melainkan harus banyak berkarya agar menjadi budaya di kampus yang sedang kita bangun bersama. Dr. Siswanto Masruri, M.A, Direktur Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta yang telah memberi kesempatan kepada saya untuk mengajar mata kuliah ‘Pendekatan dalam Kajian Islam’ pada konsentrasi Psikologi Pendidikan Islam yang diselenggarakan atas kerjasama Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dengan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Cirebon. Prof. Maksun Mukhtar yang selalu mengkritik saya dalam beberapa kerja-kerja yang saya lakukan, saya menyadari akan manfaat dan hikmahnya yang saya rasakan sekarang ini. Teman-teman diskusi saya yang sering memberikan masukan bermanfaat dan memiliki signifikansi rangsangan dalam penulisan—terutama yang terlibat dalam bidang pengkajian—seperti Ilman Nafi’a, Mba Siti Fatimah, Saefuddin Zuhri, Nursyamsuddin, dan Anisatun Muthi’ah, mereka adalah aktivis di Pusat Pengkajian dan Penerbitan Ilmiah [P3I] STAIN Cirebon. Karibku, Sopidi yang telah memberikan pelayanan supra intensif kepada penulis dengan memberikan sumber-sumber literatur baik bersifat pinjaman maupun kredit lunak. Abdul Hamid al-Âly yang telah membantu pengetikan naskah awal sehingga terwujud tulisan ini. Terakhir tetapi penting, saya berterima kasih kepada isteri dan anak-anak saya, Lili Amaliah, Lia Laqu-

na Jamali, dan Nadia Jamali karena bantuan mereka yang tidak kenal lelah; berterima kasih lagi saya kepada mereka karena ketabahannya menghadapi keasyikan saya dengan buku, yang tidak kenal siang atau malam, akhir minggu, maupun hari libur.

Ucapan terima kasih yang tak terhingga atas segala bantuannya juga penulis tak lupa sampaikan kepada kolega dekatku, Mas Mansur Zahri alias *Mr. Acung* beserta keluarga besarnya, yang telah dengan susah payah melakukan proses editing dari berbagai serpihan-serpihan pemikiran saya dan akhirnya menjadi sebuah bentuk tulisan buku ini yang bisa dinikmati oleh para pembaca sekalian. Juga kepada penerbit yang telah bersedia dengan sepenuh hati menerbitkan buku ini. Akhirnya, tak ada kata yang pantas saya ucapkan selain kata-kata do'a untuk mereka semua yang telah saya sebutkan, *jazâ' kumullâh kbairal-jazâ'.* []



# PERAN HERMENEUTIKA DAN PENGELOMPOKAN NASH DALAM STUDI HUKUM ISLAM INTEGRATIF-INTERKONEKTIF

---

---

*Pengantar Oleh:*

**Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA.**

Guru Besar Fakultas Syari'ah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## **A. Pendahuluan**

alam sejarah studi Islam ditemukan beberapa tipologi. Di antaranya, dilihat dari orang yang melakukan studi, muncul dua tipologi, yakni: (1) *insider* (Muslim), dan (2) *outsider* (non-Muslim). Sedangkan bila di tinjau dari sisi pendekatan, muncul pula dua tipologi besar, yakni: (1) pendekatan *normatif* (murni studi Islam), dan (2) pendekatan dengan menggunakan *teori-teori non-Islamic studies*.

Sejumlah karya telah lahir dari sejumlah pengkaji dari tipologi *insider* dan *outsider*. Demikian juga sejumlah ilmuwan telah membuktikan betapa besar peran teori-teori ilmu *non-islamic studies* dalam kajian studi Islam, baik ilmu humaniora maupun eksakta, baik sebagai alat analisis maupun sebagai pendekatan. Untuk mencatat sebagian di antara ilmuwan yang telah menunjukkannya adalah

apa yang dibuktikan Fazlur Rahman, Asghar Ali Engineer, Leila Ahmed, Fetima Mernisi, Farid Esack, Mohamad Arkoen, dan Syahrur. Sedangkan ilmuwan Indonesia yang juga menunjukkan usaha yang sama di antaranya adalah Hazairin, Muslim Abdurrahman, dan Kuntowijoyo. Tidak berlebihan pula untuk menyatakan bahwa sejumlah ilmuwan telah berusaha memadukan teori-teori *non-Islamic studies* dengan teori-teori *Islamic studies*, atau menggunakan teori-teori *non-Islamic studies* sebagai alat analisis dalam *Islamic studies*. Satu di antara ilmu *non-Islamic studies* yang besar peranannya dalam studi Islam adalah *hermeneutika*. Hermeneutika Fazlur Rahman dan Syahrur adalah di antara teori hermeneutika yang sangat dekat dengan tuntutan studi Islam integratif dan/atau interkonektif.

Sebagai tambahan, baik hermeneutika Rahman maupun Syahrur, sama-sama menghendaki pentingnya pengelompokan *nash* menjadi *nash normatif-universal* dan *nash praktis-temporal*, dengan istilah masing-masing. Namun perlu dicatat, dari sekian ilmuwan yang menggunakan teori *non-Islamic studies* dalam memahami Islam, mayoritas menyimpulkan perlunya pengelompokan *nash* menjadi dua tersebut; *normatif-universal* dan *praktis-temporal*. Maka tidak berlebihan untuk menyatakan bahwa pengelompokan *nash* menjadi salah satu penemuan dalam studi Islam dengan menggunakan ilmu *non-Islamic studies*, dan sekaligus pengelompokan ini menjadi penting dalam kajian hukum Islam integratif dan interkonektif.

Dalam mengantarkan buku saudara Dr. Jamali Sahrodi ini, tulisan singkat ini akan memaparkan secara singkat ‘peran hermeneutika Syahrur dan pentingnya pengelompokan *nash* dalam kajian hukum Islam integratif dan interkonektif’. Namun demikian, sebelum mendeskripsikan kedua hal tersebut, lebih dahulu dikemukakan alasan di balik keinginan Syahrur menawarkan metode hermeneutika kontemporer dengan jalan mengemukakan fenomena dunia Muslim yang stagnan sebagai salah satu latar belakang munculnya gagasan Syahrur. Maka sistematika tulisan adalah

dimulai dengan uraian singkat hermeneutika, kemudian dilanjutkan dengan uraian mengapa hermeneutika modern perlu dalam kajian hukum Islam. Bahasan selanjutnya adalah hermeneutika Syahrur dan pentingnya pengelompokan nash dalam kajian hukum Islam integratif-interkoneksi.

## **B. Hermeneutika**

Secara sederhana hermeneutika berfungsi untuk mengetahui makna dari kata, kalimat dan teks. Disebutkan juga bahwa fungsi hermeneutika adalah untuk menemukan instruksi dari simbol. Bahasan peta dan aliran hermeneutika sebagaimana akan dijelaskan berikut ini.

Peta hermeneutik menurut Josef Bleicherr ada tiga,<sup>1</sup> yakni: 1) sebagai metodologi, 2) sebagai filsafat/filosofis, dan 3) sebagai kritik. Sebagai metodologi, dan ini yang menjadi kajian dalam bahasan ini, hermeneutika dapat bersifat Subjektif dan objektif. Hermeneutika subjektif dikembangkan Martin Heidegger dan Gadamer, dan disebut *Verstehen*. Bahwa sebagai pembaca teks, kita tidak mempunyai akses langsung kepada penulis disebabkan adanya perbedaan waktu, ruang dan tradisi. Maka yang ingin ditemukan di sini adalah pengungkapan *dasein* dalam segi temporalitas dan historisnya. Sementara aliran obyektifitas yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friederick Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911), bahwa interpretasi berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarang.

Peta hermeneutik lebih rinci dikemukakan misalnya oleh Palmer menjadi 6 sebagai berikut:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as a Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Paul Keagen, 1980), hlm. 15.

<sup>2</sup> Richard E. Palmer, "Hermeneutics Interpretation Theory", in *Schleiermacher, Dilthey Heidegger and Gadamer* (Eanston: Northwestern University Press, 1969).

1. Sebagai teori penafsiran kitab suci (oleh J.C. Danhauer)
2. Sebagai metode filologi, hanya menandakan pada kosa kata atau gramatikal.
3. Sebagai ilmu pemahaman linguistik, sebagai kritik pada metode filologi, dan menawarkan perpaduan gramatikal dan psikologi (oleh Schleiermacher)
4. Sebagai fondasi metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan (oleh Wilhelm Dilthey)
5. Sebagai fenomena *dasein* dan pemahaman eksistensial (oleh Heidegger)
6. Sebagai sistem penafsiran (oleh Paul Ricoeur)

Pengelompokan Palmer ini disebut sebagai Hermeneutika modern, yang penjelasan ringkasnya dapat dijelaskan berikut; Sebagai teori eksegesis bible, hermeneutika merupakan sistem tafsir untuk mengungkapkan makna 'tersembunyi' di balik teks, dengan menekankan pada 'gramatis' dan 'historis' (ini untuk kitab suci). Sebagai metodologi filologi, hermeneutika secara prinsip masih menekankan pada aspek gramatika. Sebagai ilmu pemahaman linguistik, hermeneutika berfungsi sebagai kritik pada metode filologi, dan menawarkan perpaduan aspek gramatika dan psikologi. Sebagai metode *geisteswissenschaften* oleh Wilhelm Dilthey, hermeneutika memfokuskan pada interpretasi objek yang senantiasa bersifat historis. Maka hermeneutika pada ranah ini menjadi lebih humanis. Sebagai fenomenologi *Dasein* dan Pemahaman Eksistensial, hermeneutika menekankan pada penjelasan fenomenologi tentang keberadaan manusia. Teori ini dikembangkan oleh Heidegger dengan sebutan hermeneutika *Dasein*.

Sementara sebagai sistem interpretasi oleh Paul Ricoeur, hermeneutika menemukan pada makna. Pada ranah ini hermeneutika kembali menjadi sebuah interpretasi teks *particular*.

Ada juga yang mengelompokkan interpretasi/hermeneutika menjadi:

1. Interpretasi/hermeneutika gramatika bahasa ;
2. Interpretasi/hermeneutika psiko-historis-sosiologis (ekstra linguistik). Ini sama pula dengan apa yang disebut Hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*), disebut juga kritik ideologi (oleh/ ala Habermas). Di sini menekankan pada faktor-faktor ekstra-linguistik sebagai masalah yang hrs dipecahkan hermeneutika.
3. Interpretasi/hermeneutika spirit (ideal moral). Hermeneutika di sini untuk menemukan konsep dasar/umum/prinsip atau makna universal teks; dan
4. Interpretasi/hermeneutika kontekstual. Maksudnya, hermeneutika menjadi jawaban terhadap kasus baru berdasarkan nilai ideal-moral.

Sebelum abad 17, hermeneutika lebih sebagai metode dalam sastra. Pengaruh Kant sangat signifikan dalam hermeneutika kontemporer. Menurut Palmer hermeneutik muncul secara definitif pertama kali dalam karya J.C. Danhauer, “Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Litterarum” tahun 1954, sebagai metode panafsiran bible.

Schleiermacher dalam karyanya tentang teks-teks Yunani dan Bible, merupakan kritik kepada ahli filologi yang hanya menekankan pada kosa kata teks atau gramatika. Maka Schleiermacher menawarkan metode agar keasingan teks dapat diatasi dengan memahami dunia pengarang (*the world of author*), dengan cara melakukan rekonstruksi imajinatif situasi zaman dan kondisi batin pengarang. Maka hermeneutika di sini menekankan pada tataran ‘psikologis’ pengarang. Karena itu, dua hal yang harus diperhatikan dalam hermeneutikanya, yakni ‘gramatika’ dan ‘psikologi’ peng-

---

<sup>3</sup> Roy J. Howard, Pengantar Teori-Teori Pemahaman Kontemporer Hermeneutika ; Wacana Analitis, Psikososial & Ontologis, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah (Bandung : Nuansa, 2001), hlm. 27.

rang. Jadi dua unsur yang mendapatkan penekanan, yakni interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis.<sup>3</sup>

Kemudian Dilthey mengembangkannya lebih mendalam sebagai fondasi metodologi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*) dan menekankan pada proses penafsiran yang diartikan sebagai peristiwa sejarah, bukan peristiwa mental. Dalam hal ini ia merumuskan metode *verstehen* (pemahaman) yang spesifik bagi ilmu sosial dan budaya. Sementara *verstehen* di sini adalah proses memahami teks sebagai bagian dari ekspresi sejarah. Maka penekannya bukan pada kondisi batin pengarang, tetapi pada makna peristiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks. Ini berbeda dengan *eklarieren* (menjelaskan) yang lazim dalam ilmu-ilmu alam. Menurutnya, ilmu sosial lebih kompleks dan multidisipliner sehingga hanya dapat 'dipahami' bukan 'dijelaskan'.<sup>4</sup>

Dengan ringkas, baik Schleiermacher maupun Dilthey sama-sama berusaha menemukan arti asli atau menampilkan kembali maksud penulis (*author*). Maka di sini interpretasi adalah proses reproduksi makna sebagaimana yang diinginkan pengarang teks atau peristiwa yang melingkupi pengarang. Ini masuk kelompok hermeneutika teoritis. Tentunya kelompok ini juga disebut aliran objektif.

Bagi Martin Heidegger dan Hans George Gadamer, hermeneutika adalah untuk merefleksikan apa-apa yang berada di balik berbagai metode dan keterbatasan setiap klaim kebenaran pemahaman manusia. Maka di tangan Heidegger dan Gadamer hermeneutika berkembang dari hermeneutika sebagai epistemologi metode untuk mencapai kebenaran penafsiran menuju hermeneutika yang lebih menekankan ontologis pemahaman yang berfungsi reflektif terhadap fenomena dalam proses penafsiran.

---

<sup>4</sup> B. Triatmoko, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricouer", dalam *Drikarya*, vol 14, no. 2 (1996), hlm. 30.

Menurut Gadamer, kita hanya dapat memahami masa lalu (teks, pengalaman sejarah) dari sudut pandang dan dari situasi kita kini (*our historical present*). Maka interpretasi tidak semata-mata re-produktif tetapi juga produktif (*understanding is not merely a reproductive, but always a productive attitude as well*). Maka tidak ada tuntutan untuk merekonstruksi zaman author, bahkan ini adalah sesuatu yang mustahil dilakukan. Hermeneutika Gadamer ini disebut hermeneutika filosofis (*hermeneutical philosophy*). Maka kelompok ini menjadi hermeneutika subjektif.

Kemudian Emilio Betti menawarkan hermeneutika hukum (*legal hermeneutics*). Derrida (*postmodernism*) menolak sentralisasi kebenaran. Menurutnya kebenaran muncul dari hubungan-hubungan yang saling mengikat yang terjadi dalam sistem.<sup>5</sup> Paul Ricoeur berusaha melihat hermeneutik bukan hanya pada satu analisis, seperti analisis fenomenologi Heidegger dan Gadamer, bukan hanya kritik ideologi ala Habermas, bukan hanya teori Validitas ala Hirsch, bukan hermeneutika legal Betti, bukan pragmatisme Rorty, bukan pula post strukturalisme Derrida. Paul Ricoeur menawarkan hermeneutika dengan berbagai pendekatan; fenomenologi, teori linguistik, semiotik, teori wacana dan psikoanalisis.

Pengelompokkan lain dari hermeneutika, sebagaimana disebutkan sebelumnya, ada dua model:

1. Aliran obyektifitas yang dikembangkan tokoh-tokok klasik, khususnya Friederick Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911), bahwa interpretasi berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarang.
2. Aliran subyektifitas, bahwa interpretasi ditujukan untuk memahami apa yang tertera dalam teks sendiri. Menurut Gadamer, kelompok subyektif, dalam kegiatan interpretasi, seseorang tidak perlu keluar dari tradisinya dan masuk ke dalam tradisi penga-

---

<sup>5</sup> Sebagaimana dikutip Ilyas Supeno dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 46.

rang. Di samping hal itu tidak mungkin, juga keluar dari tradisi juga berarti membunuh kreatifitas dan pikiran. Masih menurut aliran subyektif, hermeneutika bukan lagi sekedar memproduksi ulang makna yang telah ada namun juga memproduksi makna baru demi keutuhan masa kini sesuai dengan subyektifitas penafsir.

Hermeneutika subyektifitas dalam perkembangannya, terutama dalam diskursus tafsir teks al-Qur'an, telah membentuk berbagai kecenderungan. Ada model pembebasan manusia ala Hassan Hanafi dan Farid Esack, model feminis ala Amina Wadud, Nasr Hamid Abu Zayd hermeneutika humanistic.

Satu tawaran menarik Abu Zayd untuk memahami teks adalah *humanistic hermeneutics* atau hermeneutika demokratis, di mana dalam hermeneutika, teks dipahami dengan memberikan penghargaan yang besar terhadap sisi kemanusiaan pembaca dalam berdialog dengan tuntutan kontemporer.

Fazlurrahman masuk pada hermeneutika :

1. Interpretasi/hermeneutika spirit (ideal moral), yakni hermeneutika utk menemukan konsep dasar/umum/prinsip atau makna universal teks;
2. Interpretasi/hermeneutika kontekstual, yakni untuk mendapatkan jawaban terhadap kasus baru berdasarkan nilai ideal-moral.

Kemudian diklaim, interpretasi selama ini adalah interpretasi tekstual-atomistik-formalistik, yakni interpretasi yang bertumpu pada teks dengan analisis parsial/atomistik dan formal. Maka tawarannya adalah hermeneutika-kritis-filosofis, yakni penafsiran yang tidak hanya menekankan pada level interpretasi tekstual linguistik, namun juga memasukkan faktor-faktor ekstra-linguistik. Dari sini diharapkan akan muncul interpretasi produktif, bukan hanya reproduktif.

### C. Mengapa Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer Perlu?

Pada bagian pendahuluan dari bukunya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsharah*, Syahrur mengemukakan kegelisahannya. Kegelesahan pertama adalah belum ada metode ilmiah dalam studi al-Qur'an. Kedua, fenomena studi yang dilakukan sejumlah pemikir, bahwa sebelum melakukan studi mereka sudah memiliki pra-konsepsi. Ketiga, pemikiran Islam tidak memanfaatkan konsep-konsep filsafat humaniora dan tidak berinteraksi dengan teori-teorinya. Keempat, tidak ada teori Islam kontemporer dalam humaniora yang disimpulkan secara langsung dari al-Qur'an. Kelima, kaum muslimin sedang mengalami krisis ilmu fiqh. Kemudian Syahrur menjelaskan tradisi, modernitas dan otentisitas.

Untuk melihat alasan mengapa dibutuhkan hermeneutika al-Qur'an kontemporer, lebih dahulu digambarkan fenomena dunia Muslim, yang kira-kira sama dengan menjelaskan sikap kaum muslimin terhadap tradisi (*al-turâts*) dan modernitas (*mu'âshirah*), yang kemudian memunculkan otentisitas (*ashâlah*). *Al-Turâts* adalah produk material dan pemikiran yang ditinggalkan generasi terdahulu kepada generasi sesudahnya. *Ashâlah* adalah interaksi manusia dengan produk material dan pemikiran kontemporer yang diciptakan manusia. Dengan demikian, *al-turâts* dan *ashâlah* merupakan dua konsep yang berkaitan. *Ashâlah* sendiri memiliki dua unsur yang saling melengkapi, yakni akar dan realisasinya. Di-contohkan, apabila kita menyebut bahasa Arab sebagai bahasa otentik berarti bahasa Arab telah memiliki akar yang dalam. Akar ini merupakan unsur pertama, sedangkan unsur kedua adalah kenyataan bahasa tersebut masih hidup dan berbuah hingga saat ini.

Karena itu untuk menjadi ilmuwan otentik kita harus mampu memanfaatkan setiap unsur pengetahuan manusia yang telah terakumulasi selama ini, termasuk tradisi besar setiap disiplin ilmu. Akumulasi unsur-unsur pengetahuan ini diidentikkan dengan unsur pertama dari otentisitas. Unsur kedua adalah upaya mere-

aliskasikannya secara maksimal. Proses ini disebutnya sebagai peradaban yang hidup (*al-hadbarah al-hayah*).

Lebih jauh Syahrur mengatakan, kenyataan dalam sejarah Muslim adalah, kita memiliki akar yang banyak, tetapi tidak berbuah, bahkan kering. Kita berposisi sebagai konsumen. Untuk menjawab kondisi ini kita harus membedakan antara *ashâlah* (otentitas) dan *salafiyah* (ortodoksi). Otentitas memiliki konsep positif dan hidup, sementara ortodoksi dipahami sebagai tindakan mengikuti langkah generasi pendahulu tanpa memperhatikan dimensi ruang dan waktu. Syahrur lalu menegaskan, kita dilarang mengkultuskan/mensakralkan dan bertaqlid buta pada tradisi.

Di tempat lain, *Nabw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâm: Fiqh al-Mar'ah*, Syahrur mengemukakan alasan mengapa hermeneutika al-Qur'an kontemporer perlu dilakukan, dengan memaparkan diskursus filsafat tentang hubungan antara 'kondisi berada/das sein/being' (*al-kaynûmah*), 'kondisi berproses/ the process' (*al-sayrûrah*), dan 'kondisi menjadi/becoming' (*al-shayrûrah*). Teori dialektika antara Tuhan (teologis), alam (naturalistik), dan manusia (antropologis) ini ditujukan untuk menjelaskan bahwa wahyu Allah bersifat suci/sakral (*quddûs*), yang berarti eksis pada dirinya, dan bahwa pemahaman terhadapnya selalu berkembang dan dinamis sesuai dengan perkembangan zaman. Artinya 'kondisi berproses' dan 'kondisi menjadi' dalam pemahaman terjadi secara berkesinambungan.

Sayangnya, di dunia Arab, dan tidak terkecuali di dunia Muslim lain, kita hanya memiliki 'kondisi berada' dan 'kondisi berproses', tetapi tidak ada 'kondisi menjadi', baik dalam ilmu alam, teknologi maupun ilmu sosial/humaniora.

Inti dari deskripsi di atas ada dua. *Pertama*, bahwa kaum muslimin benar-benar diam di tempat dan taqlid buta. *Kedua*, studi Islam yang dilakukan selama ini, di samping hanya bersifat pengu-langan (repetisi) juga hanya menggunakan pendekatan islamic studies

murni, tidak mempertimbangkan pendekatan non-islamic studies, ilmu sosial humaniora dan eksakta.

#### **D. Hermeneutik Syahrur dan Pendekatan Integratif-Interkonektif**

Ada dua metode inti hermeneutika Syahrur, yakni: (1) analisis linguistik semantik, dan (2) menerapkan ilmu eksakta modern. Dengan analisis linguistik semantik Syahrur menggunakan analisis paradigma-sintagmatik. Adapun maksud analisis paradigmatis adalah analisis bahasa dengan cara membandingkan makna kata dengan kata-kata lain yang memiliki kemiripan makna atau justru mempunyai makna bertentangan. Dalam realitasnya muncul dua kelompok besar dalam menggunakan teori ini. Kelompok pertama adalah mereka yang mengakui adanya kesamaan makna (sinonim). Sementara kelompok kedua adalah ilmuwan yang tidak mengakui adanya kesamaan makna, dan Syahrur termasuk pada kelompok kedua ini. Menurut Syahrur setiap kata memiliki makna khusus yang tidak terkandung oleh kata lain. Sebaliknya, satu kata mungkin memiliki makna lebih dari satu. Maka untuk menentukan makna potensial mana yang secara rasional tepat untuk sebuah kata adalah konteks tekstual dimana kata dimaksud digunakan. Disinilah pentingnya penggunaan ‘analisis sintagmatik’. Dengan demikian, analisis sintagmatik adalah analisis yang berkaitan dengan konteks tekstual. Menurut teori ini, makna kata dipengaruhi oleh hubungan linear dengan kata-kata lain yang turut membangun sebuah kalimat.

Contoh dari penggunaan analisis ini adalah dalam memahami pembagian harta warisan, dimana dalam sejumlah ayat yang berbicara tentang bagian warisan berkaitan dengan kata *walad* (*awlâd*), *ibn* (*abnâ*) dan *dhakar* (*dhukâr*) untuk anak laki-laki. Demikian pula kata *al-mar’ah*, *al-nisa*’ dan *al-untsâ*.

Dengan analisis ini otomatis dibutuhkan pendekatan interkoneksi, yang oleh Syahrur pendekatan ini didasarkan pada suruhan untuk membaca al-Qur'an dengan *tartil*. Dengan ungkapan lain, metode *tartil* adalah juga menjadi ciri inti dari hermeneutik Syahrur. Sebelumnya pendekatan ini sudah dirumuskan ulama tafsir dengan sebutan tafsir tematik (*maudu'i*). Namun demikian teori Syahrur berbeda dengan apa yang diteorikan ulama sebelumnya.

Kaitannya dengan signifikansi bantuan pendekatan non-islamic studies dalam studi al-Qur'an, dapat dijelaskan bahwa Syahrur dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan jalan mengadopsi teori-teori ilmu eksakta modern, berupa matematika analitik, teknik analitik dan teori himpunan. Teori ini gunakan misalnya ketika membahas masalah-masalah yang berhubungan dengan wasiya dan pembagian harta warisan. Demikian juga Syahrur memperhatikan ilmu-ilmu sosial/humaniora dalam memperkuat penafsirannya.

### **E. Pengelompokan Nash**

Menurut Fazlur Rahman, salah satu kekurangan dalam studi hukum Islam yang mengakibatkan munculnya konsep yang kurang sejalan dengan misi pokok al-Qur'an adalah, kajian parsial (*juz'i*). Sebagai alternatifnya Fazlur Rahman menawarkan kajian integratif dengan pengelompokan nash menjadi nash-normatif-universal dan nash-praktis-temporal. Usulan Rahman ini diamini oleh sejumlah ilmuwan yang datang kemudian. Maka uraian berikut adalah penjelasan lebih rinci dari pengelompokan nash tersebut.

Nash normatif-universal disebut juga nash prinsip adalah nash yang memuat prinsip-prinsip, atau nash yang memuat aturan umum, yang dalam aplikasinya perlu diformatkan dalam bentuk nash praktis-temporal. Sebagian dari nash normatif tersebut telah diformatkan dalam bentuk nash praktis-temporal di masa pewahyuan ketika nabi Muhammad SAW masih hidup. Misalnya

nash yang menyuruh suami dan isteri agar saling bergaul dengan (secara) baik, dalam istilah al-Qur'an ma'rûf. Sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an surah al-Nisa' (4): 19:

وعاشروهن بالمعروف

Artinya: "*Saling bergaullah sesama pasangan dengan baik*"

Nash al-Nisa' (4): 19 ini bersifat normatif-universal. Artinya, seluruh muslim dan muslimah, dimana pun hidupnya, kapanpun, berbangsa dan dari suku dan ras apapun, diperintahkan agar memergauli pasangannya dengan baik; suami wajib bergaul secara (dengan) baik kepada isterinya, demikian pula isteri wajib bergaul secara (dengan) baik kepada suaminya.

Adapun nash praktis-temporal, sebagian orang menyebutnya nash kontekstual, adalah nash yang turun (diwahyukan) untuk menjawab secara langsung (respon) terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat muslim Arab ketika masa pewahyuan. Pada kelompok ini pula Islam dapat menjadi fenomena sosial atau Islam aplikatif atau Islam praktis.

Dengan ungkapan lain, sebagian dari syari'at Islam (teks nash) adalah ajaran yang berlaku sepanjang masa (nash prinsip atau normatif-universal), dan ada sebagian lain yang merupakan aplikasi dari nash normatif-universal dan merupakan respon terhadap fenomena sosial Arab di masa pewahyuan (nash praktis-temporal).<sup>6</sup> Nash praktis-temporal ini dapat pula disebut nash normatif yang sudah diformatkan/dipraktiskan di zaman nabi Muhammad

---

<sup>6</sup> Penjelasan lebih rinci tentang pembagian nash normatif-universal di satu sisi dengan nash praktis-temporal di sisi lain lihat Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta : Tazzafa dan ACAdeMIA, 2002), hlm. 102-114; idem., "Usul Fiqh: Sebuah Kajian Perempuan", dalam Ainurrofiq, ed., *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Razz, 2002), hlm. 248-262; idem., *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia* (Yogyakarta: Tazzafa dan ACAdeMIA, 2007), hlm. 101-133 .

SAW. Misalnya, surahan mempergauli pasangan dengan baik sudah dipraktekkan nabi Muhammad SAW dalam bentuk tingkah lakunya dan ungkapannya. Misalnya nabi Muhammad SAW sangat sayang kepada isterinya, nabi Muhammad sangat santun kepada isterinya, nabi Muhammad SAW sangat menghormati isterinya. Nabi Muhammad SAW tidak pernah mencaci masakan isterinya meskipun kadang tidak sedap, masih banyak contoh-contoh lain. Contoh-contoh ini merupakan format praktis-temporal masa nabi Muhammad SAW yang merupakan aplikasi dari nash normatif-universal yang menyuruh agar bergaul secara baik dengan pasangan.

Adapun Ciri-ciri nash normatif-universal adalah mempunyai ajaran:

- a. Universal,
- b. Prinsip,
- c. Fundamental, dan
- d. Tidak terikat dengan konteks; konteks waktu, tempat, situasi dan sebagainya.

Sementara ciri-ciri nash praktis-temporal adalah mempunyai ajaran:

- a. Detail,
- b. Rinci,
- c. Bersifat terapan,
- d. Dapat dipraktekkan dalam kehidupan nyata, dan
- e. Terikat dengan konteks; konteks ruang, waktu, kondisi, situasi dan sejenisnya.

Dengan singkat, nash normatif-universal adalah nash yang masih bersifat umum (mujmal) yang masih membutuhkan rincian untuk dapat dipraktekkan. Sementara nash praktis-temporal adalah nash yang rinci dan dapat dipraktekkan secara langsung dalam kehidupan sehari-hari (الاحكام العملية)

Fazlur Rahman adalah salah satu di antara ilmuwan yang menghendaki pembagian nash menjadi dua kelompok tersebut, yakni:

- a. Ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum, yang jumlah ayatnya terbatas; dan
- b. Ayat-ayat yang mengandung ajaran khusus (kasuistik), yang jumlah ayatnya jauh lebih banyak dari ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip.

Ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum adalah ajaran-ajaran atau ayat-ayat yang berisi norma tanpa dihubungkan dengan konteks tertentu; tidak terikat dengan konteks waktu, tidak terikat dengan konteks tempat, tidak terikat dengan konteks budaya, dan tidak terikat dengan konteks-konteks lain. Ajaran monoteis, ajaran keadilan sosial, dan ajaran kesetaraan (*egalitarianism*) adalah nash kelompok prinsip umum, demikian Rahman. Sementara ajaran atau ayat-ayat khusus adalah bersifat respon terhadap masalah-masalah khusus yang muncul di masa nabi Muhammad SAW.

Ulama berikutnya yang menekankan pentingnya pengelompokan nash ini adalah Ismail Faruki. Bedanya dengan Rahman, bahwa istilah yang digunakan berbeda dengan Fazlur Rahman, dimana Ismail Faruki menyebut perbedaan tersebut dengan:

- a. Suruhan etik, dan
- b. Suruhan kasuistik yang kosmis.<sup>7</sup>

Sementara al-Haddad<sup>8</sup> membedakan dengan sebutan:

---

<sup>7</sup> Isma'il Ragi al-Faruqi, "Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (March 1962), hlm. 41.

<sup>8</sup> Al-Tahir al-Haddad (1899-1935) seorang pemikir Muslim modern Tunisia, yang berasal dari kalangan keluarga kelas atas. Karya bukunya adalah *Al-'Amal al-Tunisiyyun wa Zubur al-Harakah al-Niqabiyyah* dan *Imra'atuna fi Shari'ah wa al-Mujtama'*. Buku kedua ini dipublikasikan tahun 1930, dan menyebabkan al-Haddad dipecat dari pekerjaannya, dan gelar diplomasnya dicabut kembali. Karya lain dari al-Haddad adalah *Al-Ta'lim*

- a. Ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, seperti ajaran Tauhid, etika, keadilan dan kesetaraan; dan
- b. Ayat-ayat yang mengandung ajaran perintah, yang biasanya sangat tergantung pada kepentingan-kepentingan manusia, khususnya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan kondisi Arab pra-Islam.<sup>9</sup>

Masih dalam hubungannya dengan pengelompokan ayat Qur'an, Asghar Ali Engineer<sup>10</sup> membedakan antara:

- a. Pernyataan-pernyataan umum sebagai ayat-ayat normatif, dan
- b. Ayat-ayat yang kontekstual sebagai ayat-ayat praktis.

Engineer menulis: “Dengan menekankan nilai universal Qur'an bukan berarti mengacuhkan realitas sejarah masa Nabi Muhammad saw dan sahabat yang mempraktekkan nilai-nilai atau ajaran Qur'an”.<sup>11</sup> Engineer percaya bahwa selalu ada dialektik an-

---

*al-Islami wa Harkatu al-Islah fi Jami' al-Zaytunah, Khawatir* dan satu manuscript *Diwan*. Riwayat hidupnya secara ringkas dicantumkan dalam pendahuluan Puisinya, *Dewan*, yang diedit oleh Muhammad Anwar Bu Sunaynah, *Diwan al-Tahir al-Haddad* (Tunis: al-Atlasiyah, 1997), khususnya hlm. 7 s/d 12, dan dalam Norma Salem, “Islam and the Status of Women in Tunisia”, dalam Freda Hussain, (ed.), *Muslim Women* (London & Sydney: Croom Helm, 1984). Al-Tahir al-Haddad meninggal pada tanggal 7 Desember 1935.

<sup>9</sup> Al-Tahir al-Haddad, *Imra'atuna*, hlm. 6; Norma Salem, “Islam and the Status of Women in Tunisia”, dalam *Muslim Women*, diedit oleh Freda Hussain (London & Sydney: Croom Helm, 1984), hlm. 144.

<sup>10</sup> Asghar Ali Engineer (lahir 1939) adalah seorang ilmuwan asal India, yang menjabat sebagai direktur Pusat Studi Islam (the Institute of Islamic Studies), Bombay, seorang sarjana di bidang teologi yang mempunyai reputasi internasional, yang telah menulis sejumlah buku dan artikel di berbagai bidang, yakni Teologi Islam, Hukum Islam, Sejarah dan Filosofat. Di samping itu, mengajar di sejumlah negara.

<sup>11</sup> Asghar Ali Engineer, “Social Dynamics and Status of Women in Islam,” dalam *Status of Women in Islam*, diedit oleh Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1987), hlm. 83.

tara elemen empirik dan ideologi. Karena itu, syari'ah merupakan sintesa unsur yang kontekstual dan normatif wahyu (text).<sup>12</sup>

Selanjutnya, John L. Esposito membedakannya menjadi:<sup>13</sup>

- a. Nash normatif-universal atau ethico-religious, dan
- b. Nash praktis-temporal atau socio-economic

Abdul Aziz Sachedina,<sup>14</sup> juga mempunyai pandangan sama, bahwa nash perlu dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, dengan sebutan norma tebal dan norma tipis. Norma tebal untuk menyebut nash normatif-universal dan norma tipis ganti nama dari nash praktis-temporal.

Syahrur mengelompokkan menjadi: (1) ayat-ayat *mutasyabih/nubuuh/al-Qur'an*, dan (2) ayat *mubkan/risalah/ummu al-kitab*. Kelompok pertama berbentuk figurative yang berbicara tentang kebangkitan, surga, neraka, kenabian dan mu'jizat. Ayat kelompok ini tidak dapat berubah dan tidak dipengaruhi oleh tindakan manusia, dan ayat jenis ini menjadi porsi terbesar dalam al-kitab.

Masdar F. Mas'udi menggunakan istilah lain dengan tujuan yang sama, yakni membedakannya menjadi:

- a. nash qat'i, dan
- b. nash zhanni

atau:

- a. nash muhkamat, dan
- b. nash yang bersifat juz'iyah.

Adapun nash qat'i atau muhkamat adalah nash yang bersifat universal dan bebas dimensi ruang dan waktu. Sementara nash zhanni atau juz'iyah adalah nash yang bersifat partikular atau teknis

---

<sup>12</sup> Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women dan Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999), hlm. 30.

<sup>13</sup> Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), hlm. 107.

<sup>14</sup> Abdulaziz Sachedina, 'The Role of Islam in Public Square: Guidance or Governance?'. Paper yang dipresentasikan pada public lecture di Leiden University Leiden, oleh ISIM, tanggal 8 Desember 2003.

operasional, dan bersifat juz'iyah tergantung atau terkait dengan ruang dan waktu.<sup>15</sup>

Dengan ringkas, meskipun menggunakan istilah yang berbeda antara satu dengan lainnya, pada prinsipnya mempunyai substansi sama bahwa nash perlu dibedakan menjadi dua, yakni: (1) nash yang berlaku umum dan cocok untuk berlaku sepanjang masa, seluruh tempat dan kondisi, dan (2) nash partikular yang berlaku dan cocok hanya untuk masa tertentu, tempat tertentu dan kondisi tertentu, tetapi tidak mesti cocok untuk masa lain, tempat lain, dan kondisi lain tertentu.

Dapat pula disebut bahwa nash normatif-universal sama dengan nash mujmal, nash yang masih bersifat umum dan membutuhkan rincian. Sementara nash praktis-temporal adalah nash *al-'amalyah al-tafsilyah*, nash yang dapat langsung dipraktikkan dan rinci. Demikian juga dapat disebut bahwa nash praktis-temporal adalah jbaran dan implementasi dari nash normatif-universal.

Dari paparan di atas dapat ditegaskan bahwa: *Pertama*, originalitas hermeneutika Syarur terletak pada (1) penggunaan analisis linguistik yang tidak mengakui sinonimitas kata, dan (2) penggunaan ilmu non-Islamic studies (ilmu eksakta modern, berupa matematika analitik, teknik analitik dan teori himpunan). Dan *kedua*, salah satu hal yang perlu disadari dalam melakukan kajian hukum Islam yang integratif dan/atau interkonektif adalah pentingnya pengelompokan nash menjadi nash normatif-universal dan nash praktis-temporal.[]

---

<sup>15</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, cet. Ke-2 (Bandung : Mizan, 1997), hlm. 29-30.

## *Daftar Pustaka*

- Abdulaziz Sachedina, "The Role of Islam in Public Square: Guidance or Governance?". Paper yang dipresentasikan pada public lecture di Leiden University Leiden, oleh ISIM, tanggal 8 Desember 2003.
- Ali Harb. *Kritik Nalar Al-Qur'an*. Penerjemah: M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Asghar Ali Engineer, *Status of Women in Islam*, diedit oleh Asghar Ali Engineer. Delhi: Ajanta Publications, 1987.
- Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women dan Modern Society*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999.
- B. Triatmoko, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricouer", dalam *Drikarya*, vol 14, no. 2 (1996), hlm. 30.
- Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.
- Hasan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Penerjemah: M. Najib Buchori. Jakarta Selatan: PARAMADINA, 2000
- Hasan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Penerjemah: M. Najib Buchori. Jakarta Selatan: PARAMADINA, 2000
- Ilyas Supeno dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Isma'il Ragi al-Faruqi, "Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (March 1962).
- Josef Bleicher, *Contemporary Hermenutics, Hermenutics as a Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Paul Keagen, 1980.
- Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta : Tazzafa dan ACAdemia, 2002), hlm. 102-114; idem., "Usul Fiqh: Sebuah Kajian Perempuan", dalam Ainurrofiq,

- ed., *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Usbul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Razz, 2002.
- Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, cet. Ke-2, Bandung : Mizan, 1997.
- Moch. Nur Ichwan *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an Teori Hermenutika.*, Jakarta: TERAJU, 2003.
- Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*. Penerjemah: Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Muhammad Shahrur *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Penerjemah: Sahiron Syamsuddin, MA, Burhanuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Muhammad Shahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Penerjemah : Sahiron Syamsuddin, MA, Burhanudin Dzikri, S. Th.I, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Muhammad Syahrur, *Islam Dan Iman Aturan-Aturan Pokok*. Diterjemahkan: Manzumah al-Qiyam. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002.
- Muhammad Syahrur, *Islam Dan Iman Aturan-Aturan Pokok*. Diterjemahkan: Manzumah al-Qiyam. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002.
- Norma Salem, "Islam and the Status of Women in Tunisia", dalam Freda Hussain, (ed.), *Muslim Women*. London & Sydney: Croom Helm, 1984.
- Richard E. Palmer, "Hermeneutics Interpretation Theory", in *Schleiermacher, Diltehey Heidegger and Gadamer*. Eanston: Northwestern University Press, 1969.
- Roy J. Howard, Pengantar Teori-Teori Pemahaman Kontemporer Hermeneutika ; Wacana Analitis, Psikososial & Ontologis, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah. Bandung : Nuansa, 2001.
- Tim, *Kerangka Dasar Keilmuan Dan Pengembangan Kurikulum*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2004. []

## DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi .....	v
Pengantar Editor .....	vii
Pengantar Penulis .....	xi
Pengantar Tokoh .....	xxiii
Daftar Isi .....	xliii

### BAB I

<b>PENGANTAR <i>ISLAMIC STUDIES</i></b> .....	1
A. Batasan Kajian Islam ( <i>Islamic Studies</i> ) .....	2
B. Sejarah Tradisi Kajian Islam ( <i>Islamic Studies</i> ) .....	8
C. Ruang Lingkup Kajian Islam ( <i>Islamic Studies</i> ) .....	24

### BAB II

<b>BATASAN ISTILAH</b> .....	31
A. Pendekatan .....	33
B. Displin Ilmu .....	35
C. Metodologi .....	36
D. Perkembangan Metodologi dan Pendekatan dalam Kajian Islam .....	38

### BAB III

#### TIGA TAHAP KAJIAN KEISLAMAN

<b>ALA BARAT</b> .....	43
A. Tahap Teologis .....	46
B. Tahap Politis .....	52

C. Tahap Saintifik .....	60
 <b>BAB IV</b>	
<b>PENDEKATAN AWAL DAN MODERN</b>	
<b>DALAM TRADISI KAJIAN ISLAM .....</b>	<b>67</b>
A. Pendekatan Missionarisme dan Kolonialisme ...	67
B. Orientalis dan Semangat Kajiannya .....	69
C. Pendekatan Filosofis Terhadap Teks-teks Kebudayaan Asia .....	73
D. Pendekatan Filsafat Modern .....	76
1. Pendekatan Hermeneutik .....	77
2. Pendekatan Teologi-Filosofis .....	83
3. Pendekatan Tafsir Falsafi .....	86
 <b>BAB V</b>	
<b>PENDEKATAN FILOLOGIS DAN HISTORIS</b>	
<b>(PHILOLOGICAL AND HISTORICAL</b>	
<b>APPROACH) .....</b>	
A. Pendekatan Filologi .....	91
B. Pendekatan Historis .....	92
1. <i>Kitab Suci</i> .....	94
2. <i>Kenabian Muhammad</i> .....	99
3. <i>Institusi-institusi Keislaman</i> .....	100
4. <i>Hubungan Islam-Kristen</i> .....	103
5. <i>Hubungan Islam-Kristen</i> .....	105
 <b>BAB VI</b>	
<b>PENDEKATAN ILMU SOSIAL</b>	
<b>(SOCIAL SCIENTIFIC APPROACH) .....</b>	
A. Pendekatan Sosiologi ( <i>sociological approach</i> ) .....	111
B. Pendekatan Antropologi ( <i>anthropological approach</i> ) .....	113
C. Pendekatan ilmu Politik ( <i>politics approach</i> ) .....	115

<b>BAB VII</b>	
<b>PENDEKATAN PENOMENOLOGI</b>	
<b>(PHENOMENOLOGICAL APPROACH) .....</b>	<b>123</b>
A. Studi Perbandingan Agama	
( <i>comparative religions</i> ) .....	125
B. Sejarah Agama-agama ( <i>history of religions</i> ) .....	133
C. Ciri-ciri Pendekatan Penomenologis .....	135
1. <i>Epoche</i> .....	137
2. <i>Taxonomic Scheme of Religion</i> .....	138

<b>BAB VIII</b>	
<b>KAJIAN KAWASAN (AREA STUDIES) &amp; PUSAT</b>	
<b>KAJIAN KEAGAMAAN (RELIGIOUS STUDIES)</b>	
<b>DI BEBERAPA LEMBAGA KAJIAN</b>	
<b>KEISLAMAN DI BARAT .....</b>	<b>143</b>
A. Studi Kawasan .....	143
1. <i>Kawasan Timur Tengah</i> .....	143
2. <i>Kawasan Afrika</i> .....	146
3. <i>Kawasan Eropa</i> .....	146
4. <i>Kawasan Amerika Serikat</i> .....	149
5. <i>Kawasan Asia Tenggara</i> .....	151
B. Pusat Kajian Keagamaan .....	152
1. <i>Pusat Kajian Islam di Kanada</i> .....	156
2. <i>Pusat Kajian Islam di Temple University</i> .....	156
3. <i>Pusat Kajian Islam di Leiden University</i> .....	157
4. <i>Pusta Kajian Islam di Chicago University</i> .....	158
5. <i>Pusat Kajian Islam di Jerman</i> .....	158

<b>BAB IX</b>	
<b>PENKAKJI KEISLAMAN OUTSIDER ,</b>	
<b>INSIDER DAN SCOPE KAJIAN ISLAM .....</b>	<b>161</b>
A. Karakteristik <i>Islamic studies</i> .....	164

1. <i>Islamic studies dalam Perspektif Outsider</i> .....	164
2. <i>Islamic studies dalam Perspektif Insider</i> .....	167
3. <i>Contoh Hasil Penelitian Islamic Studies</i> .....	171
B. Scope Kajian Islam .....	173
1. <i>Aspek Esoterik dalam Islamic studies</i> .....	173
2. <i>Aspek Eksoterik dalam Islamic studies</i> .....	176

## **BAB X**

### ***AGREEMEN IN DISAGREEMEN***

#### **DALAM TIGA MATERI KAJIAN**

<b>KEISLAMAMAN</b> .....	181
A. Al-Qur'ân .....	184
B. Al-Sunnah .....	190
C. Hakekat Kenabian Muhammad .....	192
Daftar Pustaka .....	197
Tentang Penulis .....	207
Tentang Editor .....	211
Indeks .....	215

## BAB I

### **PENGANTAR *ISLAMIC STUDIES***

---

---

*Ketika umat Islam berada dalam problem ketidakberdayaan dan keterbelakangan yang total, maka hanya satu yang bisa dibanggakan, yaitu teks suci itu. Pilihannya adalah apakah teks harus ditinggalkan atau bagaimana? Bukankah orang lain bisa bangkit tanpa teks, walaupun sebenarnya modernisme Barat pun sebetulnya merujuk teks-teks Yunani kuno sebagai acuan pengembangan dan penyesuaiannya.*  
[Masdar F. Mas'udi, 2004: xvi].

**I**slam sebagai ajaran menjadi sebuah topik yang menarik dikaji, baik oleh kalangan intelektual Muslim sendiri maupun sarjana-sarjana Barat, mulai dari tradisi orientalis sampai pada sebutan *Islamist* (ahli pengkaji keislaman), atau sebutan lain sebagai *Islamolog*. Kajian keislaman (*Islamic studies*) merupakan suatu disiplin ilmu yang membahas Islam, baik ajaran, kelembagaan, sejarah, maupun kehidupan umatnya. Dalam prosesnya, usaha kajian itu mencerminkan suatu transmisi doktrin-doktrin keagamaan dari

---

generasi ke generasi, dengan menjadikan tokoh-tokoh agama mulai dari Rasûlullâh sampai dengan *ustâdz* (guru agama), dan para *dâ'i* sebagai perantara sentral yang hidup [*the living mediators*]. Secara kelembagaan, proses ini berlangsung di berbagai institusi mulai dari keluarga, masyarakat, masjid, *kuttâb*, madrasah, pesantren, sampai dengan *al-jâmi'ah*. Di samping proses transmisi, kajian agama juga merupakan usaha bagi para pemeluk agama yang bersangkutan untuk memberikan respon, baik dalam pengertian ofensif maupun defensif, terhadap ajaran, ideologi, atau pemikiran dari luar agama yang diyakininya.

Pendekatan yang dikaji di sini merupakan pendekatan-pendekatan yang telah digunakan oleh para orientalis atau *Islamist* sebagai *outsider* (pengkaji dari luar penganut agama Islam) dan *insider* (pengkaji dari kalangan Muslim sendiri). Hal ini dimaksudkan oleh penulis untuk mempertegas perbedaan antara tradisi yang berkembang di masyarakat Islam sendiri dengan dunia akademik Barat. Pada tahap awal, kajian keislaman di kalangan intelektual Muslim lebih mengutamakan pola transmisi, sementara kajian keislaman para orientalis lebih mengedepankan kajian kritis atas ajaran, masyarakat, dan institusi-institusi yang ada di dunia Islam.

### **A. Batasan Kajian Islam (*Islamic Studies*)**

Istilah kajian keislaman dalam tulisan ini harus diartikan dalam konteks *Islamic studies* yang berkembang dalam tradisi akademik Barat. Ia tidak sama dengan pengertian pendidikan agama Islam [*al-tarbîyyah al-Islâmîyah*] yang secara konvensional lebih merupakan proses transmisi ajaran agama dari generasi ke generasi. Karena itu, ia melibatkan tidak saja aspek kognitif (pengetahuan tentang ajaran-ajaran Islam), tetapi juga aspek afektif dan psikomotorik (menyangkut bagaimana sikap dan pengamalan atas ajaran-ajaran Islam). Dalam pemikiran pendidikan Islam kontemporer, ranah itu dapat digambarkan dalam sebuah istilah dalam Islam,

yakni *faqâhah*, *thabi'ah*, dan *kafâ'ah*. *Faqâhah* dalam prosesnya terjadi *ta'lim*, yakni proses pembelajaran yang mempertemukan pendidik dan peserta didik, pertemuan itu dapat berupa fisik maupun pemikiran. Dari proses pembelajaran [*dirâsah*] yang mendalam akan menghasilkan *dalil*, hasil temuan dari proses kajian yang dapat dipegang sebagai pegangan hidup. *Thabi'ah* melalui proses *taslîk* dan akan menghasilkan *uswab* (keteladanan). Sedangkan *kafâ'ah* akan menghasilkan *syahâdab* (kesaksian) yang dalam proses aplikasinya melalui *tasqîf*. Secara sistematis, dapat dilihat dalam tabel berikut ini:

**Tabel**  
**Ranah Pendidikan Islam**

Kajian keislaman lebih merupakan usaha kritis terhadap

NO	RANAH	PROSES	HASIL
1	Faqâhah	Taslîm	Dalil
2	Thabi'ah	Taslîk	Uswah
3	Kafâ'ah	Tasqîf	Syahâdab

Sumber: Hasil Penelitian

dan hasilnya tidak selalu diarahkan untuk menemukan atau mempertahankan dimensi keimanan atas sebuah konsep atau ajaran yang dikajinya—artinya memiliki implikasi yang terbuka untuk menolak atau mempercayainya--.

Untuk memudahkan penjelasan atas pendefinisian kajian keislaman di atas, maka istilah *Islamic studies* akan selalu digunakan dalam bagian ini, agar dapat menangkap konteksnya secara lebih akurat sesuai dengan tradisi akademik Barat, sebagaimana yang dimaksudkan dalam tulisan-tulisan ini. Charles J. Adams misalnya, pernah menulis artikel berjudul “*The Development of Islamic Studies in*

Canada.”<sup>1</sup> Apa yang dimaksudkannya dengan istilah itu agaknya dapat dipahami dari muatan analisisnya. Dalam tulisannya tersebut, ia lebih mengungkapkan segi kelembagaan dari *Islamic studies* dengan membahas perkembangan institusi kajian keislaman yang ada di universitas-universitas Amerika dan Kanada, antara lain *The Institute of Islamic Studies*, McGill University, Montreal, Canada.

Sayyed Hossein Nasr pada tahun 1967 menerbitkan buku dengan judul yang secara eksplisit menggunakan istilah yang sedang kita bicarakan ini, yakni *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism*. Seperti diakui oleh Nasr sendiri, “sebagian [dari tulisan dalam buku ini] merupakan hasil dari riset yang mendalam mengenai pokok bahasan tertentu dan sebagian lagi pada intinya merupakan pemikiran atau penafsiran yang lebih bersifat filosofis.”<sup>2</sup> Semua tulisan Nasr dalam buku ini sudah pernah diterbitkan di berbagai jurnal seperti *Iqbal*, *Islamic Quarterly*, *Studies in Islam*, *Pakistan Philosophical Journal*, *La Revue de la Faculte de Lettres, Indo-Iranica*, dan *Islamic Studies*. Dengan demikian, agaknya dapat diperoleh kesan yang jelas bahwa penggunaan istilah *Islamic Studies* dalam buku Nasr itu tidak dimaksudkan pada lembaga-lembaga kajian akademik, tetapi lebih pada wacana keislaman yang dikembangkan dalam proses pemahaman, penafsiran, dan penelitian masalah-masalah keislaman. Melalui buku ini, Nasr ingin menunjukkan bahwa:

*Islam bukan hanya sekadar sebuah agama dalam pengertian yang biasa, tetapi juga sebuah kerangka sosial-politik, pandangan keaduanian [weltanschauung, worldview—pen.] dan pandangan*

---

<sup>1</sup> Charles J. Adams, “The Development of Islamic Studies in Canada,” dalam Earle Waugh, Baha Abu Laban, dan Reguls Quresh [eds.], *Muslim Community in North America*.

<sup>2</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism*, Beirut: Librairie du Liban, 1967, hlm.2.

---

*hidup, yang mencakup semua aspek fisik, mental, dan spiritual manusia. Islam, lebih jauh lagi, merupakan sebuah tradisi yang, walaupun essensinya bersifat tunggal, namun meliputi berbagai tingkat pengertian dan derajat pelaksanaan.*<sup>3</sup>

Pengkajian terhadap Islam dari masa ke masa tetap menarik perhatian kaum orientalisme. Affandi menyebutkan bahwa masih dalam pembahasan *Islamic studies*, pada tahun 1970-an telah dilakukan seminar dan simposium. Sebuah simposium tentang *Islamic Studies* pernah diselenggarakan di Amsterdam 18-19 Oktober 1973. Isu yang muncul dalam kegiatan itu bukan tentang perkembangan lembaga-lembaga kajian sebagaimana dikemukakan Charles J. Adams, dan bukan pula pemikiran-pemikiran keislaman dari intelektual Muslim sebagaimana disajikan Sayyed Hossein Nasr. Hampir keseluruhan kertas kerja yang disajikan membahas tema-tema yang berkenaan dengan kajian historis tentang Islam, baik dalam lingkup wilayah Arab, maupun non-Arab termasuk India, Pakistan, dan Indonesia. Para penulis kertas kerja itu adalah sarjana-sarjana Barat seperti E. van Donzel, Francesco Gabrieli, Alessandro Bausani, B.J. Boland, JMS Baljon, JIP de Bruijn, Umberto Rizzitano, dan P.Sj. van Koningsvel. Dengan demikian, *Islamic Studies* yang dimaksudkan dalam simposium itu adalah pemikiran, interpretasi, atau hasil penelitian para sarjana mengenai Islam yang berkembang di wilayah-wilayah tertentu.<sup>4</sup>

Kajian keislaman kini sedang mengalami kecenderungan [*trend*] yang berkembang di berbagai wilayah, tidak saja di kalangan dunia Islam namun juga di kalangan sarjana non-Muslim. Kecenderungan di dunia Islam kajian lebih bersifat transmisi namun di era modern hal itu berubah ke arah kajian kritis seperti

---

<sup>3</sup> Nasr, *Ibid*, hlm. 1.

<sup>4</sup> E. van Donzel, *Studies on Islam: A Symposium on Islamic studies Organized in Coperation with the Academia dei Lincei in Rome, [Amsterdam, 18-19 October 1973]*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1974.

---

yang dilakukan oleh sarjana Barat. Pola kajian Islam kritis yang menjamur di kalangan sarjana Barat ini diikuti pula oleh kalangan sarjana Muslim, misalnya, Aziz al-Azmeh menulis “Islamic Studies and the European Imagination” yang mengevaluasi tradisi kajian keislaman oleh sarjana-sarjana Barat. Baginya, *Islamic studies* adalah tradisi Barat dalam mengaji dan meneliti Islam sehingga menghasilkan karya dan pemikiran keislaman dengan warna dan corak tertentu. Ia menelusuri bagaimana perkembangan pemikiran dan pemahaman orientalis Barat mengenai Islam, yang sejak awal sangat kuat dipengaruhi oleh pendekatan yang positivistik dan historis. Sejak Messrs Philip Bishop dan Edward Score menerbitkan *A True and Faithful Account of the Religion and Manners of the Mohamaedans*, kajian keislaman ala Barat cenderung melahirkan imajinasi Islam yang terbatas. Bahkan ada pula hasil kajian keislaman yang cenderung menyoroti semua aspek yang dipandang negatif, misal Robert Spencer menulis buku *Islam Unveiled: Disturbing Questions about the World's Fastest-Growing Faith* (2002).

Mengingat luasnya lingkup materi yang dikaji, maka berpengaruh pula pada batasan atau definisi yang dapat mencakup semuanya. Definisi yang cukup tegas terhadap istilah yang sedang didiskusikan ini diberikan oleh Jacques Waardenburg dengan menyatakan bahwa “*Islamic studies* adalah kajian tentang agama Islam dan aspek-aspek dari kebudayaan dan masyarakat Muslim.”<sup>5</sup> Berbeda dengan kajian yang biasa dilakukan dalam perspektif pemeluk Islam pada umumnya, *Islamic studies* menurutnya tidak bersifat normatif. Dalam hal ini, Islam dipandang sebagai ajaran-ajaran suatu agama yang sudah membentuk komunitas dan budaya, dilepaskan dari keimanan dan kepercayaan. Dengan demikian, *Islamic studies* menjadi kajian kritis dan menggunakan analisis yang bebas seba-

---

<sup>5</sup> Jacques Waardenburg, “*Islamic Studies*,” dalam M. Eliade [ed.], *Encyclopedia of Religion*.

gaimana berlaku dalam tradisi ilmiah dan tanpa beban teologis atas ajaran dan fenomena keagamaan yang dikajinya.

Dalam salah satu bab dari karyanya, *Islamic Futures*, Ziauddin Sardar memberikan perhatian tentang masa depan kajian keislaman dengan menggunakan judul “*The Future of Islamic Studies.*” Pada dasarnya, istilah itu digunakan dengan pengertian yang umum, yakni kajian keislaman tingkat akademik [universitas]. Namun, ia juga mengakui adanya tradisi *Islamic studies* ala Barat, yang menurutnya berakar pada sejarah kolonial. Lebih tegas, Sardar menyatakan:

*Warisan kolonial sangat nampak pada kebanyakan pelajaran dalam Islamic studies di universitas-universitas Barat... Kaitannya dengan kebijakan luar negeri [Barat] tidak pernah lenyap. Namun Islamic studies di Barat betul-betul memiliki keunggulan: sebab Islam dikaji sebagai “masalah,” sehingga dari sudut pandang nilai dan kebudayaan Barat terdapat tekanan yang sangat kuat pada proses analisis. Sebagai contoh, The Venture of Islam dan Arab Civilization to AD 1500, masing-masing oleh Hodgson dan Dunlop, adalah karya-karya analisis terbaik dari kajian tentang masalah ketimuran.<sup>6</sup>*

Sejauh penjelasan di atas, yang dihubungkan dengan beberapa karya yang sudah disebutkan, *Islamic studies* pada dasarnya adalah tradisi kajian Islam yang dikembangkan atas dasar kecenderungan ilmiah modern ala Barat, khususnya dalam lapangan ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan [*social sciences and humanities*]. Tradisi *Islamic studies* itu termanifestasi terutama dalam bentuk lembaga, karya-karya ilmiah, struktur pengetahuan dan pemikiran [imajinasi], dan kerja-kerja penelitian. Dalam perkembangannya, *Islamic studies* tidak saja melibatkan sarjana Barat, tetapi juga sarjana Muslim—dengan tetap menjaga karakter kritis dan analitis—. Untuk kepentingan elaborasi

---

<sup>6</sup> Ziauddin Sardar, *Islamic Future The Shape of Ideas to Come*, Selangor: Pelanduk Publications, 1988, hlm. 310-312.

---

lebih lanjut maka di sini akan dipaparkan latar historis *Islamic Studies*.

## **B. Sejarah Tradisi Kajian Islam (*Islamic Studies*)**

Tradisi kajian keislaman ala Barat berakar pada sejarah yang sangat panjang, paling tidak sejauh hubungan Kristen dengan Islam. Tidak bisa dielakkan bahwa sebab utama dari pertumbuhan kajian keislaman itu adalah karena alasan teologis untuk menunjukkan dan mempertahankan keabsahan ajaran kristen, dibanding dengan Islam. Bagi kalangan missionaris, hasil kajian keislaman itu digunakan untuk mengefektifkan tugas-tugas penyebaran Kristen, khususnya, ke wilayah-wilayah yang didominasi. Sebelum menjadi lapangan kajian dan disiplin akademik, tradisi kajian keislaman itu lebih bersifat politik dalam usaha mempertahankan dan meningkatkan dominasi Barat atas bangsa dan wilayah Islam. *Islamic studies* mulai berkembang pada abad ke-19 sebagai bagian dari kajian masalah-masalah ketimuran [*oriental studies* atau orientalisme] dan agaknya baru pada paruh kedua dari Abad ke-20 ini ada upaya kuat untuk memisahkannya dari atau tidak mengidentikkannya dengan orientalisme. Dengan memperhatikan sejarahnya, maka akar-akar pertumbuhan dan perkembangan kajian keislaman ala Barat dapat diidentifikasi ke dalam tiga tahap: (1) tahap teologis, (2) tahap politis, dan (3) tahap saintifik.<sup>7</sup> Secara detail ketiga tahapan ini dapat dilacak berdasar latar historisnya.

Tahap teologis dapat dilacak ke masa awal Islam di mana kedatangan dan penyebarannya mengundang reaksi kalangan pemeluk agama lain, termasuk Kristen, yang sudah berkembang lebih dahulu di kalangan bangsa Arab. Barangkali reaksi dan kajian

---

<sup>7</sup> Sepanjang pertumbuhan dan perkembangan *Islamic studies*, paling tidak, kalangan Islam melihat faktor politik dan missionaries sebagai dua tujuan permanent dari tradisi *Islamic studies*, terlepas dari upaya intelektual yang menjadikan Islam sebagai bidang kajian yang kritis dan obyektif. Lihat: Affandi, *op.cit.*

keislaman dari kalangan Kristen pada abad pertama perkembangan Islam tercermin dalam pandangan seorang teolog Kristen St. John asal Damaskus. Tokoh ini mempelajari Islam baik dari al-Qur'ân maupun sumber-sumber lain dengan didukung oleh kemampuannya dalam berbahasa Arab dan bahasa Yunani. Semua karyanya merupakan bagian dari polemik teologis, dan tidak satu pun yang bersifat perdebatan politik. Usahanya dimungkinkan karena kekuasaan Islam pada masanya dipegang oleh Bani Umayyah yang memang memberi tempat terbuka bagi perdebatan atau polemik teologis.

Kemunculan kajian keislaman dalam tradisi Barat dimulai dari kalangan gereja. Kajian keislaman oleh St. John memperlihatkan sikap teologisnya sebagai seorang Kristen yang menganggap Islam sebagai ajaran murtad [*Christian heresy*]. Dilaporkan bahwa dalam karyanya, *The Fount of Knowledge*, ia menganggap Islam sebagai :

*Agama yang mengandung seribu satu ajaran murtad. Ia sejalan dengan Kristen dalam hal kepercayaan kepada Tuhan Yang Esa, tidak diciptakan, dan abadi, yang membuat semua hal konkrit [visible] dan abstrak [invisible]. Akan tetapi, ia [Islam] menolak ajaran Kristen tertentu yang esensial: bahwa Yesus bersifat suci dan bahwa Ia disalib.... Di sisi lain, Islam menyatakan ajaran-ajaran yang tidak bisa diterima oleh Kristen: bahwa Muhammad adalah nabi dan inti dari para Nabi, dan bahwa al-Qur'ân adalah kalam Tuhan yang diturunkan kepadanya [Muhammad] dari langit.<sup>8</sup>*

Dalam karyanya yang lain, *Disputation between a Saracen and a Christian*, John juga menunjukkan sikap teologisnya yang tidak mengakui elemen-elemen kenabian Muhammad. Karena diyakini oleh penganut Kristen, Isâ adalah Nabi penyelamat umat manusia dengan merelakan dirinya untuk disalib. Keyakinan ini dipertahan-

---

<sup>8</sup> Albert Hourani, *Europe and the Middle East*, edisi cetak ulang, London: The Macmillan Press, 1990.

---

kan melalui sebuah lembaga keagamaan yang disebut “Konsili Vatikan”. Kendatipun demikian, pada perkembangan berikutnya keyakinan ini mengalami pergeseran.

Sikap tendensius sangat tampak pada tahap ini, karena mereka berjalan atas landasan keyakinan Kristiani maka sikap subyektivitas sangat menonjol pada hasil tulisannya. Karakter teologis dari kajian keislaman oleh kalangan Kristen sebagaimana diwakili oleh St. John masih tetap kuat hingga beberapa abad kemudian. Menderita kejatuhan dan kemunduran peradaban yang hampir total, kalangan Gereja mengingkari ajaran Islam dengan tanpa pengetahuan yang cukup. Agaknya baru pada abad ke-12, usaha kajian keislaman lebih serius dilakukan dengan tujuan missionaris, dan sekaligus merupakan bagian dari permulaan periode Perang Suci. Dalam hal ini, kajian keislaman mulai dikombinasikan dengan tujuan politik untuk menghadapi peradaban Islam. “Perang Suci dan penerjemahan al-Qur’ân dan teks-teks Muslim lain keduanya merupakan langkah serangan terhadap peradaban Islam yang berada di perbatasan bagian selatan dan bagian timur wilayah Kristen Barat.”<sup>9</sup>

Guna mempertahankan keyakinan Kristen, para tokoh orientalis ini banyak bermunculan melakukan kajian-kajian keislaman. Tokoh yang biasa disebut dalam periode ini adalah Peter the Venerable [hidup sekitar 1094-1156] yang dilaporkan banyak membuat prakarsa tentang kajian keislaman. Di bawah dukungannya, misalnya, Robert of Ketton menerjemahkan teks-teks al-Qur’ân, Hadis, sejarah Nabi, dan manuskrip-manuskrip Arab lain. Kajian keislaman pada periode ini, meskipun tetap bersifat teologis, dalam beberapa hal bersifat kritis terhadap kajian-kajian keislaman terdahulu, khususnya kajian yang mengandung banyak kesalahan menge-

---

<sup>9</sup> Richard C. Martin, “Islamic Studies: History of the Field,” dalam *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, vol.2, Oxford: Oxford University Press, 1995, hlm. 326.

nai sejarah Muhammad. Peter juga termasuk tokoh yang sangat mengecam perang dan pembunuhan yang mengatas-namakan Kristen. Dalam suratnya kepada para pemimpin Perang Salib, Peter meyakinkan bahwa apa yang dilakukannya adalah semata-mata demi Gereja, dan Kristen pasti dapat menang atas Islam.<sup>10</sup> Tokoh lain yang dipandang penting dalam kajian keislaman periode ini adalah St. Thomas Aquinas, yang tidak lagi mengklasifikasikan Islam dalam perspektif Kristen ke dalam kelompok ajaran murtad, tetapi ke dalam ajaran kafir [*unbelief*]—sebuah kategori yang lebih lunak meskipun sudah barang pasti tetap menyakitkan pemeluk Islam. Bagaimana pun sebutan itu dalam Islam tetap sebagai ungkapan yang tidak berkenan dalam hati orang yang masih memiliki rasa keimanan. Memang demikian, hasil kajian atas dasar keyakinan peneliti sendiri. Hasil penelitiannya memuat kecenderungan melukai perasaan obyek yang diteliti.

Perhatian kalangan Kristen terhadap Islam pada abad ke-12 hingga periode Reformasi Eropa menunjukkan sedikit perubahan dalam memperkenalkan kajian keislaman yang lebih *genuine*. Terlepas dari pandangan teologis yang secara umum menggambarkan keburukan Islam, kalangan Kristen mulai menemukan dimensi lain dari peradaban Islam. Dilaporkan bahwa memasuki abad ke-13 karya-karya saintifik Islam diterjemahkan dan disirkulasikan secara luas di kalangan bangsa Eropa. Karya filosofis Ibn Sînâ [w.1037] adalah di antara karya-karya yang menampilkan dimensi filosofis dan saintifik dalam Islam, dan menjadi rujukan dalam kajian-kajian di Barat. Kemudian pada abad berikutnya, komentar-komentar Ibn Rusyd<sup>11</sup> tentang pemikiran Aristoteles juga dijadikan rujukan kaum orientalis dalam mengkaji pemikiran

---

<sup>10</sup> Richard C. Martin, *Ibidî* hlm. 326-327.

<sup>11</sup> Ibn Rusyd, seorang *qâdîbî* Cordova, adalah seorang hakim agung dan penafsir *syarî'ab* tetapi pada saat yang sama juga seorang filosof besar yang tertarik pada hubungan antara agama dan filsafat; dia menulis bebe-

Aristotalian. Diakui bahwa komentar Ibn Rusyd terhadap karya Aristoteles dipandang cukup memadai dan menyeluruh [*holistik*], bahkan ia dijuluki sebagai “Sang Komentator”.

Pada masa-masa berikutnya, khususnya sejak abad ke-16, kajian keislaman diwarnai oleh situasi politik yang sangat kompleks sebagai konsekuensi dari gerakan Reformasi di Eropa sendiri. Di samping Islam yang tetap menjadi ancaman, kalangan Kristen sendiri jatuh dalam kontroversi mengenai hakekat dari kewahyuan Kristen dan Gereja yang dihubungkan dengan superioritas akal manusia. Dalam situasi seperti ini, masalah teologis Islam tidak menjadi bahan perhatian utama karena dipandang tidak terlalu relevan dengan polemik yang sedang mereka hadapi. Dalam tulisan-tulisan kalangan Kristen tentang Islam, mereka tidak terlalu mempersoalkan kesalahan agama ini, tetapi menjadikannya sebagai perantara dan argumen untuk saling menyalahkan di antara mereka sendiri. Tulisan-tulisan Marthin Luther, misalnya, memang menyudutkan Islam dan kekuasaan Bani Usmâniyyah sebagai gerakan pengacau anti Kristen. Akan tetapi, diakui bahwa gerakan itu bukanlah pengacau yang sebenarnya. “Paus dan Pasukan Turki adalah dua musuh utama bagi Kristen dan Gereja Suci, dan jika pasukan Turki menjadi bahan dari gerakan anti-Kristen, maka Paus adalah kepalanya.”<sup>12</sup>

---

rapa karya tentang hal ini, di antaranya *Fashl al-Maqâl* [Risalah yang Meyakinkan]. Dia juga seorang komentator ulung Aristoteles, karena itu di Barat dia dijuluki “Sang Komentator” pada Abad Pertengahan Barat dan Renaisans. Ibn Rusyd juga menulis buku *Tabâfut al-Tabâfut* [Kerancuan dalam Kerancuan] sebagai jawaban terhadap kritik al-Ghazâlî yang menulis *Tabâfut al-Falâsifah* [Kerancuan Pemikiran Kaum Filosof]. Tetapi pengaruh Ibn Rusyd lebih terasa dalam sejarah Barat ketimbang dalam dunia Islam. Tanpa dia, seseorang tidak dapat memahami filsafat Eropa Abad Pertengahan dan Renaisans, di mana pengaruh Ibn Sina, yang juga diperhitungkan di Barat, jauh lebih terasa di dunia Islam. Lihat: Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, Bandung: Mizan, 1994, hlm. 89.

<sup>12</sup> Hourani, *Europe and the Middle East*, hlm. 10.

Polemik di antara mereka terus berlangsung dan mewarnai cara kalangan Kristen dalam memandang Islam. Dalam periode ini, paling tidak, Islam tidak dianggap sebagai satu-satunya ajaran yang berbahaya. Menjelang akhir abad ke-16, William Rainolds, seorang tokoh Katolik, menulis *Calvino-Turcisms*, yang antara lain menyebutkan bahwa: “Keduanya [Turcisms-Islam dan Calvino-Protestan] berusaha untuk menghancurkan keimanan Kristen, keduanya menolak Kesucian Kristus, bukan saja pseudo-Gospel tidak lebih baik daripada al-Qur’ân yang diajarkan Muhammad, tetapi dalam banyak hal ia jahat dan lebih menjijikkan.”<sup>13</sup>

Menjawab pernyataan di atas, seorang tokoh Protestan, Mathew Sutcliff, menulis *De Turcopapismo*—yang menggunakan Islam sebagai titik perbandingan untuk menyerang Katolik [papisme]. Tampaknya, kebencian kaum Protestan tidak saja kepada ajaran Islam melainkan juga pada ajaran-ajaran Katolik, lebih khusus kepada Paus sebagai pemimpin keagamaannya. Karena pengaruh Paus sangat tinggi terhadap kaum Katholik.

Sekitar satu abad kemudian, Humphrey Prideaux, seorang sarjana bahasa Arab pertama di Inggris membela ajaran Kristen Katolik dengan jalan memperbandingkannya dengan Islam. Sebagai reaksi atas gerakan reformasi, tulisan Prideaux menggunakan judul yang bersifat emosional: *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet. With a Discourse Annexed for the Vindication of Christianity from the Deists of the Present Day*. Ia menyerang kalangan Reformis yang hanya ingin mengakui Kristen dalam batas “prinsip-prinsip umum dari agama dan akal yang alamiah.” Ia meyakinkan bahwa dengan hanya berpegang pada batas-batas agama yang rasional, “kita tidak dapat mencapai derajat yang lebih tinggi. Kristen adalah agama yang begitu luhur, sehingga kita harus menemukan asal-usulnya di tempat lain—di luar

---

<sup>13</sup> Hourani, *Ibid*, hlm. 10-11.

---

batas-batas akal.”<sup>14</sup> Menurutnya, keyakinan beragama tidak dapat hanya sebatas yang dapat ditangkap akal (*rasio*) saja namun lebih dari itu.

Apa yang dikemukakan dalam beberapa alinea terdahulu sudah barang pasti bukanlah penjelasan yang cukup detail tentang sikap kalangan Kristen terhadap Islam pada masa-masa awal yang menjadi salah satu akar bagi pertumbuhan dan perkembangan *Islamic studies* ala Barat modern. Namun, dari penggalan-penggalan laporan di atas, dapat dibuktikan dengan mudah bahwa faktor teologis sangat kuat mewarnai sikap kalangan Kristen itu. Dalam setiap karya yang dikerjakan oleh mereka, hingga abad ke-18, baik dalam bentuk penerjemahan maupun laporan perjalanan, terdapat petunjuk yang kuat bahwa penyebaran Islam yang begitu cepat tidak saja membawa implikasi pada perluasan wilayah kekuasaan bangsa-bangsa Arab Islam. Lebih dari itu, kalangan Kristen sejak awal sudah mengkhawatirkan akan adanya konversi para pemeluk ajarannya ke dalam Islam. Melakukan polemik teologis agaknya dipandang sebagai cara yang paling fundamental untuk mengamankan dan memenangkan ajaran Kristen atas ajaran Islam. Kendatipun demikian, tidak secara otomatis Islam tidak diminati di Barat, tetapi justru kini tampak ada kesadaran baru di kalangan imigran dan akademisi yang sangat berminat mengkaji dan memeluk Islam.

Memasuki Abad ke-19, sikap kalangan Kristen terhadap Islam mulai dihubungkan dengan kesesuaian agama itu untuk menjawab kecenderungan rasional yang berkat reformasi telah menandai masyarakat Barat modern. Kajian-kajian tentang Islam mulai menggunakan paradigma rasional, sebagaimana dilakukan Ernest Renan pada tahun 1883 melalui penerbitan karyanya tentang Islam dan ilmu pengetahuan. Sudah bisa diduga bahwa kajiannya yang me-

---

<sup>14</sup> Hourani, *Ibid*, hlm. 11.

ngambil pengalaman masyarakat Timur dan Afrika membuktikan bahwa Islam tidak bisa bertemu dengan ilmu pengetahuan. Dalam perkembangan yang tidak lama kemudian, kajian Islam juga dihadapkan pada ide kemajuan [*the idea of progress*] yang diukur dengan standar sosial dan ekonomi modern.<sup>15</sup> Lord Cromer dalam *Modern Egypt* mengungkapkan kajiannya, sebagaimana dilaporkan Hourani, bahwa:

*Sebagai agama, Islam adalah ajaran monoteisme yang luhur, tetapi sebagai sebuah sistem sosial, Islam telah gagal secara total. Islam membiarkan wanita dalam posisi serba rendah. Ia menyatukan agama dan hukum ke dalam sistem yang tidak bisa dipisahkan dan tidak bisa diubah, sehingga tidak ada elastisitas terhadap sistem sosial. Islam mengizinkan perbudakan dan secara umum cenderung tidak toleran dengan agama lain. Islam tidak merangsang pengembangan kekuatan berfikir rasional. Dengan demikian, kaum Muslimin tidak memiliki harapan untuk mengatur diri atau memperbaiki mereka sendiri.*<sup>16</sup>

Kecenderungan untuk menghadapkan Islam pada perkembangan sosial, politik, ekonomi, dan budaya agaknya merupakan ciri kuat dari kajian keislaman pada masa-masa awal periode modern. Hal ini berkembang bersamaan dengan semakin luasnya para sarjana Barat untuk memasuki wilayah-wilayah Islam sebagai bagian dari kepentingan politik kolonial. Sebagaimana tercatat dalam sejarah, mulai fase ini kekuasaan Islam mengalami penurunan yang drastis menyusul kejatuhan Khalifah bani ‘Usmâniyyah, sehingga hampir seluruh kekuasaan Islam berada dalam kontrol pemerintahan bangsa-bangsa Barat seperti Inggris, Belanda, Perancis, Spanyol, Italia, dan Jerman. Untuk menjaga dan mengamankan kepentingan politiknya di wilayah-wilayah Timur, mereka menjadikan tradisi kajian masalah-masalah ketimuran [ori-

---

<sup>15</sup> Hourani, *Ibid*, hlm. 12.

<sup>16</sup> *Ibid*.

---

*ental studies* atau *orientalism*] sebagai instrumen yang sangat penting. Dalam konteks yang terakhir inilah, kajian-kajian keislaman pada fase ini dilakukan karena kenyataan bahwa sebagian besar dari bangsa-bangsa Timur yang mengalami penjajahan pada awalnya merupakan bagian dari kekuasaan Islam, mulai dari wilayah-wilayah Afrika, Arab, Asia Tengah, Asia Selatan, sampai dengan Asia Tenggara. Perkembangan Islam mengalami puncaknya hingga memasuki wilayah Nusantara (sebagiannya adalah Indonesia).

Perhatian utama orientalisme sebetulnya tidak terbatas pada masalah-*sellschaft* (1845). Mulai paruh pertama Abad ke-20 muncul para sarjana orientalis yang mengkhususkan perhatian pada kajian keislaman. Mereka menerbitkan karya-karya yang secara langsung memperlihatkan kajian ala orientalis tentang aspek-aspek fundamental dari agama dan peradaban Islam. Untuk menyebut beberapa nama yang terkenal, di antara para orientalis itu adalah Ignaz Goldziher (1850-1921), Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), Carl Heinrich Becker (1876-1933), Carl Brockelmann (1868-1956), dan Duncan Black MacDonald (1892-1925). Pada waktu yang bersamaan muncul juga penerbitan jurnal *Revue des Etudes Islamiques* dengan Louis Massignon (1883-1962) sebagai penanggung jawab editingnya.

Gelombang kedua dalam perkembangan orientalisme yang mengkhususkan pada kajian keislaman muncul dari disiplin baru, kajian kawasan [*area studies*], khususnya kajian kawasan Timur Tengah [*Middle East*] masalah keislaman, tetapi pada seluruh masalah-masalah ketimuran, khususnya di wilayah Asia. Ia pada awalnya adalah kajian kritis filosofis terhadap teks-teks dari kebudayaan Asia—kajian ini pada awalnya menandai semangat Pencerahan Eropa. Orientalisme kemudian membawa konsekuensi pada semangat bangsa ini untuk menjelajahi dunia-dunia Timur, khususnya dalam bidang seni, kesusasteraan, dan musik. Implikasi lebih lanjut dari orientalisme ini, tidak bisa dihindari, yakni mengarah pada

---

kepentingan imperialisme Eropa atas kawasan-kawasan lain, seperti Asia dan Afrika.

Untuk tujuan-tujuan di atas, orientalisme dibangun dengan mengembangkan kajian-kajian bahasa dan peradaban Asia yang secara institusional sudah dimulai pada tahun 1795 di Paris—*Ecole des Langues Orientales Vivantes*. Sekitar sepuluh tahun kemudian, terbit *Description de l’Egypte*, sebuah karya yang terdiri dari 23 jilid dan dipandang sebagai pedoman dasar yang sistematis untuk kajian sejarah dan kebudayaan bangsa-bangsa Muslim. Melalui kerja intensif yang dilakukan lembaga ini, tradisi pilologis, yang menjadi instrumen utama orientalisme, dipandang sangat penting dan dianggap sebagai ilmu kebudayaan umat manusia. Di antara tokoh-tokoh yang terkenal dalam proses pembentukan dan pengembangan orientalisme ini adalah Armand-Pierre Caussin de Perceval (1795-1871), Etinne Quatremere (1782-1857), dan Leone Caetani (1869-1935). Selain itu, beberapa jurnal juga dianggap sangat membantu dalam pengembangan orientalisme, seperti *The Journal of the Royal Asiatic Society* (1834) dan *Zeitschrijf fur Deutsche Morgenlandische Gendies*. Kajian kawasan adalah disiplin tersendiri dalam tradisi akademik Barat yang populer setelah Perang Dunia II. Meskipun tradisi pilologis masih tetap kuat, tetapi dengan dukungan kajian kawasan ini, orientalisme mencapai perkembangan cukup penting. Dari generasi ini muncul sarjana orientalis seperti Claude Cahen (1909-1991), Philip K. Hitti (1886-1974), HAR Gibb (1895-1971), Gustave E. Von Grunebaum (1909-1972), dan Girogio Levi Della Vida (1886-1974).

Penting pula dicatat, di samping orientalisme, tradisi akademik Barat sudah sejak abad ke-19 mengoperasikan pendekatan-pendekatan sintesis dari berbagai disiplin yang berkembang. Ahli-ahli sejarah saat itu sudah berusaha mengidentifikasi ciri-ciri yang membedakan antara berbagai kebudayaan dan peradaban umat manusia. Mereka memanfaatkan kajiannya untuk meneliti segi-segi

---

terpenting dari kebudayaan itu, di samping menelusuri proses transmisi dari satu kebudayaan ke kebudayaan yang lain. Kalangan antropolog sudah mulai mengkonsentrasikan kajiannya pada proses klasifikasi ras, budaya, dan agama ke dalam kelompok-kelompok yang lebih kecil, dan dengan itu mereka menelusuri hubungannya satu sama lain [*the relation of kinship*]. Sementara itu, kalangan sosiolog membuat tipologi formasi sosial untuk mengelompokkan masyarakat tertentu menurut tipe-tipe yang dirumuskannya.

Sangat disayangkan bahwa tradisi saintifik modern pada masa awal kurang didukung oleh pengetahuan keislaman yang cukup kecuali mengandalkan pada apa yang diterima dari kajian-kajian terdahulu yang sangat kuat diwarnai oleh faktor teologis. Hegel, misalnya, menafikan nilai dan orisinalitas kebudayaan Islam yang menurutnya hanya merupakan perantara yang mengalirkan tradisi Yunani-Romawi dengan Eropa modern. Sejalan dengan itu, seorang ahli kebudayaan dan bahasa, Renan, menganggap Islam sebagai hasil dari semangat Semitik untuk menunjukkan bahwa kontribusinya terhadap kebudayaan umat manusia sangat terbatas. Bahkan lebih jauh ia mengklaim bahwa Islam adalah faktor utama yang menyebabkan kejatuhan bangsa Semitik yang luar biasa.

Dengan munculnya sarjana-sarjana orientalis yang mengkhususkan pada kajian keislaman, pengetahuan Barat tentang agama dan peradaban Islam semakin berkembang. Kajian mereka pada akhirnya menyajikan pandangan yang lebih analitik dan kritis tentang Islam yang sering digunakan oleh para sosiolog dan antropolog pada masa berikutnya. Sejauh kajian-kajian historis pada masa awal, misalnya, para sarjana terbiasa menggunakan konsep “kota Islam” dan “masyarakat Islam.” Dalam kajian belakangan, konsep-konsep seperti itu mendapat pengertian dan penjelasan yang lebih kritis sehingga bisa membedakan mana batasan konseptual yang normatif dan mana yang empirik. Dalam kenyataannya dite-

---

mukan kesenjangan yang sangat jauh antara “apa saja yang disertai kata sifat Islam” dengan gagasan ideal dari Islam itu sendiri.

Kajian-kajian Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, dan Clifford Geertz, *Islam Observed*, dipandang sangat penting dalam membuktikan tesis di atas. Kajian yang pertama mengungkapkan bahwa tidak ada hubungan yang signifikan antara ajaran-ajaran Islam dengan perkembangan ekonomi dalam komunitas Muslim. “Doktrin dan hukum Islam sama sekali tidak melarang, tetapi juga tidak mendorong perkembangan ekonomi.”<sup>17</sup> Sementara itu, kajian kedua mengungkapkan bahwa tidak ada suatu masyarakat yang termasuk dalam kategori “masyarakat Islam.” Apa yang secara populer disebut sebagai masyarakat Islam dalam kenyataannya di samping mengandung elemen ideal dari agama itu sendiri, juga memelihara elemen bawaan yang dipengaruhi oleh lingkungan, bahasa, kebudayaan, ekonomi, dan politik yang mengitarinya.<sup>18</sup>

Sementara itu, kajian-kajian modern pada umumnya bertolak dari tiga aliran pemikiran tentang agama, sebagaimana masing-masing akan dikemukakan di bawah ini. Semua pandangan itu pada intinya ingin menunjukkan usaha yang lebih rasional dalam menghubungkan agama dengan realitas sosial yang berkembang. Pada umumnya diakui, sebagaimana sudah dibuktikan dalam penelitian Rodinson dan Geertz, bahwa gagasan-gagasan ideal dari suatu agama sulit ditemukan dalam kenyataan di lapangan dan tidak terwakili dalam struktur budaya komunitas pemeluknya. Namun, untuk menyimpulkan tidak adanya gagasan ideal [agama] sama sekali dalam suatu komunitas beragama sudah barang pasti terlalu menyederhanakan persoalan. Agaknya berdasarkan latar belakang pandangan inilah kajian keislaman pada masa-masa

---

<sup>17</sup> Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*,

<sup>18</sup> Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven: 1968.

---

modern ini memperlihatkan variasi yang kompleks dan tentu saja pada gilirannya memperkaya pengetahuan Barat tentang Islam.

Pandangan pertama menyebutkan bahwa agama sesungguhnya mengajarkan ide tentang satu Tuhan sesuai dengan kesadaran moral dan rasional manusia, tetapi dalam praktiknya terdapat berbagai jalan bagi setiap orang untuk menghubungkan dirinya dengan Tuhan itu. Dari titik pandang yang dibangun oleh Immanuel Kant ini lahirlah konsep agama-agama besar untuk menunjukkan adanya beberapa jalan—dalam bentuk ide, simbol, dan praktik ritual— yang secara kumulatif masing-masing diikuti oleh suatu komunitas besar selama berabad-abad. Pandangan ini juga menyebutkan bahwa tidak ada satu agama besar pun yang secara penuh dan tuntas merepresentasikan satu kenyataan yang ideal. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa posisi agama-agama pada dasarnya sejajar; dan karena itu, diperlukan sikap toleran antara agama yang satu dengan agama yang lain. Namun, konsep “agama-agama besar” itu juga berarti bahwa setiap agama mengandung nilai dan elemen khusus yang mungkin dianggap tidak penting oleh agama lain, sehingga diperlukan sikap dialogis.<sup>19</sup>

Bertolak belakang dengan pandangan di atas adalah jalan pemikiran yang dikembangkan oleh seorang teolog Calvinis asal Belanda, Hendrik Kraemer. Ia mengakui adanya perbedaan antara agama sebagai wahyu dengan agama yang termanifestasi dalam perilaku umat pemeluknya. Namun, ia tidak mempercayai ide aga-

---

<sup>19</sup> Salah satu contoh dari aplikasi pandangan ini dalam kajian keislaman adalah Wilfred Cantwell Smith, “Is the Qur’an the World of God?” Ia membuat pernyataan bahwa di satu sisi al-Qur’ân dianggap sebagai bukan kalam Tuhan karena memang merupakan ucapan seorang manusia pada masa dan lokasi tertentu. Akan tetapi, di sisi lain, al-Qur’ân juga dianggap sebagai betul-betul kalam Tuhan karena memang mengantarkan manusia untuk mengetahui Tuhan. Jawaban yang sama akan diberikan tentu saja atas pertanyaan serupa yang dialamatkan pada Bible atau ajaran Inkarnasi.

---

ma-agama besar karena bertentangan dengan kepercayaan Kristen yang menempatkannya sebagai satu-satunya agama wahyu yang absah. Apa yang disebut agama-agama di luar Kristen adalah bukan agama wahyu, tetapi merupakan kreasi manusia. Bahwa agama-agama itu dapat dikaji secara objektif, menurutnya, tidak bisa dinafikan paling tidak karena pada kenyataannya telah menghasilkan sistem nilai, seni, dan jiwa sosial dalam kehidupan umat manusia.

Pandangan ketiga menyebutkan bahwa agama-agama — selain Kristen— diakui sebagai satu titik perhentian untuk menuju Gereja [*a stopping place on the road towards Church*]. Pandangan ini bertolak dari ide hubungan antara sistem natural dalam wujud agama-agama dan sistem supernatural dalam wujud Kristen. Orang-orang Islam -sebagaimana juga orang-orang Yahudi atau pemeluk agama lain- dipandang sebagai orang-orang yang sedang berada dalam lokasi yang merupakan tempat kehidupan spiritual, tetapi sekaligus menjadi perantara bagi keinginan yang sebenarnya untuk menuju Gereja. Pandangan ini, antara lain, dapat mendorong Vatikan untuk mengakui semua ajaran Islam sejauh yang dapat diterima oleh Kristen—seperti kepercayaan tentang satu Tuhan, adanya hari penghitungan, dan Yesus sebagai nabi.

Di luar tiga jalan pemikiran di atas, terdapat juga beberapa tokoh yang mengembangkan pandangan sendiri, dan dalam beberapa hal lebih memuaskan umat Islam dari pada umat kristen sendiri. RC Zaehner, seorang Guru Besar Agama-Agama Timur di Oxford University, misalnya, tanpa ragu-ragu menyebut Muhammad sebagai seorang Nabi. Ia juga percaya bahwa al-Qur'ân jika dikaji secara tepat mengandung ajaran-ajaran yang tidak bertentangan dengan Perjanjian Baru. Sarjana lain, Louis Massignon, juga memiliki pandangan yang berbeda dengan kalangan Kristen pada umumnya. Ia antara lain merujuk pada sumber-sumber Arab sendiri yang menyebutkan bahwa Islam adalah ajaran yang berasal dari

---

tradisi Ibrahim. Dalam bagian lain, ia menyatakan bahwa Muhammad diutus tidak hanya untuk mengajarkan pengetahuan tentang Tuhan kepada komunitas yang belum mengetahuinya, tetapi juga untuk memperingatkan orang-orang Yahudi dan Kristen mengenai karakter transendental Tuhan.

Beberapa pandangan di atas menunjukkan bahwa kajian keislaman agaknya mulai sepenuhnya berada dalam tradisi akademik Barat yang sampai pada batas yang cukup jauh memperkenankan perbedaan dan tidak mempertimbangkan implikasi teologis yang terlalu berlebihan. Di samping kontroversi teologis itu sudah dianggap tidak terlalu relevan, kajian keislaman harus dapat memberi arti bagi kepentingan politik Barat atas bangsa-bangsa Islam. Contoh nyata dalam hal ini adalah apa yang dilakukan tokoh orientalis asal Belanda Snouch Hurgronje yang memberi perhatian pada kasus Islam di Indonesia. Kajiannya mengenai hal ini berhubungan erat dengan politik Hindia Belanda dalam menghadapi umat Islam. Dengan penguasaan bahasa Arab, pengetahuan agama Islam, dan pengalaman kebudayaan Indonesia yang kuat, ia telah mempengaruhi kebijakan pemerintah Hindia Belanda untuk memberi apresiasi pada semua elemen ritual Islam, tetapi membatasi gerakan politik Islam.

Tradisi orientalisme dalam perkembangannya kemudian menimbulkan kerisauan tersendiri, khususnya di kalangan Islam, karena dipandang telah membangun imajinasi tentang Islam untuk menunjukkan kekuatan politik Barat. Meskipun kritik ini ditolak oleh kalangan orientalisme sendiri, tetapi secara efektif telah meletakkan dasar argumen untuk melakukan evaluasi atas berbagai usaha orientalisme. Sementara kesan negatif terhadap orientalisme itu terus berkembang, kajian keislaman mulai diarahkan pada satu disiplin tersendiri sehingga ahli keislaman Barat cenderung untuk tidak menamakan dirinya sebagai *orientalis*, tetapi *Islamist*. Dengan demikian, tradisi *Islamic studies* yang berkembang dalam beberapa

dekade belakangan ini merupakan tahapan yang cukup penting dalam tradisi kajian keislaman di Barat. Meskipun pengaruh orientalisme tetap sangat kuat, tetapi karakter *Islamic studies*—dengan bantuan *religious studies*—mulai menampakkan bentuknya sebagaimana tercermin dalam diskusi-diskusi di kalangan sarjana Barat modern tentang ruang lingkup dan pendekatan-pendekatan kajian dalam bidang ini. Kenyataan berdirinya pusat atau lembaga kajian khusus *Islamic studies* juga merupakan isyarat kuat adanya kecenderungan untuk memisahkan kajian dalam bidang ini dari tradisi orientalisme.

Perkembangan yang perlu dicatat juga adalah berkaitan dengan latar belakang sosio-kultural para sarjana *Islamic studies* dalam beberapa dekade terakhir. Meskipun tetap didominasi oleh mereka yang sepenuhnya berlatar belakang Barat, baik dari kawasan Eropa maupun Amerika, tidak sedikit dari para sarjana dalam bidang ini adalah mereka yang memiliki latar belakang Timur, khususnya Arab. Sejalan dengan derasnyanya arus imigrasi, para sarjana asal Arab itu sudah lama hidup, tinggal dan mengenyam pendidikan di Barat, namun dalam beberapa hal mereka masih memelihara tradisi bangsa asalnya. Termasuk dalam kelompok yang terakhir ini adalah para sarjana Muslim, baik yang datang dari wilayah Arab, Afrika, maupun Persia, dan mereka terlibat dengan corak tersendiri dalam tradisi *Islamic studies* modern. Semisal Sayyed Hossein Nasr berasal dari Iran dan Prof. Abdullahi Ahmed An-Na'im dari Sudan yang kini tinggal di Amerika Serikat; Nashr Hâmid Abû Zayd adalah keturunan Mesir yang diusir oleh Ulama Al-Azhar dan kini tinggal di Belanda; dan Mohammad Arkoun adalah keturunan Aljazair yang kini menjadi warga negara Perancis.

Namun demikian, masih juga terdapat para sarjana Muslim yang masih tinggal di negara-negara Islam tapi pemikirannya tidak kalah liberal dengan mereka yang tinggal di dunia Barat. Muhammad Syahrûr, sarjana ahli geologi lulusan Moskow-Rusia,

---

berasal dari Syria dan tetap menetap di negeri asalnya. Muhammad Abîd al-Jabîrî dari Maroko. Dalam beberapa hal pemikiran kedua sarjana Muslim ini cukup mengejutkan dunia Islam dalam memberikan interpretasi atas sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'ân. Mereka berdua menawarkan cara pembacaan mutakhir atas teks-teks al-Qur'ân dan dibarengi pula dengan kritik mereka atas nalar Arab dan nalar Islam.

### **C. Ruang Lingkup Kajian Islam (*Islamic Studies*)**

Pembahasan kajian keislaman mengikuti wawasan dan keahlian para pengkajinya, sehingga terkesan ada nuansa kajian mengikuti selera pengkajinya. Secara material, ruang lingkup kajian keislaman dalam tradisi sarjana Barat [*orientalism scholar*] meliputi pembahasan mengenai ajaran, doktrin, pemikiran, teks, sejarah dan institusi-institusi keislaman. Pada awalnya, ketertarikan sarjana Barat terhadap pemikiran Islam lebih karena kebutuhan akan penguasaan daerah koloni. Mengingat daerah koloni pada umumnya adalah negara-negara yang banyak didomisili warga negara yang beragama Islam, sehingga mau tidak mau mereka harus paham tentang budaya lokal. Kasus ini dapat dilihat pada perang Aceh, Snouck Hurgronje [sarjana Belanda] telah mempelajari Islam terlebih dahulu sebelum diterjunkan di lokasi dengan asumsi ia telah memahami budaya dan peradaban masyarakat Aceh yang mayoritas beragama Islam. Islam dipelajari oleh Hurgronje dari sisi landasan normatif maupun praktik bagi para pemeluknya, kemudian dibuatlah rekomendasi kepada para penguasa kolonial untuk membuat kebijakan yang berkaitan dengan kepentingan umat Islam.

Islam dipahami dari sisi ajaran, doktrin dan pemahaman masyarakat dengan asumsi dapat diketahui tradisi dan kekuatan masyarakat setempat. Setelah itu, pemahaman yang telah menjadi *in-put* bagi kaum orientalis diambil sebagai dasar kebijakan oleh para penguasa kolonial yang tentunya lebih menguntungkan mere-

ka ketimbang rakyat banyak di wilayah jajahannya. Hasil studi ini sesungguhnya lebih menguntungkan kaum penjajah. Atas dasar masukan ini, para penguasa kolonial dapat mengambil kebijakan daerah koloni dengan mempertimbangkan budaya lokal. Atas masukan ini, para penjajah mampu membuat peta kekuatan sosial masyarakat terjajah sesuai dengan kepentingan dan keuntungannya.

Setelah mengalami keterpurukan, dunia Islam mulai bangkit melalui para pembaharu yang telah tercerahkan. Dari kelompok ini muncullah gagasan, bagaimana umat Islam mengejar ketinggalannya dari dunia lain. Muhammad Abduh (1849-1905), pemikir dari Mesir, menghembuskan ide-ide pembaharuan di dunia Islam. Pemikiran Abduh diilhami oleh pemikiran gurunya, Jamâluddîn al-Afghânî (1838-1897) pemikir Islam di bidang politik. Namun dalam skala global sebenarnya pemikiran para pembaharu Mesir diawali oleh pemikir besar sebelumnya yakni Rifâ'ah al-Thahthâwî (1801-1873 M). Abduh telah melahirkan murid-murid yang cerdas semisal Qâsim Amîn [1863-1908], Thâhâ Husein (1889-1973), Rasyîd Ridhâ, dua bersaudara 'Alî Abd al-Râziq dan Musthafâ 'Abd al-Râziq, dan pemikir-pemikir lainnya.

Dari pemikiran para pembaharu inilah, akhirnya memunculkan minat para orientalis untuk mengkaji substansi gagasan dan ide para sarjana di kalangan dunia Islam. Kajian terhadap teks, naskah, dan karya-karya klasik menjadi perhatian utama sarjana Barat, yang sedang mengedepankan hasil penelitiannya untuk mendukung kepentingan kaum kolonial. Seperti Albert Hourani dalam bukunya, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge, 1983), memperlihatkan pemikiran liberal di kalangan dunia Islam telah tumbuh subur di Timur Tengah terutama di Mesir yang muncul sebagai respons atas tantangan modernitas; Charles J. Adams pernah melakukan penelitian yang hasilnya dituangkan dalam bukunya, *Islam and Modernism in Egypt*, ia mengelaborasi tentang

perkembangan pemikiran para intelektual Muslim di Mesir dalam merespons modernitas sebagai upaya terapi atas kemunduran umat Islam bila dibandingkan dengan masyarakat Eropa; Charles Kurzman, penulis buku *Liberal Islam: A Sourcebook* (1998) memiliki konsentrasi khusus pada pemikiran Islam Liberal. Menurutnya, Islam memiliki tradisi interpretasi liberal atas teks-teks yang dimilikinya.<sup>20</sup> Interpretasi itu berkembang dari tradisi Islam sendiri bukan hasil adopsi dari luar Islam, pemikiran intelektual Muslim ini dapat dilihat dalam tradisi pemikiran hukum Islam yang lazim disebut mazhab, dunia Sunni mengenal empat imam mazhab—Imâm Abû Hanîfah, Imâm Mâlik, Imâm Syâfi’î, dan Imâm Hambalî. Dalam bidang tafsîr kita kenal pemikiran liberal dalam pemikiran para mufassir semisal al-Qurtubî, *Jâmi’ al-Qur’ân*; al-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Kasyshâf*; Muhammad ‘Abduh, *Tafsîr al-Manâr*; dan lain-lainnya. Di bidang kalam (teologi Islam), pemikiran liberal dapat kita jumpai dalam pemikiran mazhab Qadariyah, Mu’tazilah dan para pengikutnya.

Kajian keislaman yang dilakukan oleh para sarjana Barat memang lebih mengarah kepada sikap kritis terhadap Islam dan peradabannya. Kendatipun diketahui bahwa pada awal kajiannya mereka bersifat “kurang peduli” untuk mengetahui Islam bagaimana dipahami oleh umatnya, namun pada perkembangan berikutnya para sarjana Barat mulai menyadari akan pentingnya perubahan dalam menatap dunia Islam dan pemikirannya. Tatapan mereka melihat Islam lebih didasari atas pencarian kelemahan-kelemahan Islam dan sebaliknya ingin menonjolkan Kristen sebagai agama yang paling absah menurut keyakinan mereka. Sehingga tidak mengherankan jika hasil kajiannya sangat subjektif dan melukai perasaan umat Islam.

---

<sup>20</sup> Kurzman, Charles, *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, Inc., 1998. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001.

---

Kajian model ini dijadikan landasan untuk pengambilan kebijakan para penguasa kolonialis di daerah-daerah koloni, yang tentunya kebijakan ini tidak menarik sikap simpatik dari rakyat yang terjajah dan justru kebijakan model ini memancing kemarahan umat Islam di beberapa lapisan masyarakat terjajah yang menuntut kemerdekaan.

Sebelum pendekatan fenomenologis, pendekatan kolonialis digandrungi oleh para pengkaji keislaman di kalangan sarjana Barat. Pengkajian terhadap Islam dengan pendekatan ini para sarjana Barat melihat Islam sebagai objek. Atas nama pengkajian secara objektif namun pada dasarnya mereka lebih banyak mencari kelemahan ajaran Islam sehingga dari hasil kajiannya dapat dijadikan sebagai rujukan pengambil kebijakan pemerintah kolonial. Namun penggunaan pendekatan ini tidak dapat berlangsung lama mengingat tumbuhnya kesadaran di tengah sarjana Barat bahwa dengan cara memusuhi Islam dan umatnya tidaklah membuat lemah para pemikir Islam untuk membuat *counter* (perlawanan) terhadap mereka.

Pada tahapan berikutnya, sikap fenomenologis tumbuh di kalangan sarjana Barat. Sikap ini lebih mengedepankan melihat Islam; bagaimana Islam itu dipahami oleh umatnya, bukan bagaimana Islam dipahami berdasarkan norma yang tertangkap oleh para sarjana Barat sendiri. Semangat objektivitas di kalangan para sarjana Barat mulai tumbuh. Sikap objektivitas ini lebih merupakan cara penglihatan Barat untuk memahami perkembangan pemikiran dunia Islam yang semakin kompleks dan sikap mereka mau belajar dari pengalaman masa lalu bahwa sikap permusuhan tidaklah menguntungkan bagi pihak manapun. Sikap objektif dalam kajian Islam dipengaruhi oleh pemikiran yang berkembang di dunia Barat. Penentangan di kalangan mereka muncul dilandasi atas kesadaran ketidakadilan yang selama ini dilakukan mereka terhadap dunia Islam. Kesadaran kajian ini muncul dalam sebuah gerakan pemikiran yang mengacu pada sebuah pendekatan, yang

---

disebut pendekatan fenomenologi. Yakni sebuah pendekatan yang didasari oleh filsafat fenomenologi. Filsafat ini mengajarkan kepada kita akan pentingnya melihat gejala yang tampak dari sebuah entitas untuk menafsirkan alam pemikiran yang berkembang dalam entitas tersebut. Jika fenomenologi digunakan dalam mengkaji Islam berarti seorang peneliti memahami dan menganalisis Islam bukan atas dasar nilai-nilai yang tertuang dalam teks yang bersifat normatif, namun bagaimana seorang peneliti memahami Islam berdasarkan apa yang dipahami dan diamalkan oleh umatnya.

Setelah pendekatan fenomenologis, muncullah semangat kajian keislaman yang mengarah kepada pendekatan *area* atau kewilayahan. Pendekatan kewilayahan (*area studies*) tumbuh seiring dengan berkembangnya daerah-daerah hunian umat Islam dan penyebarannya di seluruh antero dunia. Tentunya, pertumbuhan dan perkembangan jumlah penduduk umat Islam disertai pula dengan perkembangan peradaban dan budayanya. Hal inilah yang menunjukkan keunikan di kalangan pengkaji Islam, kendatipun sumber dan rujukan Islam adalah al-Qur'ân dan al-Sunnah yang sama namun beragam pemahaman dan tradisi yang dijalani umat Islam antara wilayah yang satu dengan yang lainnya. Latar belakang masuknya Islam di suatu wilayah menjadi catatan penting bagi peneliti masyarakat Muslim di suatu wilayah. Umat Islam di Cina memiliki peradaban dan budaya yang unik bila dibandingkan dengan umat Islam di Indonesia, Mesir, atau pun di Arab Saudi.

Sejalan dengan majunya perkembangan ilmu, maka berkembang pula pendekatan yang digunakan di kalangan para sarjana pemerhati kajian keislaman. Kemajuan ini berdampak pada luasnya kajian Islam dilihat dari berbagai disiplin ilmu, munculnya antropologi, sosiologi, psikologi dan ilmu-ilmu sosial lainnya menambah khazanah kajian Islam. Di samping itu, kajian keislaman tidak lagi terfokus pada wilayah Timur Tengah (*Middle East oriented*) saja, melainkan berkembang merambah pada wilayah-wilayah

lain yang banyak dihuni oleh umat Islam, semisal Asia Tenggara -- Indonesia, Malaysia, Thailand, Singapura, Philipina, dan Brunai Darussalam--. Wilayah ini dapat ditarik benang persamaan yang dapat dijadikan sebagai persekutuan yakni berbahasa Melayu. Secara historis, wilayah ini masuk dalam kekuasaan Kerajaan Majapahit Hindu, istilah yang populer untuk sebutan seluruh wilayah yang luas ini adalah Nusantara. Istilah Nusantara ini diambil dari istilah yang ada dalam pernyataan ‘sumpah amukti palapa’ maha patih Gadjah Mada, yang tidak akan makan sebelum Nusantara dapat dipersatukan dalam genggaman kekuasaan Kerajaan Majapahit. Kendatipun negara-negara Asia Tenggara kini mengalami perkembangan yang cukup pesat dalam penggunaan bahasa nasionalnya masing-masing, namun mereka secara historis masih mempunyai kesamaan ikatan spiritual dan etnis yang sama yakni Astronesia. Juga ada kesamaan sebagai wilayah penyebaran Islam, walaupun tidak seluruhnya, seperti Philipina Selatan yang memiliki kesamaan dengan bangsa Indonesia terutama dari sisi keyakinan Islamnya.

Di kalangan para sarjana Muslim sendiri ada semangat Islam ingin dijadikan sebuah kekuatan membangun komunitas Muslim yang didasarkan pada ajaran Islam sebagai pembebasan atau yang biasa disebut dengan istilah “Islam Emansipatoris”. Islam emansipatoris berusaha menampilkan wajah Islam yang humanis, serta berupaya melakukan pembelaan terhadap kaum lemah yang termarginalkan (*mustadb’afin*). Islam dijadikan sebagai kekuatan untuk membangun peradaban dan budaya umatnya. Disadari bahwa Islam datang ke dunia untuk membawa kemerdekaan (*liberte, hurriyah*), persamaan (*egalite, musâwah*), persaudaraan (*fraternite, ukhunnwah*). Dengan semangat ajaran ini umat Islam harus bangkit dan membangun tatanan kehidupannya yang lebih maju atas dasar kemerdekaan bertindak, berfikir, dan mewujudkan budaya adiluhung yang dapat dinikmati umat manusia. Hal demikian selaras

---

dengan ajaran Islam sendiri sebagai pembawa rahmat alam semesta (*rahmatan lil âlamîn*). []

## BAB II

### BATASAN ISTILAH

---

---

*Islam merupakan pengingkaran total terhadap Eropa...  
Islam merupakan penghinaan terhadap ilmu  
pengetahuan, penindasan terhadap  
civil society; Islam adalah bentuk kesederhanaan spirit bangsa Semit  
yang mengerikan, membatasi pemikiran manusia, menutupnya terhadap  
ide-ide yang sulit, sentimen yang beradab, dan penelitian rasional,  
untuk membuatnya tetap menghadapi  
sebuah tautologi yang abadi: Tuhan adalah Tuhan.  
[Ernest Renan, 1862].*

**D**alam kajian sebuah penelitian kerap kali kita harus berhadapan dengan berbagai piranti yang harus digunakan untuk memperjelas dasar, kerangka pikir, dan metodologi yang sesuai dengan penelitian itu sendiri. Bahkan ada juga warna atau corak yang harus ditentukan dari awal kegiatan itu, yakni pendekatan [*approach*]. Pendekatan ini untuk kajian dalam sebuah penelitian

---

menjadi penting karena penelitian apa yang akan dilakukan oleh seorang peneliti perlu ada kejelasan wilayah dan disiplin ilmunya. Kendatipun penelitian itu menggunakan berbagai pendekatan tetapi harus jelas disiplin ilmu apa yang dipakai, mengingat di era modern sekarang ini disiplin ilmu telah menjadi spesialisasi sehingga kita mau tidak mau harus melakukan identifikasi.

Kajian keislaman [*Islamic Studies*] yang dilakukan oleh kaum orientalis tidak terlepas pula dari pendekatan dan disiplin ilmu yang dipergunakannya. Dikenal dalam kajian orientalis sejak dari orientalis dengan semangat kajian untuk mewujudkan Kristen sebagai ajaran agama yang orisinal dari Tuhan (sebagai agama wahyu) dengan pendekatan teologis hingga orientalis yang memiliki obyektivitas ilmiah. Upaya menuju obyektifitas ilmiah ini dapat dilakukan salah satu di antaranya adalah dengan menentukan pendekatan kajian tertentu seperti pendekatan sosiologis, antropologis, fenomenologis, historis, dan politis. Kemunculan ragam pendekatan kajian keislaman ini tampaknya lebih dikarenakan kondisi atau perubahan zaman yang meliputi di setiap ruang dan waktu. Model kajian keislaman dengan berbagai pendekatan ini seringkali dinamakan studi dengan pendekatan multidisipliner [*multidisipliner studies*]. Namun dalam kajian keislaman di lingkungan kesarjanaan Muslim tampaknya belum pernah ada pendekatan yang sistematis. Mungkin inilah yang memunculkan adanya komentar terhadap kajian keislaman pada masa Islam klasik seperti yang dilakukan Franz Rosenthal dalam bukunya, *Etika Kesarjanaan Muslim dari al-Farabi hingga Ibn Khaldun* (1996). Ia berkomentar bahwa :

*“Mungkin akan dikatakan bahwa arus besar kehidupan intelektual Muslim mengalir dalam alur-alur yang lebih lambat dan berlumpur. Mungkin juga akan ditunjukkan bahwa biasanya seorang pengarang memberikan kontribusi yang tidak lebih dari sedikit pernyataan relevan; bahwa tidak ada kumpulan bukti nyata pada masa-masa yang terperiodisasi dengan baik; dan bahwa tampak-*

---

*nya belum pernah ada pendekatan yang sistematis dalam Islam terhadap masalah karya kesarjanaan.”<sup>1</sup>*

Keragaman berbagai pendekatan dan disiplin ilmu dalam kajian keislaman pernah terjadi di kalangan orientalis [*out-sider*] maupun dalam lingkungan sarjana Muslim [*in-sider*]. Di sini muncullah dua istilah yang perlu diklarifikasi untuk lebih mempertegas terma yang digunakan dalam tulisan ini. *Pertama*, terma pendekatan, *kedua*, disiplin ilmu. Keduanya akan menghantarkan pada kejelasan metodologi kajian yang dipergunakan.

### **A. Pendekatan**

Istilah “pendekatan” merupakan kata terjemahan dari bahasa Inggris, *approach*. Maksudnya adalah suatu disiplin ilmu untuk dijadikan landasan kajian sebuah studi atau penelitian. Pendekatan dalam aplikasinya lebih mendekati disiplin ilmu, karena pendekatan ini tujuan utamanya untuk mengetahui sebuah kajian dan langkah-langkah metodologis yang dipakai dalam pengkajian atau penelitian itu sendiri.<sup>2</sup> Setiap disiplin ilmu memiliki kekhususan metodologi, sebab tidak ada sebuah metode yang dapat digunakan dalam semua disiplin ilmu. Jika seorang pengkaji telah menentukan pendekatan yang digunakannya maka akan dengan mudah terbaca bagaimana langkah-langkah metodologis yang digunakannya.

---

<sup>1</sup> Franz Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim dari al-Farabi hingga Ibn Khaldun*, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 8.

<sup>2</sup> Penentuan metode dan pendekatan dalam sebuah penelitian [*research*] menjadi sebuah kebutuhan yang mendesak. Karena dengan langkah penentuan itu berarti akan menjadi kejelasan langkah berikutnya. Pendapat yang sama dikemukakan oleh Mohammed Muqim dalam bukunya, *Research Methodology in Islamic Perspective*, menentukan arah penelitian dalam studi Islam harus diawali pada penentuan disiplin ilmu yang digunakan sebagai perspektifnya kemudian langkah berikutnya baru akan dapat ditentukan metodologinya. Lihat: Mohammed Muqim, *Research Methodology in Islamic Perspective*, New Delhi: Genuine Publications & Media Pvt. Ltd., 1994.

---

Atas dasar pemikiran tersebut, menjadi penting bagi riset tentang Islam untuk menentukan pendekatan, topik, dan kerangka pemikiran sebagai sebuah wacana (*discourse*), sebagaimana Irfan Ahmad Khan menyatakan:

*“Naturally a discussion on the subject at hand should begin with a discourse on the meaning and conception of Islamic research. Is there anything like Islamic research, as distinguished from purely historical research into the role of Muslim people in the past and the present, as something which should spell out the larger implications of Divine Guidance in the context of present problem? How does such a research work differ from other researches and what is the philosophy that underlies it? Is it possible to reorientate social sciences in the light of the Islamic principles?”<sup>3</sup>*

Kritik tajam dari berbagai pihak, dari para ilmuwan Barat sendiri, meniupkan angin baru terhadap perkembangan kajian keislaman di Barat. Meskipun masih ada pengkaji yang tidak beranjak dari tradisi pendekatan lama, orientalisme, dapat dikatakan bahwa setidaknya sekarang hampir tidak mungkin bagi para ilmuwan mengabaikan gelombang kritikan di atas. Kemunculan kritik bukan semata-mata datang tanpa alasan dan latar belakang yang mendasarinya, melainkan karena adanya perkembangan keilmuan yang senantiasa sedang digali dan dipelajari oleh sarjana-sarjana maupun peneliti. Huston Smith memandang sudah saatnya kini para pengkaji keislaman dari kalangan sarjana Barat melihat Islam dengan kejernihan penglihatan atas dasar fakta sejarah bahwa Islam paling dekat dengan Barat. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa:

*Kita dapat memulainya dengan sebuah kelainan. Dari semua agama non-Barat, Islam berdiri paling dekat dengan Barat --paling dekat secara geografis, dan juga secara ideologis--; karena secara agamani ia berdiri dalam keluarga agama-agama Ibrahim, sedangkan secara filosofis ia dibangun di atas ideologi Yunani. Tetapi alih-*

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm. 64.

---

*alib kedekatan mental dan spasial ini, Islam adalah agama paling sulit untuk dipahami Barat. "Tidak ada di belahan dunia ini," seorang kolumnis Amerika telah menulis, "yang berusaha kita pahami secara sistematis dan keras kepala dari pada agama, kebudayaan dan geografi yang kompleks ini, yang dikenal sebagai Islam".<sup>4</sup>*

Jika seorang pengkaji keislaman telah menentukan pendekatan yang digunakannya maka pembaca dapat melihat bahkan menguji kelurusan logika dan langkah metodologis yang mesti dilakukan. Walaupun terjadi perbedaan mungkin diperbolehkan hanya pada aspek pengembangannya saja namun tidak diperbolehkan melenceng dari metode dan prinsip-prinsipnya yang berlaku dalam disiplin ilmu itu. Sesungguhnya di era perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi saat ini, perkembangan ilmu musti dibarengi pula dengan perkembangan metodologi dan semakin mendalamnya kajian akan ditentukan berdasarkan pendekatan dan disiplin ilmunya.

## **B. Disiplin Ilmu**

Disiplin ilmu merupakan spesialisasi dalam keilmuan yang terkait dengan filsafat ilmu dan metodologi yang berlaku dalam spesialisasi itu. Berdasarkan sejarah ilmu pengetahuan, awal ilmu pengetahuan yang pernah dikenal oleh manusia adalah filsafat. Kemudian setelah itu berkembanglah pecahan-pecahan dari filsafat berusaha secara mandiri, seperti ilmu biologi, ilmu astronomi, ilmu metafisika, ilmu kimia, ilmu fisika; dalam bidang ilmu-ilmu sosial berkembang pula semisal sosiologi, antropologi, ilmu ekonomi, ilmu budaya, ilmu sejarah dan politik. Menurut Jujun S. Suriasumantri,<sup>5</sup> filsafat sebagai sebuah ilmu berkembang dan berca-

---

<sup>4</sup> Huston Smith, *Islam*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002, hlm.1. Lihat juga komentar Meg Greenfield, *Newsweek* (26 Maret 1979):116.

<sup>5</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*,

---

bang-cabang. Adapun cabang-cabang filsafat meliputi: (1) Epistemologi [Filsafat Pengetahuan], (2) Etika [Filsafat Moral], (3) Estetika [Filsafat Seni], (4) Metafisika, (5) Politik [Filsafat Pemerintahan], (6) Filsafat Agama, (7) Filsafat Ilmu, (8) Filsafat Pendidikan, (9) Filsafat Hukum, (10) Filsafat Sejarah, dan (11) Filsafat Matematika.<sup>6</sup>

Jadi, disiplin ilmu merupakan pengetahuan yang dapat dimiliki oleh manusia berdasarkan spesialisasi yang berlandaskan pada cara kerja dan metodologi yang berlaku bagi spesialisasi itu sendiri. Cara kerja dan metodologi disiplin ilmu filsafat akan berbeda dengan cara kerja dan metodologi disiplin ilmu sejarah atau dengan disiplin-disiplin ilmu lainnya. Cara kerja dan metodologi ini kaitannya dengan disiplin ilmu terutama dalam proses penelitian atau kajian-kajian mendalam secara ilmiah.

### C. Metodologi

Istilah “metodologi” berasal dari bahasa Yunani, yakni *methodos* dan *logos*. *Methodos* berarti cara, kiat, dan seluk beluk yang berkaitan dengan upaya menyelesaikan sesuatu. Sementara *logos* berarti ilmu pengetahuan, cakrawala, dan wawasan. Dengan demikian, metodologi adalah pengetahuan tentang metode atau cara-cara yang berlaku dalam kajian atau penelitian. Bagaimana caranya agar kita dapat memperoleh pengetahuan yang benar? Maka untuk mendapatkan pengetahuan itu kita harus mengetahui metode apa yang tepat untuk memperolehnya.

Cara dan prosedur untuk memperoleh pengetahuan dapat ditentukan berdasarkan disiplin ilmu yang dikajinya. Sehingga

---

Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993, hlm. 32-33.

<sup>6</sup> Perkembangan pemikiran jika dirunut dari sejarah pemikiran akan tergambar bahwa mula kemunculannya sejak zaman Yunani klasik, yang dikenal dengan adanya filosof-filosof seperti Socrates, Plato, dan Aristoteles.

dalam menentukan disiplin ilmu berarti kita harus turut pula menentukan metode yang relevan dengan disiplin itu. Masalah yang dihadapi dalam proses verifikasi ini adalah bagaimana prosedur kajian dan cara dalam pengumpulan dan analisis data agar kesimpulan yang ditarik memenuhi persyaratan berpikir induktif. Penetapan prosedur kajian dan cara ini disebut metodologi kajian atau metodologi penelitian.

Selain itu, metodologi adalah pengetahuan tentang metode-metode, jadi metodologi penelitian adalah pengetahuan tentang berbagai metode yang dipergunakan dalam penelitian.<sup>7</sup> Louay Safi mendefinisikan metodologi sebagai bidang penelitian ilmiah yang berhubungan dengan pembahasan tentang metode-metode yang digunakan dalam mengkaji fenomena alam dan manusia, atau dengan redaksi yang lain, “metodologi adalah bidang penelitian ilmiah yang membenarkan, mendeskripsikan, dan menjelaskan aturan-aturan, prosedur-prosedur sebagai metode ilmiah”.<sup>8</sup> Penelitian ini mencakup penelitian lapangan [*field research*] maupun penelitian pustaka [*library research*], bahkan bila ditelusuri lebih luas lagi, penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif. Karena ada anggapan di sebagian sarjana kita bahwa yang dianggap penelitian adalah penelitian lapangan [*field research*].<sup>9</sup> Cara pandang pemikiran Louay Safi

---

<sup>7</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993, hlm. 328.

<sup>8</sup> Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001, hlm. 7, 8.

<sup>9</sup> Hal ini pernah dialami oleh penulis sendiri ketika studi pasasarjana (S2), seorang pembimbing mengatakan bahwa penelitian pustaka bukan merupakan penelitian. Karena dianggapnya penelitian ini hanya mengumpulkan pendapat orang dari berbagai sumber kemudian dikemas dalam sebuah laporan. Tampaknya ini dapat dipahami oleh penulis, melihat latar belakang pendidikan pembimbing ini adalah lembaga pendidikan yang senantiasa mengembangkan penelitian kuantitatif yang selalu menggunakan ilmu statistik, penuh dengan hitungan angka-angka dan bersumber dari lapangan (lokasi) penelitian.

---

mengikuti alur pemikiran Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî, seorang pemikir Palestina yang menetap dan menjadi Guru Besar di Amerika. Namun yang penting dari usulan Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî adalah pemikirannya dalam menegakkan prinsip-prinsip metodologi Islam. Al-Fârûqî mengidentifikasi lima prinsip metodologi Islam yang diungkapkannya dengan istilah “lima kesatuan”, yaitu kesatuan Allâh, makhluk, kebenaran, kehidupan dan humanitas.<sup>10</sup>

#### **D. Perkembangan Metodologi dan Pendekatan dalam Kajian Islam**

Terdapat perkembangan yang menarik dalam kajian keislaman di universitas-universitas di Amerika. Tidak diragukan lagi bahwa perubahan kecenderungan kajian keislaman telah mendorong berbagai upaya untuk merumuskan kembali metodologi yang lebih efektif dalam mengkaji dan menyajikan fenomena keagamaan Islam. Hal yang menarik adalah bahwa dalam proses pencarian ini, partisipasi ilmuwan Muslim, baik yang telah menjadi warga maupun yang khusus diundang dari negeri-negeri Muslim, diturutsertakan. Hampir di setiap universitas yang mempunyai program studi keislaman biasanya mempunyai beberapa ahli Muslim baik sebagai tenaga tetap atau sebagai dosen tamu (*visiting scholar*). Hampir semua konferensi dan seminar yang relevan dengan Islam dan negeri-negeri Muslim akan tidak lengkap tanpa kehadiran tokoh ilmuwan Muslim. Sebagai contoh tahun yang lalu, Dr. M. Atho' Mudzhar telah diundang oleh Stanford University untuk menghadiri simposium dan memberikan kuliah serta memberikan sudut pandang hukum Islam dalam forum “Law and Society”, dan UCLA juga telah mengundangnya untuk menyampaikan makalah tentang perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Menteri Agama [Dr. Tarmizi Tahir] sendiri ketika berkunjung ke UCLA tahun yang lalu telah diminta oleh ketua jurusan *Islamic Studies* untuk member-

---

<sup>10</sup> Louay Safi, *op.cit.*, hlm. 12.

kan ceramah singkat tentang Islam dan peranan Departemen Agama di Indonesia di depan beberapa guru besar, meskipun acara itu tidak direncanakan semula berhubung padatnya acara beliau hingga harus dilakukan sambil minum kopi setelah makan siang. Dr. Nurcholish Madjid juga harus mengorbankan kesibukannya di tanah air untuk memberi kuliah di McGill University beberapa semester.<sup>11</sup>

Para mahasiswa dan peminat di UCLA berkesempatan mendengarkan ceramah dan diskusi dengan banyak tokoh ilmuwan dari negeri-negeri Muslim, antara lain Prof. Abdullahi Ahmed An-Na'im—ahli hukum Islam perbandingan dan hukum publik internasional, Dr. Hasan Turabi—ilmuwan aktivis terkenal dari Sudan, dan Prof. Nazif Shahrani, ahli antropologi Asia Tengah asal Afghanistan. Di samping itu tumbuh dan berkembang beberapa yayasan dan asosiasi yang dimotori dan dikelola oleh ilmuwan dan tokoh Muslim Amerika sendiri, seperti *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) dan *Association of Muslim Social Scientists* di samping makin vokal dan semaraknya aktivitas dan perkembangan umat Islam secara umum di beberapa daerah di AS. Hampir semua yayasan, asosiasi dan *Islamic Centre* ini menerbitkan jurnal dan publikasi sendiri. Berbagai forum seperti ini banyak manfaatnya bagi semua pihak.<sup>12</sup>

Studi tentang Timur dengan pendekatan pokok filologis dan sejarah berakibat pada metodologi yang berkembang dalam disiplin filologis dan sejarah banyak dan terus berperan dalam kajian keislaman hingga saat ini. Pendekatan dan metodologi ini sering

---

<sup>11</sup> Nur A. Fadhil Lubis, "Beberapa Trend Baru dalam Kajian Keislaman di Amerika Serikat: Suatu Survey Kepustakaan" Makalah tahun 1994.

<sup>12</sup> *Ibid.* International Institute of Islamic Thought (IIIT) telah berkembang melakukan kerjasama-kerjasama dengan universitas-universitas di negeri-negeri Muslim semisal International Islamic University Malaysia (IIUM).

menitikberatkan pada penelitian naskah dan evidensi historis hingga kemudian produk yang dihasilkannya sering merupakan suatu konstruk ideal dan representasi komunitas lapisan atas yang tidak menggambarkan kondisi masyarakat secara umum.

Kesadaran atas hal inilah yang antara lain mendorong pengkajian Islam juga dengan mempergunakan pendekatan disiplin lain yang makin mapan di awal abad ke-20. yang paling menonjol adalah penggunaan disiplin sosiologi, antropologi dan etnologi dalam mengkaji masyarakat Muslim tertentu dan menghindarkan suatu kesimpulan yang menggeneralisir seluruh umat Islam. Hasil penelitian Clifford Geertz di Jawa, barangkali, dapat dikelompokkan dalam pendekatan ini. Hasil penelitian jenis ini juga tidak luput dari kritikan berbagai pihak, terutama dari pihak-pihak di luar disiplin tersebut. Hasil kesimpulan Geertz, contohnya, dikritik tajam oleh Marshall Hodgson karena kenaifan Geertz tentang tradisi agama Islam dan bahasa Arab. Salah satu disiplin yang banyak berperan dan kelihatan lebih mengena adalah disiplin studi agama (*study of religion*) dan sejarah agama (*history of religions*).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibid.* Studi agama (*study of religion*) dan sejarah agama (*history of religions*) telah disarankan oleh Charles J. Adams. Kemudian Wilfred Cantwell Smith juga menganjurkan pendekatan studi perbandingan agama (*comparative study of religions*) dapat digunakan dalam kajian keislaman. Metodologi kajian agama-agama, termasuk Islam, yang berkembang di Barat, bersemangat positivistik, yang memperlakukan agama sebagai benda yang statis dan impersonal. Metodologi ini tidak akan mampu menangkap agama sebagai kenyataan maknawi yang hidup. Karena itu agama, juga Islam, seringkali digambarkan secara distorsif dan asing bagi pemeluknya. Ini sudah disadari oleh para ahli agama, dan metodologi alternatif dikembangkan untuk menanggulangi masalah tersebut. Wilfred Cantwell Smith termasuk yang banyak terlibat dalam pencarian alternatif ini. Kemudian cara WC. Smith ini dicoba diterapkan dalam memahami Islam. Lihat Abduh Hisyam, “Islam dan Dialog Kemanusiaan: Menyimak Metode Studi Agama Wilfred Cantwell Smith”, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol.III No.2 Tahun 1992.

---

Sudah lebih dua puluh lima tahun yang lalu, Charles J. Adams telah mengungkapkan harapannya agar pandangan dan metode sejarah agama-agama mungkin dapat dipergunakan sebagai panduan untuk mengembangkan pemahaman tentang aspek keagamaan dalam Islam. Harapan ini masih belum terealisasi sepenuhnya hingga masa sekarang, meskipun beberapa usaha serius telah dilakukan untuk memahami dan memperjelas hubungan di antara disiplin-disiplin ini. Para sejarawan dan spesialis studi agama kelihatan sering mengabaikan kajian tentang agama Islam, contohnya, ditunjukkan dengan fakta bahwa mereka kurang tertarik mengaji data pengalaman keagamaan Islam seperti yang telah mereka curahkan dalam meneliti unsur-unsur tradisi seperti dalam agama Hindu dan Buddha serta agama-agama “primitif”. Hal ini juga diakibatkan lebih kompleksnya dan sensitifnya agama Islam dibanding agama-agama Timur lainnya. Akibatnya adalah bahwa kebanyakan tugas mengemukakan unsur-unsur agama Islam telah dialihkan dari para ahli spesialis pada mereka yang pada dasarnya bukan tertarik pada aspek keagamaannya. Sekarang sudah terdapat kecenderungan bahwa pendekatan sedemikian melalui berbagai kelompok profesi keilmuan, seperti *American Academy of Religion* sudah makin mengakui hal ini. Jurang yang memisahkan antara kajian keagamaan dengan kajian keislaman telah makin disadari dan diperkecil, yang merupakan kabar baik bagi para *Islamist* (*Islamist* merupakan julukan yang makin sering dipergunakan untuk menunjuk para ahli tentang Islam ketimbang istilah *orientalis* yang kedengarannya “*out of date*”) untuk menjadi partner sederajat dalam berbagai pembahasan metodologis dan teoritis dengan sejarawan agama dan disiplin-disiplin lainnya.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibid.* Tampaknya, telah ada kesadaran di kalangan sarjana Barat (Amerika) tentang negatifnya konotasi orientalisme sehingga kini ada kecenderungan lebih *enjoy* menggunakan penyebutan *Islamist* (ahli keislaman). *Islamist* ada usaha memahami atau mengaji Islam berdasarkan pemahaman umat Islam.

---

Perkembangan selanjutnya dari dialog saling mengisi ini adalah timbulnya pendekatan *intradisipliner* kemudian juga *multidisipliner*, baik yang dilakukan oleh peneliti individual maupun sebagai bagian dari upaya kolektif peneliti dengan latar belakang disiplin dan metodologi yang beragam. Contoh dari produk penelitian jenis terakhir ini adalah proyek penelitian yang dilakukan oleh Fazlur Rahman, ahli terkemuka sejarah pemikiran Islam dan Leonard Binder, seorang ilmuwan politik yang terkenal, tentang perkembangan pendidikan dan intelektualisme di negeri-negeri Muslim. Menurut Nur A. Fadil Lubis, hampir di setiap pusat kajian keislaman di universitas Amerika, contohnya, merupakan program interdepartemental yang komite guru besarnya terdiri dari para ahli terkemuka berbagai jurusan yang fokus kajian dan keahliannya mengenai Islam dan masyarakatnya. *Islamic Studies* IDP (Interdepartmental Program) di UCLA menghimpun lebih dua puluh guru besar tetap yang berasal dari fakultas sejarah, sosiologi, studi Timur Dekat, antropologi, hukum, pendidikan dan linguistik, bahkan ada yang dari fakultas kesehatan masyarakat (*Public Health*) dan studi perfileman.<sup>15</sup>

Jadi, perubahan sikap dan pemahaman para pengkaji Islam dalam konteks metodologi dan pendekatan lebih bersifat dialektis melalui pergumulan keilmuan yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Tentunya, juga berdasarkan perkembangan penafsiran umat Islam terhadap sumber-sumber ajaran Islam sendiri, karena hal itu dikehendaki oleh sumber ajaran Islam yang senantiasa relevan dalam ruang dan waktu (*al-Islâm shâlih li-kulli zâmân wa makân*).[]

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

## BAB V

### PENDEKATAN FILOLOGIS DAN HISTORIS (*PHILOLOGICAL AND HISTORICAL APPROACH*)

---

---

*Gambaran keindahan bahasa dan imajinasi yang melambung dalam syair adalah faktor kepalsuan yang tidak mungkin diwujudkan dalam alam realitas.*

[Muhammad Syahrûr, 2004: 294].

Pesatnya perkembangan ilmu dan teknologi di dunia Barat merupakan implikasi lebih jauh dari semangat kaum saintis [*scientist*] dalam melakukan penelitian terhadap perilaku dan keteraturan alam sehingga membawa dampak akan kecermatan dan sikap kritis dalam berbagai kajian keislaman. Kekayaan sumber informasi tentang Islam dapat terekam dan tersedia dalam berbagai media. Pada awalnya media mereka untuk menyampaikan gagasan dan pemikiran masih terbatas pada tulisan. Naskah-naskah kuno tersimpan dengan rapi dalam bentuk tulisan yang tertuang dalam pelepah pohon, manuskrip, fosil-fosil, kulit binatang dan peninggalan-peninggalan lain semisal nisan dan peninggalan purbakala lainnya.

---

Peninggalan masa lalu dalam wujud tulisan atau naskah tersebut menggunakan piranti bahasa yang berlaku di masa itu, kadangkala bahasa tersebut sekarang ini sudah tidak lagi digunakan oleh masyarakat. Sehingga ketika dilakukan kajian terhadap naskah akan dialami banyak kendala bahasa baik secara lisan maupun tulis.

Kajian keislaman [*Islamic studies*] dalam konteks ini mencakup penelitian naskah, masyarakat, lembaga-lembaga sosial keagamaan dan studi tokoh Islam. Oleh karena itu, dalam kajian naskah diperlukan kemampuan seorang peneliti dalam disiplin ilmu Filologi.

### **A. Pendekatan Filologi (*Philological Approach*)**

Pendekatan filologis dapat dikatakan sebagai aliran utama dalam kajian keislaman modern. Tidak sedikit sarjana Barat melakukan kajian teks dan manuskrip Islam, khususnya dalam bahasa Arab, yang tersebar dan tersimpan di perpustakaan-perpustakaan baik di kawasan Islam maupun di kawasan Barat sendiri. Mereka mengumpulkan dan mengklasifikasikan teks dan manuskrip tersebut, menguji otentitas kepengarangan, menyunting bagian-bagian yang dipandang kabur, memberi penjelasan dan penafsiran, dan meneliti hubungan antar-teks dan manuskrip itu sendiri. Melalui kegiatan kajian teks dan manuskrip ini, maka dengan sendirinya mereka memperoleh pengetahuan tentang hampir semua aspek keislaman sejauh yang termuat dalam naskah-naskah yang telah tersedia. Kajian kebahasaan, terutama bahasa-bahasa Timur Tengah [*middle eastern studies*], menjadi sangat penting dalam kegiatan ini, di mana tidak saja untuk mempersiapkan ahli dan tenaga terampil kebahasaan, tetapi juga untuk meneliti aspek-aspek linguistiknya itu sendiri. Karya-karya filologis Barat pada akhirnya menjadi bahan dan sumber utama dalam kajian-kajian keislaman modern.

Berbicara tentang filologi berarti kita berbicara mengenai teks. Pembahasan tentang teks akan terkait dengan pengarangnya.

Menyadari bahwa teks dan pengarangnya saling bertautan namun jarang sekali keduanya hadir bersama-sama di hadapan kita sebagai pembacanya, maka dalam setiap pemahaman dan penafsiran sebuah teks, faktor subjektivitas pembaca menjadi sangat berperan. Oleh karena itu, membaca --dalam pandangan Komaruddin Hidayat-- berarti juga menafsirkan.<sup>1</sup> Lebih jauh lagi, membaca dan menafsirkan sesungguhnya juga “*menulis ulang*” dalam bahasa mental dan bahasa pikir sang pembaca, hanya saja tidak dituliskan. Ketika sebuah teks hadir di depan kita, maka teks menjadi berbunyi dan berkomunikasi hanya ketika kita membacanya dan membangun makna berdasarkan sistem tanda yang ada. Jadi, makna itu berada dalam teks, dalam otak pengarang, dan dalam benak pembacanya. Ketiga variabel itu, yaitu *the world of the text*, *the world of the author*, dan *the world of the reader*, masing-masing merupakan titik pusaran tersendiri meskipun kesemuanya saling mendukung—bisa juga sebaliknya, membelokkan—dalam memahami sebuah teks.<sup>2</sup> Inilah sebagian persoalan besar dan penting dalam kajian Islam dengan pendekatan filologis.

Meskipun al-Qur’an diyakini sebagai *kalâm* Allah, namun karena tertuang dalam bahasa Arab maka cara yang paling dekat untuk mengenal al-Qur’an adalah merujuk kepada karakter bahasa Arab itu sendiri. Satu dari sekian banyak buku yang ada barangkali yang terbaik adalah karya Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an* (Montreal, 1966). Model ini kelihatannya juga dikembangkan oleh M. Quraish Shihab dalam berbagai karya tulisnya. Dalam pendekatan ini pengarang ketika menafsirkan al-Qur’ân berusaha menggali dan mengembalikan kata serta ekspresi al-Qur’ân dalam wacana bahasa Arab klasik, bagaimana sebuah kata dan ungkapan dipahami oleh masyarakat Arab pra-Islam, ba-

---

<sup>1</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. 3.

---

ru kemudian kata dan makna itu diposisikan dalam wacana keislaman.

Bernard Lewis, seorang orientalis, pernah menulis sebuah buku *Politik Bahasa*, yang mengkaji tentang bahasa kaitannya dengan budaya kekuasaan. Terangkatnya sebuah bahasa dalam sebuah komunitas menunjukkan kuatnya pengaruh bahasa itu dalam aplikasi keseharian masyarakatnya. Oleh karena itu, latar belakang budaya dan tradisi yang berkembang di mana bahasa itu ada menjadi penting untuk menangkap makna yang terkandung di dalamnya. Tradisi *Islamic studies* telah menempatkan kajian filologis menjadi bagian penting dari kajian budaya, arkeologi dan bahasa, mengingat bahasa menunjukkan identitas penggunaannya. Kelenturan, kepekaan, dan rasa bahasa suatu komunitas menunjuk pada apresiasi dan nilai yang berkembang pada komunitas yang bersangkutan.

## **B. Pendekatan Sejarah (*Historical Approach*)**

Kajian dengan obyek peristiwa yang terjadi di masa yang lalu—secara disiplin ilmu—harus menggunakan pendekatan sejarah. Sejarah sebagai pisau analisis dalam mengkaji Islam, bukan sebagai objek kajian. Model kajian ini dapat melahirkan macam-macam kajian sejarah. Karena sejarah ini keterkaitannya dalam konteks gagasan, ide, dan pemikiran maka pendekatan yang relevan dalam kajian ini adalah Pendekatan Sejarah Pemikiran [*History of Islamic Thought*]. Namun demikian, ada pula kajian sejarah dari sisi perjalanan pemerintahan atau kekuasaan yang dipengaruhi oleh Islam dan umatnya maka pendekatan yang relevan untuk kajian keislaman bidang ini adalah pendekatan sejarah politik Islam [*History of Islamical Politilic*].

Bersamaan dengan pendekatan filologis, pendekatan kesejarahan juga sangat dominan dalam tradisi kajian keislaman modern. Kajian terhadap naskah-naskah klasik keislaman telah

merangsang mereka untuk mengoperasikan pendekatan kesejarahan berdasarkan dokumen-dokumen yang tersedia. Aspek-aspek kehidupan Muhammad khususnya dan perkembangan peradaban Islam pada umumnya menjadi tema utama dari kajian kesejarahan ini. Naskah yang dikerjakan oleh para sarjana filologis menjadi sumber-sumber pembuktian yang dianggap otentik, sehingga tekanan-tekanan dalam kajian kesejarahan antara lain sangat ditentukan oleh tingkat pengenalan sarjana Barat terhadap lokus mana yang menjadi pusat peradaban Islam sebagaimana terekam dalam manuskrip-manuskrip. Karena itu, karya-karya historis tentang Islam yang dikerjakan sarjana-sarjana Barat menampakkan paling tidak tiga kecenderungan.<sup>3</sup>

*Pertama*, terdapat para sarjana yang mempelajari kekuasaan ‘Usmânîyah yang memainkan peranan penting pada masa Eropa modern. Mereka mengkajinya selalu berdasarkan pandangan yang berhubungan dengan sejarah diplomatik Eropa. Para sarjana itu cenderung melihat keseluruhan kekuasaan Islam dari segi politik Istanbul, Ibu Kota ‘Usmânîyah. *Kedua*, ada sarjana-sarjana, biasanya datang dari Inggris, yang memasuki kajian keislaman di India seperti halnya mereka menguasai Persia sebagai pegawai pemerintah. Paling tidak mereka dirangsang oleh kepentingan politik India. Bagi mereka, peralihan kekuasaan Delhi cenderung menjadi puncak bagi sejarah kebudayaan Islam. Dan *ketiga*, terdapat sarjana-sarjana dalam bidang semitis, yang perhatian utamanya pada bahasa *Hebrew*, yang tertarik pada bahasa Arab. Bagi mereka, pusat kebudayaan Islam terletak di Kairo, yang merupakan pusat paling penting yang menggunakan bahasa Arab pada abad ke-19, walaupun beberapa kalangan cenderung menganggap Syria atau Afrika Barat. Mereka pada umumnya lebih ahli dalam bidang filologi dari pada bidang sejarah dan mereka berusaha melihat kebudayaan Is-

---

<sup>3</sup> Affandi Mochtar, *Membedah Diskursus Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalimah, 2001, hlm. 23.

lam melalui pandangan para penulis Mesir dan Syria pada masa belakangan yang kebanyakan terkonsentrasi di Kairo.<sup>4</sup>

Para orientalis yang telah melakukan penelitian di bidang sejarah di antaranya: Philip K. Hitti telah menulis sebuah riset yang tertuang dalam bukunya, *History of Arab*; Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid, Chicago, 1974. Hodgson secara khusus sangat peduli terhadap berbagai permasalahan kesusasteraan dan keagamaan serta terhadap pemaknaan diskursus Islam. R. Roolvink, *Historical Atlas of Muslim People*, Amsterdam, 1957; F. Robinson, *Atlas of Islamic World since 1500*, Oxford, 1982; J.L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, Seattle, Wash., 1984; C.F. Beckingham, *Atlas of the Arab World and the Middle East*, New York, 1960; D.E. Pitcher, *An Historical Geography of the Ottoman Empire*, Leiden, 1972; J.E. Schwartzberg, *A Historical Atlas of South Asia*, Chicago, 1978; G.S.P. Freeman-Greenville, *A modern Atlas of African History*, London, 1976; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University, 1988; dan J.D. Fage, *An Atlas of African History*, New York, 1978. Tulisan-tulisan di atas berbicara sejarah Islam sebagai sebuah wacana yang utuh.

Mengenai sejarah dan peradaban Islam masa awal, dapat dibaca dari tulisan J.J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, London, 1965; H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, edisi II, London, 1969; G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, edisi II, Chicago, 1956. Dalam bahasa Perancis di antaranya tulisan L. Gardet, *L'Islam, religion et communante*, Paris, 1967; R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, edisi II, Paris, 1979; C. Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire medievale*, Paris, 1977.

Untuk kajian sejarah yang mengantarkan pada Arabia pra-Islam dapat dilihat pada kajian para orientalis dan Islamisis. Di antaranya, I. Shahid, "Pre-Islamic Arabia", dalam *Cambridge Histo-*

---

<sup>4</sup> Hodgson, *The Venture of Islam*, vol.I, hlm.39.

*ry of Islam*, I, Editor P.M. Holt, A.K.S. Lambton, dan B. Lewis, Cambridge, 1970, hlm.3-29. Kerajaan Islam pra-Islam dapat ditelaah dalam karya J. Ryckmans, *L'Institution Monarchique en Arabie meridionale avant l'Islam*, Louvain, 1951. Mengenai masyarakat Arab Badui dapat dibaca pada tulisan H. Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Rome, 1914, dan *L'Arabie occidentale avant l'hegire*, Beirut, 1928; A. Musil, *Arabia Deserta*, New York, 1927; F. Gabriele, *L'antica societa beduina*, Rome, 1959. Mengenai baduinisasi Arabia: W. Caskel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, Cologne, 1953, dan "The Bedouinization of Arabia", dalam *American Anthropologist*, Memoirs, LXXVI (1954), hlm.36-46.

Syair bangsa Arab pra-Islam yang merupakan sumber kepustakaan yang utama bagi pengetahuan kita tentang warga Arabia dan hal ini dapat dibaca pada hasil kajian: C. Lyall, terj. dan ed., *Translations of Ancient Arabia Poetry*, London, 1885; *The Mufaddaliyât*, jilid 2, Oxford, 1918-1921, dan *The Poems of 'Amr son of Qami'ah*, Cambridge, 1919.

Sejarah mengenai agama bangsa Arab pra-Islam bisa kita baca dari hasil penelitian B. Fares, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932; G. Ryckmans, *Les Religions Arabes preislamiques*, edisi II, Louvain, 1951; J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955; *Introduction a la sociologie de l'Islam: De l'animisme a l'universalisme*, Paris, 1958, yang menyampaikan sebuah teori evolusi yang bermanfaat, dan *Les Structures du sacre chez les Arabes*, Paris, 1964; T. Fahd, *La Divination arabe*, Leiden, 1966, dan *Le Pantheon de l'Arabie centrale a la veille de l'hegire*, Paris, 1968; M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden, 1972.

Institusi sosial dan keluarga Arabia merupakan obyek studi W.R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, New York, 1979; G.H. Stern, *Marriage in Early Islam*, London, 1939; W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, hlm. 261-302. Makkah menjadi obyek studi H. Lammens, *Le Mecque a la veille de l'hegire*,

Beirut, 1924, yang membangun teori tentang peran Makkah sebagai pusat perdagangan. Mengenai masyarakat dan perniagaan warga Makkah menjadi perhatian M.J. Kister, *Studies on Jabiliya and Early Islam*, London, 1980.

Kelahiran Islam ditandai dengan turunnya wahyu yang kemudian terkodifikasi menjadi Mushhaf al-Qur'ân. Karya terjemahan al-Qur'ân yang tidak semata translasi literal adalah karya A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, New York, 1955. Translasi yang lebih literal antara lain karya J.M. Rodwell, *The Koran*, London, 1939; E.H. Palmer, *The Koran*, London, 1951. Untuk mengenali tema pengantar al-Qur'ân bisa dibaca, misalnya, karya Richard Bell, *Introduction to The Qur'an*, Edinburgh, 1953; A Jeffries, *The Qur'an Scripture*, New York, 1952; R. Blachere, *Introduction au Coran*, Paris, 1959. Karya R. Roberts, *The Social Laws of Qur'an*, London, 1971 merupakan karya yang mencakup kumpulan seluruh teks yang berkaitan dengan permasalahan sosial-historis.

Biografi Nabi yang paling awal dan otoritatif disusun dari literatur hadîs yang terkumpul pada abad kedua setelah kematian Nabi Saw oleh Ibn Ishâq dan diedit oleh Ibn Hisyâm, *Life of Muhammad*, terjemahan A. Guillaume, Lahore, 1955. Biografi Barat yang penting adalah karya W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, dan *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956 dan M. Rodinson, *Mohammed*, London, 1971.

Pertalian al-Qur'ân dengan Bible dan pertalian Muhammad dengan tradisi Yahudi dan Kristen telah menjadi subyek studi Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, terjemahan Jules Roche, Paris, 1955, yang diringkas dalam bahasa Inggris *Mohammed: The Man and His Faith*, translasi T. Menzel, London, 1956; R. Bell, *The Origins in Its Christian Environment*, London, 1968; H. Speyer, *Die biblischen in Quran*, Hildesheim, 1961; C.C. Torrey, *The Jewish Poundation of Islam*, New York, 1933. Sumbangan yang paling berharga bagi pemahaman Islam dalam konteks Arabianya adalah

karya T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal, 1966; dan *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.

Pembacaan sejarah kaum orientalis tidak selamanya statis sebagaimana terlihat dari karya-karya di atas. Kaum orientalis awal memiliki tendensi tersendiri dengan menggunakan frame pemikiran yang telah ada dalam benak pemikiran mereka, seperti yang tergambar dari cara pengungkapan istilah yang digunakannya semisal *Mubammadanism*, yang dipakai oleh H.A.R Gibb, London (1969). Istilah ini mengesankan bahwa Islam merupakan rekayasa Muhammad bukan dari wahyu. Berbeda dengan Gibb, W. Montgomery Watt lebih suka menggunakan nama Muhammad sebagai pembawa ajaran wahyu dan Islam [dan kata sifatnya, *Islami*] sebagai sebutan yang lebih fenomenologis. Pemahaman Watt tentang Islam lebih mengikuti bagaimana Islam itu dipahami oleh umatnya. Hal yang sama juga terjadi ketika mereka membahas beberapa tema berikut ini:

### **1. Kitab Suci**

Salah satu segmen agama formal adalah memiliki kitab suci sebagai pedoman hidup [*way of life*] bagi para penganutnya. Kitab Suci agama Islam adalah al-Qur'an. Sebagai simbol keabsahan suatu agama dan pedoman bagi para penganutnya, Islam memiliki pedoman yang bersifat informatif dan nilai transendensi bagi yang meyakini. Keyakinan ini tampaknya masih disalahpahami oleh orang-orang Barat terutama yang masih terpengaruh doktrin lama agama mereka yakni agama Yahudi dan Kristen.

Kedua agama tersebut, pada awalnya secara doktrinal, tidak mengakui al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan. Penolakan terjadi dan dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat terhadap sikap Maurice Bucaille di saat memperlakukan sama dan sejajar antara Al-Qur'an dengan Kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru sebagai wahyu tertulis.<sup>5</sup> Kesalah-pahaman orang-orang Barat terhadap Islam me-

memiliki dasar doktrinal atas dasar sentimen, militansi, fanatisme dan sikap ketidak-adilan. Hal ini terungkap dengan dibukanya Dokumen “*Orientasi untuk Dialog antara Umat Kristen dan Umat Islam*”.<sup>6</sup> Dokumen tersebut menunjukkan pergantian sikap yang mendalam secara resmi; mula-mula dokumen tersebut mengajak untuk melempar jauh image yang diperoleh umat Kristen tentang Islam yaitu: “*image usang, yang telah dimarisi dari masa yang silam atau image yang salah karena didasarkan prasangka dan fitnahan*”. Kemudian dokumen tersebut mengakui terjadinya ketidak-adilan pada masa yang lalu, yaitu: “*ketidak-adilan yang dilakukan oleh Pendidikan Kristen terhadap umat Islam*” di antaranya mengenai gambaran umat Kristen yang salah tentang fatalisme Islam, juridisme Islam, fanatisme dan lain-lain.

## 2. Kenabian Muhammad

Aspek kenabian dalam lingkup pembicaraan agama-agama besar dunia merupakan sesuatu yang mesti diperjelas. Nabinabi besar yang telah diutus oleh Allah SWT telah membuktikan kasih sayang-Nya kepada para makhluk. Orang Yahudi dan Nasrani merasa bangga karena sebagian besar para nabi yang diturunkan ke jagad raya ini berasal dari kalangan mereka, yakni bangsa Yahudi. Sehingga rasa bangga itu menutup mereka dari sikap objektif, bahkan mereka merasa kecewa atas diangkatnya Muhammad sebagai Nabi yang notabene bukan dari golongan mereka.

Namun demikian, para orientalis tetap bersemangat untuk menulis sejarah Islam, yang tentunya membahas tentang Muhammad sebagai pemimpin, Nabi dan pembawa risalah. Hal ini sebagaimana terbaca dalam karya-karya mereka seperti Philip K. Hitti menulis *A History of Arab*; J.J. Saunders, *A History of Medieval*

---

<sup>5</sup> Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an dan Sains Modern*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 4.

<sup>6</sup> Penerbit Ancona, Roma; cetakan ketiga terbit pada tahun 1972; lihat juga Bucaille, *Bibel, Qur'an dan Sains Modern*, hlm. 5.

---

*Islam*, London, 1965; H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, edisi II, London, 1969; Dalam bahasa Perancis di antaranya tulisan L. Gardet, *L'Islam, religion et communaute*, Paris, 1967.

Hasil penulisan sejarah para sarjana Orientalis ini memang adakalanya masih terselip dasar pemikiran subjektivitas yang dilandasi dasar pemikiran atas doktrin keyakinan penulisnya. Sehingga dalam penulisan itu ditemukan beberapa penjelasan yang ‘mengganggu’ pemikiran dan keyakinan umat Islam. Data historis semacam ini, misalnya, dapat dibaca dari hasil karya H.A.R Gibb yang menggunakan sebutan *Mohammedanism*. Istilah tersebut dengan jelas menggambarkan bahwa Islam itu karya Muhammad bukan bersumber dari wahyu Allah, yang sebenarnya pandangan seperti ini ditepis oleh kalangan orientalis sendiri sebagai sesuatu yang tidak benar. Sebagai misal Maurice Bucaille menuduh orang-orang Barat melanggengkan image yang salah terhadap Islam. Bucaille meyakini bahwa Islam juga sebagai agama wahyu dan al-Qur’an sebagai wahyu tertulis.<sup>7</sup>

Sejak awal sejarah Islam kaum Muslimin berpandangan bahwa rentetan Rasul-rasul Allah berakhir pada Muhammad: “*Muhammad bukan bapak dari salah seorang di antara kalian; dia adalah Rasul Allah dan Nabi yang terakhir*” (QS. 33:40). Penafsiran ini -- menurut hemat Fazlur Rahman-- memang benar, namun bagi kalangan luar Islam (*outsider*) terasa agak bersifat dogmatis dan kurang rasional. Untuk memperoleh penafsiran ini para pemikir, teolog, filosof, dan sejarawan Muslim di zaman pertengahan telah mengemukakan beberapa argumentasi. Argumentasi-argumentasi ini mempunyai dua buah landasan yang berbeda, namun saling berhubungan dan melengkapi. *Pertama*: Adanya evolusi di dalam agama di mana Islam adalah bentuk yang terakhir. *Kedua*, penelaahan terhadap kandungan agama-agama yang akan menunjukkan bah-

---

<sup>7</sup> Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an dan Sains Modern*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 3.

---

wa Islam adalah agama yang paling memadai dan sempurna. Inilah sebuah tema yang didukung oleh berbagai bukti yang rumit dan beraneka ragam.<sup>8</sup>

Beberapa modernis Muslim sangat yakin bahwa melalui Islam beserta Kitabnya, manusia telah mencapai kedewasaan rasional dan oleh karena itu tidak diperlukan wahyu-wahyu Tuhan lagi. Tetapi karena umat manusia masih mengalami kebingungan moral dan karena moral mereka tidak dapat mengimbangi derap kemajuan ilmu dan teknologi, maka agar konsisten dan berarti, argumentasi ini harus ditambahkan dengan: bahwa kedewasaan moral seorang manusia tergantung kepada perjuangannya yang terus-menerus untuk mencapai petunjuk dari kitab-kitab Allah—khususnya al-Qur’ân—dan bahwa manusia belum menjadi dewasa dengan pengertian ia dapat hidup tanpa petunjuk Allah. Selanjutnya, Rahman berpandangan bahwa pemahaman yang memuaskan mengenai petunjuk Allah tidak lagi tergantung kepada pribadi-pribadi “pilihan”, tetapi telah memiliki sebuah fungsi kolektif.<sup>9</sup>

Proposisi bahwa Muhammad adalah Nabi yang terakhir didukung oleh kenyataan bahwa sebelum Islam tidak ada gerakan religius yang bersifat global—memang ada penyiari-penyiar agama tetapi di antara mereka tidak ada yang *berhasil*. Tetapi keyakinan bahwa Muhammad adalah Rasul Allah yang terakhir ini jelas sekali merupakan sebuah tanggung jawab yang berat terhadap orang-orang yang mengaku sebagai Muslim. Pengakuan ini—dalam pandangan Rahman—lebih menitik-beratkan kewajiban dari pada keistimewaan seperti anggapan kaum Muslimin.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’ân*, Bandung: Pustaka, 1983, hlm. 118.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 119.

<sup>10</sup> *Ibid.*

### 3. *Institusi-institusi Keislaman*

Islam berkembang sebagai agama yang memiliki kandungan nilai-nilai ilmiah, rasional, dan mistik. Karena perkembangan ini membawa dampak pada aspek lain, di antaranya pada pembentukan institusi-institusi Islam. Secara politis, pada masa awal Islam telah muncul sistem khilafah sebagai institusi Islam dalam wilayah pengaturan kekuasaan politik. Kepemimpinan Islam merupakan kepemimpinan yang dipilih melalui mekanisme musyawarah dengan memperhatikan yang terbaik di antara yang baik [*primus inter pares*], bukan kekuasaan turun-temurun seperti kerajaan.

Secara antropologis, dalam pengaturan untuk memenuhi kebutuhan akan pemuas seksual, masyarakat Muslim membentuk lembaga pernikahan. Maka dalam mempelajari sebagian ajaran Islam ada yang disebut *Fiqh Munâkahât*. Dalam ajaran Islam, pernikahan merupakan institusi yang sakral, tidak hanya dianggap sebagai upacara rutinitas namun memiliki nilai ibadah. Sehingga seorang Muslim nikah bukan karena semata-mata memenuhi kebutuhan seksual melainkan beribadah juga.

Dalam aspek ritual, haji muncul sebagai institusi Islam yang cukup spektakuler memiliki dampak kegiatan yang luas. Begitu juga shalat merupakan kegiatan yang dapat dilihat publik dunia hampir di mana ada umat Islam di situ akan ada tempat ibadah. Puasa, sebagai ibadah yang telah diwajibkan kepada umat-umat sebelum Islam, menjadi institusi yang mewarnai aktivitas tahunan umat Islam selama satu bulan. Zakat sebagai lembaga ekonomi dalam Islam merupakan karakteristik khas institusi dalam Islam kendatipun belum berjalan secara optimal pemanfaatannya bagi umat Islam. Institusi zakat ini pernah berperan penting di masa pemerintahan Nabi SAW dan masa khulafâ' râsyidûn.

Perjalanan haji umat Islam Indonesia telah berjalan sejak ratusan tahun yang lalu. Perjalanan ini menjadi perhatian khusus para pengkaji keislaman di masa-masa penjajahan Belanda. Bebe-

---

rapa sarjana Belanda telah memberikan sumbangan tulisan dari hasil penelitian mereka yang sangat memberi kontribusi bagi pengembangan studi Islam di Indonesia. S. de Keijzer meneliti perjalanan haji bangsa Indonesia yang dimuat dalam sebuah tulisan, *De Bedevaart der Inlanders naar Mekka*, Leiden, 1871 dan J. Eisenberger, *Indië en de bedevaart naar Mekka*, Leiden, 1928.

Sumbangan Marcel Witlox dan Kees van Dijk, keduanya saling melengkapi dengan erat. Kedua penulis tersebut sebagian besar membahas pengalaman-pengalaman para jemaah serta bahaya-bahaya yang mengancam mereka selama perjalanan dan kedia-man. Baik “*Met gevaart voor lijf en goed. Mekkagangers uit Nederlandsch-Indië in de 19e eeuw*” oleh Marcel Witlox, maupun “*Indonesische hadji’s op reis*” oleh Kees van Dijk, diterbitkan dalam bahasa Belanda dalam kumpulan yang disunting oleh W. Jansen dan H. de Jonge, *Islamitische Pelgrimstochten*, Muiderberg: Coutinho, 1991. Sejarahwan Witlox, yang bekerja sebagai redaktur pada *Brabant Pers*, berdasarkan laporan-laporan konsuler melukiskan pengalaman para jemaah haji Indonesia di Mekkah dan di Hijaz. Ia menguraikan panjang lebar tentang risiko dijual sebagai budak dan bahaya menjadi korban pencurian atau dililit hutang.

Kees van Dijk, guru besar agama Islam modern di Indonesia di Rijksuniversiteit Leiden dan pada Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, mendasarkan uraiannya pada sumber yang kebanyakan merupakan cerita, termasuk sejumlah memoar haji Indonesia, jenis kisah perjalanan yang terutama sangat populer di Asia Tenggara. Penulis memulai kisahnya sekitar tahun 1900 dan mengikuti jemaah haji selama perjalanannya dan kedia-mannya. Seperti Witlox, tekanan juga diberikan pada risiko-risiko yang berkaitan dengan ibadah haji, akan tetapi kemudian Van Dijk memberi perhatian luas pada perbaikan posisi jemaah haji sejak tahun dua puluhan. Juga berkaitan dengan haji di bawah Soekarno dan di bawah Orde Baru dibahas olehnya. Terutama aspek-aspek

organisatoris ibadah haji diperhatikan di sini. Khusus untuk edisi dalam bahasa Indonesia ini, Van Dijk telah membuat beberapa tambahan dan penyesuaian (*update*), sehingga tulisan ini dalam bentuk seperti ini hanya diterbitkan dalam bahasa Indonesia.

Sumbangan terakhir berasal dari Martin van Bruinessen, yang dari tahun 1991 sampai 1994 bertugas pada INIS. Sekarang menjadi dosen di Freie Universität Berlin dan pada Rijksuniversiteit Utrecht. Artikel ini sudah diterbitkan lebih dulu di dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995. Van Bruinessen terutama memperhatikan sejumlah fungsi religius, sosial dan politik dari ibadah haji dan melukiskan perubahan-perubahan yang terjadi selama abad-abad terakhir dalam fungsi-fungsi itu. Ia berdalih bahwa, bila dahulu ibadah haji penting dalam proses Islamisasi Indonesia dan orang pergi ke Mekkah untuk mendapat pengetahuan sakral, ibadah haji sekarang, di samping nilai keimanan, terutama memberi status sosial kepada para jamaah.<sup>11</sup>

#### **4. Hubungan Islam-Kristen**

Kontroversi antara Islam-Kristen memiliki akar sejarah yang cukup panjang. Jelas bahwa pemahaman diri dan watak kedua agama itu yang “universal” hanya mempersubur rasa permusuhan tersebut. Pada umumnya, setiap pihak memandang dirinya sebagai agama yang mutlak, yang tidak dapat mengakui agama lain di luar dirinya sebagai sama-sama bernilai; masing-masing mempertahankan begitu tegas bahwa inilah agama, yang unik, yang unggul, yang normatif, yang menyelamatkan, dan satu-satunya wahyu yang sah dari Tuhan Yang Maha Esa. Hal ini dapat dilihat dari teks aslinya kedua agama masing-masing. Ajaran mengenai Gereja sebagai satu-satunya sumber keselamatan, “*extra ecclesiam*

---

<sup>11</sup> Informasi ini dapat anda baca pada rangkuman tulisan Dick Douwes dan Nico Kaptein, *Indonesia dan Haji*, Jakarta: INIS, 1997.

*nulla salus*”, dan Al-Qur’ân Surah Âli ‘Imrân (3): 19 dan Âli ‘Imrân (3): 85, *Sesungguhnya agama (yang benar) di sisi Allah hanyalah Islam....dan barang siapa mencari agama selain Islam, maka agama itu sekali-kali tidaklah akan diterima, dan di akhirat ia akan termasuk orang-orang yang merugi.*”<sup>12</sup> Dengan wawasan semacam itu, kecurigaan tumbuh semakin dalam dan konfrontasi menjadi hampir tak terelakkan.

Di samping watak universalitas Kristen, di mana agama itu menegaskan bahwa kebenarannya tidak hanya berarti untuk orang-orang Kristen, tetapi juga untuk seluruh umat manusia dan harus sama-sama dianut, seorang misionaris, atau bahkan setiap orang Kristen yang terlibat dalam kerja misi, selalu dipandang sebagai mengorek luka lama. Bahkan, jika seseorang bekerja, bukan maksud untuk mengajak orang lain berpindah agama, melainkan benar-benar dengan semangat cinta dan pengabdian tulus kepada orang lain, kerja semacam itu tetap dipandang sebagai perlu dipertanyakan motifnya. Pelayanan Kristen dalam suatu lingkungan non-Kristen dipersepsikan sebagai cara terselubung dalam melakukan kegiatan misi.

Sebenarnya perbedaan pandangan ini telah terjadi sejak lama. Hal ini dapat dimuat pengalaman Maurice Bucaille, dokter asal Prancis yang tekun meneliti tentang kitab-kitab agama besar dunia. Menurutnya, “untuk membicarakan sejarah agama, ia memposisikan Perjanjian Lama, Perjanjian Baru dan Al-Qur’ân pada tempat yang sejajar sebagai wahyu tertulis. Sikapnya ini pada prinsipnya dapat diterima oleh umat Islam, tidak diterima oleh pengikut agama di negeri-negeri Barat yang terpengaruh oleh agama Yahudi dan Kristen, karena mereka itu tidak mengakui al-Qur’ân sebagai suatu kitab yang diwahyukan”.<sup>13</sup> Bahkan jika ditelusuri pemikiran

---

<sup>12</sup> Untuk pembahasan yang baik mengenai masalah ini, lihat Mahmoud Ayoub, “Roots of Muslim-Christian Conflict”, *The Muslim World* (1987), hlm. 25-45.

<sup>13</sup> Maurice Bucaille, *Bibel, Qur’an dan Sains Modern*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 3.

sarjana Barat maka terdapat bantahan atas salah persepsi orang-orang Barat terhadap Islam. Huston Smith, penulis buku *Islam: A Concise Introduction*, menyatakan bahwa ada kesalahan dalam mempersepsi Islam. Secara artikulatif Smith menyatakan:

*“Citra dunia Barat terhadap Islam telah mengecap Islam sebagai agama kekerasan, yang paling jahat di dunia sekarang ini jika bukan sepanjang sejarah. Pikiran semacam itu sangatlah tidak benar. Ada ayat-ayat tentang kekerasan dalam al-Qur’an, namun ayat-ayat itu tidak lebih buruk dari pada ayat-ayat dalam Injil, dan (pokok penting yang kerap kali diabaikan oleh para reporter yang mengutip ayat-ayat al-Qur’an di luar konteks”).<sup>14</sup>*

Dalam konteks Indonesia, yang memperburuk persoalan tetaplh sikap kebanyakan gereja yang beroperasi di Indonesia. Sikap-sikap tersebut, yang tumbuh semakin kuat dan disuarakan semakin keras, dan yang menekankan keharusan misi sehingga semua orang dapat “memperoleh keselamatan”, jelas terwujud dalam kenyataan makin bertambahnya jumlah gereja dan denominasi yang terorganisasikan di negeri ini.

Posisi penginjilan yang tak kenal kompromi ini tercermin dalam protes bersama yang dikemukakan gereja-gereja Katolik dan denominasi-denominasi Protestan terhadap Peraturan Pemerintah No.70 dan N0.77 Tahun 1978 yang berisi aturan mengenai “kegiatan misi” dan “bantuan luar negeri untuk lembaga-lembaga keagamaan”. Kalangan Kristen percaya bahwa kedua peraturan tersebut dimaksudkan untuk membatasi kegiatan misi mereka, karenanya merupakan sebuah ancaman terhadap kebebasan beragama, dan oleh sebab itu juga jelas merupakan pelanggaran terhadap Pancasila.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Huston Smith, *Islam*, Terj. Ribut Wahyudi, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002, hlm.viii-ix.

<sup>15</sup> Lihat Ahmad von Denfer, *Indonesia: Government Decrees on Mission and Subsequent Developments*, Leicester, U.K.: The Islamic Foundation, 1979.

---

Langkah-langkah penting ke arah konsep toleransi beragama dan dialog yang konstruktif telah ditempuh. Hal itu khususnya terlihat dalam “perubahan radikal” dalam sikap Katolik terhadap agama-agama lain, sebagaimana tercermin dalam “Deklarasi tentang Agama-agama Non-Kristen” (*Declaration on Non-Christian Religions*) yang dikeluarkan pada Konsili Vatikan II tahun 1965. sikap tidak adil gereja di masa lalu mulai berubah ke arah upaya teologi yang lebih positif terhadap agama-agama lain. Apakah tanda positif itu dapat diterapkan di seluruh pelosok dunia ini? atau dalam lingkup geografis apakah tanda positif itu dapat diterapkan di Indonesia, atau tidak? tempat denominasi-denominasi Protestan berjumlah dua kali lipat lebih banyak dari pada Katolik.<sup>16</sup> Tiga puluh tahun setelah Konsili Vatikan II mengeluarkan pernyataan yang positif mengenai Islam, upaya-upaya itu belum benar-benar membumi. Masih banyak yang harus dilakukan untuk mencapai saling pemahaman yang lebih besar. Saran Alwi Shihab, biarlah harapan kita yang menyala-nyala mengatasi kecenderungan kita dalam menghadapi fajar masa depan yang cerah, saat agama akan menjadi solusi bagi konflik, bukan sumbernya.<sup>17</sup>

Secara internasional sesungguhnya telah dilakukan perbaikan hubungan antara Kristen dan Islam. Setelah dikeluarkannya Dokumen “*Orientasi untuk Dialog antara Umat Kristen dan Umat Islam*” oleh Konsili Vatikan II (1963-1965) maka telah diupayakan usaha-usaha konkrit. Kardinal Pignedoli berkunjung ke Arab Saudi, dan Kardinal Koenig membuat para pendengar tercengang ketika dalam ceramah resminya di Universitas Al-Azhar pada tahun 1967 dengan menyampaikan isi dokumen tersebut.

---

<sup>16</sup> Berdasarkan data, dari 9,6 persen umat Kristen di Indonesia, hanya 3,6 persen yang beragama Katolik. Lihat, *Britannica Book of the Year 1995*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1995, hlm. 630; lihat juga Alwi Shihab, *Membendung Arus Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998, hlm. 267.

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 189.

---

Ulama-ulama Arab Saudi kemudian mengunjungi Majelis Ekumeni Gereja di Geneva dan diterima oleh Monsigneur Elchenger, Uskup Strasbourg, yang kemudian meminta kepada mereka untuk shalat duhur di Kathedral. Hal ini suatu bukti telah dilakukannya upaya toleransi umat beragama khususnya antara Islam dan Kristen.

Kajian keislaman di kalangan para orientalis lebih menunjukkan kemampuan mereka secara metodologis terhadap berbagai disiplin ilmu yang relevan dengan objek kajian dalam mengkaji Islam. Hal ini dapat dilihat pada berbagai pendekatan yang mereka pergunakan mulai dari pendekatan filologis, historis, dan bahkan pendekatan-pendekatan lain semisal sosiologis, antropologis, fenomenologis dan lain sebagainya. Namun demikian, di kalangan orientalis kolonialistik kemampuan mereka mengkaji Islam lebih cenderung untuk menggali kelemahan Islam. Hal ini berbeda dengan orientalis di era modern yang lebih cenderung fenomenologis, mereka memahami Islam sebagaimana Islam dipahami oleh umat Islam itu sendiri.[]



## BAB VI

### PENDEKATAN ILMU SOSIAL (SOCIAL SCIENTIFIC APPROACH)

---

---

*Heboh mengenai penjualan fosil-fosil purbakala baru-baru ini memang makin membuktikan bahwa pulau Jawa pernah ditempati manusia tertua. Meskipun demikian, penelitian arkeologi dan perbandingan bahasa juga mengatakan bahwa sekian ribu tahun yang lalu, secara bergelombang terjadi proses penghunian di kepulauan Nusantara ini.*

[Taufik Abdullah, 1994: ix].

**P**erkembangan disiplin ilmu-ilmu sosial turut memacu tumbuh dan berkembangnya kajian terhadap Islam, baik sebagai doktrin maupun sebagai ajaran yang dapat dipahami dan dianalisis berdasarkan disiplin ilmu tertentu yang dimiliki oleh pengkajinya. Pendekatan disiplin ilmu-ilmu sosial cenderung menjadi kajian yang lebih relevan dengan realitas sosial yang ada, karena kajian keislaman ini dilihat dari perspektif perkembangan ilmu-ilmu modern. Islam tidak lagi menjadi sebuah kajian yang

---

melangit [*transendental*] melainkan justru sebaliknya memjadi membumi [*profan*]. Diyakini karena Islam bukan sebagai aturan untuk Tuhan tetapi dari Tuhan untuk pedoman hidup manusia sehingga al-Qur'ân harus dapat dipahami dan dihayati oleh manusia.

Sejalan dengan perkembangan saintifik dalam kajian ilmu-ilmu sosial, para sarjana Barat dalam bidang ini memberikan kontribusi yang cukup signifikan terhadap kajian keislaman. Terutama mereka yang mengkhususkan diri pada studi kawasan Timur Tengah sehingga tidak bisa menghindarkan diri untuk tidak memperhatikan Islam. Meskipun tidak terlatih secara khusus dalam bidang keislaman, mereka berjasa dalam menjelaskan formasi sosial dan hubungan-hubungan antar institusi dalam masyarakat yang secara kuat dipengaruhi oleh tradisi-tradisi Islam. Implikasi ajaran-ajaran agama terhadap berbagai aspek kehidupan masyarakat menjadi titik perhatian mereka, yang pada gilirannya ikut memperkaya bangunan pengetahuan dalam disiplin kajian keislaman modern. Proses ini secara kumulatif menunjukkan penggunaan pendekatan sosiologis, antropologis, dan ilmu politik [*political science*] dalam kajian keislaman.

Penting untuk dicatat di sini bahwa dengan mengasumsikan Islam sebagaimana diekspresikan dalam perilaku dan institusi umatnya, maka pendekatan ilmu-ilmu sosial dalam beberapa hal sangat bersifat fragmentaris—menampilkan fenomena keislaman yang terpisah-pisah antara kawasan yang satu dengan kawasan yang lainnya. Namun, secara kumulatif pendekatan ini telah berhasil mengungkapkan dimensi dinamik dan heterogenitas Islam yang terbentuk oleh hubungan-hubungan khusus antara agama ini dengan masyarakat-masyarakat yang bervariasi. Sejauh perspektif sosiologis, antropologis, dan ilmu politik, terdapat kecenderungan yang kuat untuk tidak mengidentikkan Islam dengan kawasan Timur Tengah. Dalam perkembangan modern, manifestasi Islam di kawasan-kawasan seperti Asia Selatan dan Asia Tenggara mulai ter-

---

angkat dan pada akhirnya merangsang perhatian yang lebih jauh terhadap aspek-aspek keislaman yang lebih dalam, termasuk hal-hal yang bersifat historis dan metafisis dari kawasan-kawasan ini.

### **A. Pendekatan Sosiologi (*Sociological Approach*)**

Perkembangan sains di dunia ini semakin mendorong para ilmuwan untuk meneliti dan mengkaji tentang perkembangan manusia dan komunitasnya. Salah satu bagian dari sains yang berkaitan dengan perkembangan komunitas manusia adalah disiplin ilmu sosiologi. Sosiologi—dalam pandangan pakar di bidang ini—adalah didefinisikan sebagai ilmu yang mempelajari hidup bersama dalam masyarakat, dan menyelidiki ikatan-ikatan antara manusia yang menguasai hidupnya itu. Sosiologi mencoba mengerti sifat dan maksud hidup bersama, cara terbentuk dan tumbuh serta berubahnya perserikatan-perserikatan hidup itu serta pula kepercayaan-nya, keyakinan yang memberi sifat tersendiri kepada cara hidup bersama dalam tiap persekutuan hidup manusia.<sup>1</sup>

Sosiologi merupakan disiplin ilmu yang relatif baru, kemunculannya di masa modern. Sosiologi dijadikan sebagai pendekatan merupakan suatu cara pandang berdasarkan perspektif keilmuan yang didasarkan pada realitas sosial. Agama, bila dijadikan obyek kajian dengan perspektif sosiologi maka agama bukan sebagai sesuatu yang transenden melainkan sebagai sesuatu yang profan berdasarkan realitas sosial dalam memahaminya. Misalnya Robert N. Bellah pernah menulis sebuah artikel yang dipresentasikan di *Harvard Divinity School* (1961), ia mendefinisikan agama dengan mengikuti pandangan Paul Tillich, yakni “agama sebagai struktur bermakna yang digunakan manusia untuk menghubungkan dirinya dengan kepedulian-kepedulian utamanya”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hassan Shadily, *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia*, cetakan IX, Jakarta: Bina Aksara, 1983, hlm. 1.

---

Dengan begitu, Bellah tidak banyak menaruh perhatian kepada struktur kelembagaan agama tradisional yang pada umumnya sudah ‘sekarat’ di Asia Timur. Yang dipahami oleh sosiolog Amerika ini adalah justru persoalan bagaimana manusia di Asia Timur tersebut berupaya memahami realitas sosialnya di mana mereka berada. Sebenarnya ada banyak kesamaan antara situasi yang ditemukan di Cina dan Jepang dengan yang dibahas oleh Paul Tillich mengenai situasi manusia Barat kontemporer. Karena, di Cina dan Jepang, orang juga tengah menghadapi masalah-masalah kemanusiaan yang muncul akibat rasionalisasi, mekanisasi dan birokratisasi yang berlangsung cepat. Bellah merasa bahwa dalam dua kasus, yakni di masyarakat Barat dan masyarakat Asia Timur, gerak cepat modernisasi dan industrialisasi telah membawa banyak harapan dan sekaligus ancaman bahaya. Situasi baru itu menghadapi serangkaian kemungkinan dan keterbatasan baru. Bahkan kemungkinan-kemungkinan itu sangat meresahkan dan menimbulkan persoalan-persoalan makna yang mendalam.

Sosiologi sebagai sebuah pendekatan dapat memetakan suatu kultur dan ragam klasifikasi status sosial dalam sebuah komunitas tertentu. Hal ini sebagaimana tampak dalam berbagai hasil penelitian, Misalnya, Zamakhsyari Dhofier<sup>3</sup> pernah memetakan struktur dan geneologi pesantren yang menyimpulkan bahwa hampir di Nusantara ini antara kyai yang satu dengan lainnya memiliki pertalian keturunan, baik keturunan darah maupun ikatan perkawinan. Dhofier menulis laporan penelitiannya sebagai bahan mem-

---

<sup>2</sup> Robert N. Bellah, “Situasi Keagamaan di Timur Jauh”, dalam Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern Menemukan Kembali Agama*, Jakarta: Paramadina, 2000, hlm. 140.

<sup>3</sup> Zamakhsyari Dhofier dilahirkan di Salatiga, 25 Juli 1941, pernah menjadi staf peneliti pada Badan Litbang Departemen Agama. Tamat dari Perguruan Tinggi Publisistik 1971, kemudian melanjutkan studinya dalam bidang Sosiologi dan Antropologi Sosial di Australian National University, Canberra, dimana ia meraih gelar MA (1976) dan Ph.D (1989).

pertahankan disertasinya di *Australian National University* (1980), kemudian disertasi ini diterbitkan oleh penerbit LP3ES dengan judul *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (1982). Usman Pelly<sup>4</sup> memetakan peranan budaya Minangkabau dan Mandailing dalam bukunya, *Urbanisasi dan Adaptasi: Peranan Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing*, diterbitkan oleh LP3ES (1994). Minangkabau dan Mandailing merupakan etnis yang ada di Sumatra yang secara budaya dipengaruhi oleh tradisi Islam. Kedua peneliti tersebut berasal dari sarjana Muslim [*in-sider*], namun cara pandang kajiannya berdasarkan perspektif sosiologi yang berkembang di Barat.

Di kalangan sarjana Barat, kajian keislaman dengan pendekatan sosiologi lebih merupakan kecenderungan untuk memperkenalkan disiplin ilmu baru yang melihat realitas sebagai acuan pandangan dan kajian. Islam tidak hanya dikaji sebagai doktrin teologis yang lebih bersifat transendental, namun sarjana Barat ingin melihat berdasarkan realitas sosial umat Muslim. Pola hubungan antara individu yang satu dengan lainnya dan hubungan antara individu dengan komunitas menjadi obyek kajian dalam perspektif sosiologis.

## **B. Pendekatan Antropologi (*Anthropological Approach*)**

Pendekatan antropologis dalam memahami agama dapat diartikan sebagai salah satu upaya memahami agama dengan cara melihat wujud praktek keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Melalui pendekatan ini agama tampak akrab dan dekat dengan masalah-masalah yang dihadapi manusia dan

---

<sup>4</sup> Usman Pelly adalah guru besar di Universitas Negeri Medan, Fisipol USU dan Pascasarjana IPB-USU di Medan, lahir di Lhoksemawe 1938. Memperoleh gelar Sarjana Administrasi Pendidikan (IKIP Medan 1969), MA dalam bidang Antropologi (1980) dan Ph.D dalam bidang Antropologi Kependudukan (1983) di University of Illinois, Urbana-Champaign (Chicago).

---

berupaya menjelaskan serta memberikan jawabannya. Dengan kata lain bahwa cara-cara yang digunakan dalam disiplin ilmu antropologi dalam melihat suatu masalah digunakan pula untuk memahami agama.

Kajian keislaman dengan pendekatan antropologi dapat dibaca pada tulisan seorang sarjana keturunan Yahudi kelahiran Paris, Maxime Radinson, *Islam and Capitalism*, menganggap bahwa ekonomi Islam lebih dekat kepada sistem kapitalisme, atau sekurang-kurangnya tidak mengharamkan prinsip-prinsip dasar kapitalisme. Juga dapat dilihat pula kajian dengan pendekatan antropologis, yakni hubungan agama dengan mekanisme pengorganisasian (*social organization*). Kasus di Indonesia, peneliti Clifford Geertz dalam karyanya, *The Religion of Java* memberikan elaborasi bahwa ada klasifikasi sosial dalam masyarakat Muslim di Jawa, antara santri, priyayi dan abangan. Sungguhpun hasil penelitian antropologi di Jawa Timur ini mendapat sanggahan dari berbagai ilmuwan sosial yang lain, namun konstruksi stratifikasi sosial yang dikemukakannya cukup membuat orang untuk berpikir ulang tentang keabsahannya.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Komentar yang tajam terhadap hasil penelitian ini pernah terlonar dari kritik almarhum Prof. Harsya Bachtiar, guru besar Sosiologi Universitas Indonesia. Menurut Bachtiar, pembagian masyarakat Jawa atas Santri, Abangan, dan Priyayi menunjukkan ketidakakuratan klasifikasi sosial yang dikenal dalam dunia akademik. Menurutnya, Santri dan Abangan barangkali pembagian ini masih dapat ditolerir karena landasannya adalah ketaatan dalam menjalankan ajaran Islam, Santri adalah kelompok masyarakat Islam Jawa yang paham tentang ajaran Islam dan taat beribadah; Abangan adalah kelompok masyarakat Jawa yang secara formal mengaku sebagai pemeluk agama Islam namun kurang taat dalam menjalankan ibadah. Sementara itu, Priyayi adalah kelompok masyarakat Jawa yang klasifikasi sosialnya berdasarkan status sosial kebangsawanan. Harsya W. Bachtiar, "The Religion of Java: Sebuah Komentar", dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, cet. II, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983, hlm. 524.

Penelitian Geertz ini mencontohkan suatu penelitian dengan pendekatan antropologi dengan tanpa membawa teori dari luar melainkan mencari dan menemukan teori di lapangan atau lokasi penelitian. Model penelitian ini disebut *grounded research*. Ia ingin menyuguhkan hasil penelitiannya tentang masyarakat Islam di Jawa yang memiliki ragam budaya—setidaknya masyarakat Jawa telah melakukan asimilasi dengan berbagai budaya yang mempengaruhinya—dengan tanpa melakukan justifikasi namun justru ia menggali berdasarkan budaya yang berkembang. Dengan kata lain, Geertz ingin menyatakan bagaimana Islam dipahami oleh masyarakat Jawa. Jika memperhatikan pola ini, tampaknya, Geertz dalam penelitiannya menggunakan pendekatan fenomenologi. Menurut Parsudi, secara tersurat Geertz memang tidak mengatakan kerangka teori mana yang dipakai, sehingga Bachtiar (1973) mendapat kesan bahwa Geertz tidak membicarakan sesuatu masalah teoritis utama dalam bukunya *The Religion of Java*. Tetapi kalau kita baca secara lebih teliti, sebenarnya Geertz (1964: 227-228) membahas teori Redfield (1953), dan secara tersirat telah menggunakan Redfield dalam pembahasan mengenai hubungan antara *Priyayi* dan *Petani*. Tetapi yang membedakan antara Geertz dan Redfield adalah bahwa Geertz menekankan pada dimensi struktur, sedangkan Redfield lebih menekankan pada proses komunikasi terus-menerus antara kota dan pedesaan. Kelemahan-kelemahan yang tampak dalam penggolongan masyarakat Jawa di Mojokuto atas tiga golongan struktur sosial sebenarnya merupakan perwujudan dari pendekatan yang telah dilakukan oleh Geertz.<sup>6</sup>

### C. Pendekatan Ilmu Politik (*Politics Approach*)

Semakin luasnya wilayah penyebaran Islam telah melahirkan sebuah komunitas yang membutuhkan aturan dan orang-

---

<sup>6</sup> Parsudi Suparlan, “Kata Pengantar”, dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, cet. II, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983, hlm. ix.

---

orang yang menegakkan aturan itu dalam bermasyarakat dan bernegara. Islam datang, Islam berkembang kemudian Islam menjadi kekuatan politik. Ini seperti yang digambarkan oleh Marshall G.S. Hodgson dalam *The Venture of Islam*, dari pemikirannya lahir istilah *Islamic*, *Islamicate*, dan *Islamdom*.

Dari kajian-kajian yang telah dilakukan oleh para pengkaji Islam telah memunculkan berbagai hasil penelitian tentang ilmu politik dalam Islam. Penelitian itu baik yang dilakukan di kalangan intelektual Muslim maupun non-Muslim. Kita dapat melihat pemikiran di kalangan intelektual Muslim semisal al-Mawdudi, al-Mawardi, dan pemikir-pemikir lain yang masih berbicara sekitar kekuasaan dalam Islam. Pemikiran di era modernisme Islam, kita mengenal Ali Abdul Raziq, pemikir Islam yang kontroversial yang memiliki konsentrasi pemikiran pada aspek politik.

Al-Mawdudi dalam *al-Khilāfah wa al-Mulke*, diterbitkan oleh Dâr al-Qalam, Kuwait 1978 M/1398 H menjelaskan bagaimana Islam memerintahkan kepada umatnya guna mengatur dirinya dalam sebuah wadah yang dinamakan negara, perlu diatur dalam sebuah sistem *khilāfah* yang dipimpin oleh seorang pemimpin. Ditinjau dari kaca mata teori politik modern atau teori politik sekular, teori politik Islam seperti yang dikembangkan al-Mawdudi tersebut kelihatan unik, demikian kata Amin Rais, bahkan mungkin “ganjil”. Keunikan atau katakanlah keganjilan teori politik Mawdudi terletak pada konsep dasar yang menegaskan bahwa kedaulatan (*souverenitas*) ada di tangan Tuhan, bukan di tangan manusia. Berbeda dengan teori demokrasi pada umumnya yang menyatakan bahwa kedaulatan berada di tangan rakyat. Rais menegaskan, dalam kenyataannya kata-kata “kedaulatan rakyat” seringkali menjadi kata-kata kosong karena partisipasi rakyat dalam kebanyakan negara demokrasi hanyalah dilakukan empat atau lima tahun sekali dalam bentuk pemilu, sedangkan kendali pemerintah-

an sesungguhnya berada di tangan sekelompok kecil penguasa yang menentukan seluruh kebijaksanaan dasar negara.<sup>7</sup>

Al-Mawardi pernah menulis *al-Ahkâm al-Sulthânîyah wa al-Wilâyat al-Dînîyah* [Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam] yang diterbitkan oleh Al-Maktab al-Islâmî, Beirut, 1416 H-1996 M. Menurutnya, “lembaga kepala negara dan pemerintahan diadakan sebagai pengganti fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia. Pengangkatan kepala negara untuk memimpin umat Islam adalah wajib menurut ijma’. Akan tetapi, dasar kewajiban itu diperselisihkan, apakah berdasarkan rasio atau syariat?”<sup>8</sup>

Dari kalangan orientalis, John L. Esposito dan John O. Voll sangat intens mengkaji Islam dan umatnya dari aspek kekuasaan, mengingat kekuasaan tidak terlepas dari genggamannya Islam baik sebagai ideologi maupun sebagai kekuatan politik. Dalam buku suntingannya, *Makers of Contemporary Islam*, bersama John O. Voll, Esposito menegaskan bahwa “di awal abad 19 di beberapa bagian dunia Muslim, orang dengan sadar mulai berusaha memperbaiki dan mereformasi masyarakat mereka. Tumbuh perasaan kurang dan lemah di hadapan kerajaan Eropa dan kekuatan industri yang berkembang. Reformasi ini tidak hanya melibatkan perubahan struktur pemerintahan tapi juga bertambah pentingnya usaha untuk memberi informasi dan pengetahuan yang penting untuk usaha-usaha modernisasi...”<sup>9</sup>

Kesadaran akan pentingnya perspektif politik dalam melihat Islam dan umatnya menjadi konsentrasi Esposito dan John

---

<sup>7</sup> Amin Rais, “Kata Pengantar”, dalam Abul A’la al-Mawdudi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, cet. VII, Bandung: Mizan, 1998, hlm. 19.

<sup>8</sup> Al-Mawardi, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, Bandung: Mizan, hlm. 15.

<sup>9</sup> Esposito dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam [Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer]*, Jakarta: Muray Kencana, 2002, hlm. xxiii.

O. Voll dalam mengkaji Islam. Politik menjadi wacana yang berkembang dan menarik untuk melihat Islam yang senantiasa tumbuh dan berkembang dalam wilayah dunia yang semakin meluas. Hal ini tidak saja menjadi perhatian dua tokoh terakhir ini bahkan telah banyak tokoh-tokoh lain yang lebih dahulu dan memiliki perhatian yang sama semisal Edward Said dalam *Oksidentalism*, ia mengusulkan adanya studi tentang Islam dan dunia Arab oleh para sarjana Barat secara objektif. Kemudian ia juga menganjurkan adanya upaya kajian yang dilakukan oleh para sarjana Timur (Arab dan Asia) untuk menjadikan Barat sebagai objek. Lebih lanjut Said menyatakan:

*“I have begun with the assumption that the Orient is not an inert fact of nature. It is not merely there, just as the Occident itself is not just there either. We must take seriously Vico’s great observation that men take their own history, that what they can know is what they have made, and extend it to geography: as both geographical and cultural studies entities—to say nothing of historical entities—such locales, regions, geographical sectors as “Orient” and “Occident” are man-made. Therefore as much as the West itself, the Orient is an idea that has a history and a tradition of thought, imagery, and vocabulary that have given it reality and presence in and for the West. The two geographical entities thus support and to an extent reflect each other.”<sup>10</sup>*

Usulan serupa ini, di kalangan sarjana Islam telah muncul seperti yang digagas oleh Hassan Hanafi, seorang intelektual Mesir, dalam salah satu bukunya *Fī ‘ilm al-Istighrâb* (Oksidentalisme). Menurut Hanafi, dunia Islam memiliki tiga agenda yang harus dihadapi, yaitu: “*sikap kita terhadap tradisi lama*”, “*sikap kita terhadap tradisi Barat*”, dan “*sikap kita terhadap realitas*” (teori interpretasi).<sup>11</sup> Kedua

---

<sup>10</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978, hlm. 4-5.

<sup>11</sup> Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, Jakarta: Paramadina, 2000, hlm. 1.

---

usulan sarjana terakhir ini dimaksudkan untuk memberikan keseimbangan (*balance*) antara dunia Barat dan Timur baik dalam bidang intelektual, budaya, maupun politik sehingga akan terjadi harmoni. Sikap arogansi sarjana Barat, yang menganggap lebih memiliki kemampuan untuk menjadikan dunia Timur sebagai objek kajian, harus segera diakhiri dan bahkan menurutnya harus diikuti dengan upaya melakukan kegiatan yang dapat membuat keseimbangan antara Dunia Timur dan Dunia Barat. []



## BAB VII

### PENDEKATAN FENOMENOLOGI (*PHENOMENOLOGICAL APPROACH*)

---

---

*Hermeneutika adalah kata yang sering didengar dalam bidang teologi, filsafat, bahkan sastra. Hermeneutik baru muncul sebagai sebuah gerakan dominan dalam teologi Protestan Eropa, yang menyatakan bahwa hermeneutika merupakan “titik fokus” dari isu-isu teologis sekarang (“the significance the Critical-Historical Method for Church and Theology in Protestantism”)*  
[Gerhard Ebeling, 1950: 27]

radisi kajian Islam ala sarjana Barat, pada periode mutakhir menyadari akan kelemahan pendekatan yang digunakannya.

Menyadari akan hal itu, tampaknya, sarjana-sarjana Barat mulai mengalihkan perhatiannya pada pendekatan lain yang dianggap lebih objektif, yakni pendekatan fenomenologi. Pendekatan fenomenologi dalam kajian Islam merupakan bentuk kelanjutan dari perkembangan kajian keagamaan secara umum. Awal dari munculnya pendekatan ini bermula dari adanya kajian keagamaan yang meliputi dua aspek; *pertama*, studi perbandingan agama (*comparative religions*), dan *kedua*, sejarah agama-agama (*history of religions*).

Fenomenologi dalam kajian keagamaan biasanya digunakan untuk menerapkan *epoche*. *Epoche* secara intensional merupakan

---

metode meletakkan pandangan subjektif peneliti ke dalam kurung untuk menunjukkan karakter ide dan perasaan orang beriman. *Epoche* menuntut berjalan dengan alas keyakinan. *Epoche* adalah pengertian lain dari fenomenologi dan merupakan penerapan longgar dari metode Husserl (1859-1938).<sup>1</sup> Menurut Husserl, prinsip fenomenologi adalah kembali pada data bukan pada pemikiran, yakni pada ‘hal’-nya sendiri yang harus menampakkan dirinya. Subjek harus menampakkan dirinya. Subjek harus melepaskan atau menurut Husserl, menaruh antara tanda kurung semua pengandaian-pengandaian dan kepercayaan-kepercayaan pribadinya serta dengan simpati melihat objek yang mengarahkan diri kepadanya.<sup>2</sup>

Dalam kajian keislaman yang telah dilakukan oleh para orientalis di Barat ternyata lebih menekankan pada aspek studi perbandingan agama [*comparative religions*] dan sejarah agama-agama [*history of religions*], hal ini telah berlangsung sejak paruh kedua abad ke-19. aspek kajian ini dikembangkan oleh tokoh seperti Mircea Eliade, dan pendekatan ini mengandung dua ciri utama: (1) membebaskan diri dari pemihakan atas agama yang dianutnya, yang biasa diistilahkan dengan *epoche*—usaha menetralkan keberpihakan pada agama—dan (2) mengklasifikasikan aspek-aspek dasar untuk menemukan karakter universal yang sama antara agama yang satu dengan agama yang lain. Pada ciri kedua ini dikenal istilah *taxonomic scheme of religion*—struktur dasar agama yang ada di balik semua fenomena agama. Dalam pandangan fenomenologis, kajian keislaman tidak bisa dilakukan hanya dengan mengamati apa yang sudah terlembagakan saja, tetapi harus dengan memahami aspek-aspek struktural dan universal yang melatarbelakangi sebuah doktrin atau institusi keislaman itu menjadi ada.

---

<sup>1</sup> Ninian Smart, “Pengantar”, dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hlm.x.

<sup>2</sup> Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995, hlm.6.

## A. Studi Perbandingan Agama (*Comparative Religions*)

Para sarjana Barat [*orientalism scholar*] telah menyadari akan kesalahan selama ini yang dilakukan oleh para pendahulunya, yakni melihat Islam dengan kaca mata yang stereotif dan skeptis. Para pendahulu mereka mengkaji Islam dengan perspektif Barat yang bias dalam melihat objek. Kecenderungan kaum orientalis kolonial lebih suka men-justifikasi objek [masyarakat Muslim] dengan dasar pemahaman mereka terhadap teks agama yang dalam tata-ran aplikasinya bias dan kurang menyentuh akar pemahaman masyarakat Islam itu sendiri. Hal ini dapat memunculkan bahaya berupa benturan budaya [*clash of civilization*], seperti yang diprediksikan oleh Samuel Huntington uraian analisisnya.

Tepat pada lima puluh tahun yang lampau (1905)—Joachim Wach bercerita— ada seorang guru besar Ilmu Perbandingan Agama di Universitas Chicago, yakni Louis Henry Jordan yang berusaha meninjau kembali asal-usul dan perkembangan disiplin Ilmu Perbandingan Agama karyanya yang berjudul *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*. Uraian dalam buku ini juga meneliti bidang yang sama, tetapi dengan maksud dan tujuan yang sedikit berbeda. Penelitiannya bertolak dari sebuah uraian singkat mengenai perkembangan disiplin Ilmu Perbandingan Agama tersebut; kemudian diikuti dengan pembahasan mengenai metodologi yang seterusnya membawa kepada penyajian teori penghayatan pengalaman beragama dan bentuk peng-ungkapannya.<sup>3</sup> Lanjut Wach, tiga puluh tahun yang lalu (1924), Jordan pernah juga memberikan uraian ringkas sehubungan dengan program penelitian ilmu agama (*Religionswissenschaft*) yang dilakukannya. Kemudian dari masalah pemahaman beragama yang berbeda dari agamanya sendiri telah membawanya pada suatu penyelidikan teori interpretasi [*hermeneutic*] abad kesembilan belas (1926-33). Dari penelitian tersebut

---

<sup>3</sup> Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Joachim Wach*, disunting dan dihantar oleh Joseph M. Kitagawa, Jakarta: Rajawali Press, 1989, hlm. vii.

---

ia simpulkan suatu masalah penting yaitu bagaimana wujud keagamaan yang *bhineka* itu dapat dipahami? Dalam mengajarkan sejarah agama, Jordan merasakan kebutuhan akan adanya teori pengalaman agama dan bentuk-bentuk pengungkapannya dalam pemikiran, peribadatan, dan kelompok sosial.<sup>4</sup>

Untuk maksud di atas, Jordan berusaha membahas dengan jelas pengungkapan pengalaman keagamaan yang bersifat sosiologis seperti yang termuat dalam *Sociology of Religion* (1944). Dalam *Type of Religious Experience* (1951), terdapat sebuah bab tentang hal-hal yang universal dalam agama (*Universals in Religion*) yang menjelaskan dalam garis besar teori pengalaman keagamaan dan pengungkapannya dengan agak teoritis, praktis, dan sosiologis. Setelah tiga puluh tahun menggeluti masalah tersebut, Joachim Wach akhirnya dapat menyimpulkan betapa perlunya sebuah kerangka kerja yang adaptif. Kesempatan untuk merumuskan pandangan-pandangan metodologis dan teoritis sekali lagi diperolehnya bersamaan dengan adanya undangan untuk menyampaikan kuliah di Barrows, India (1952), dan juga undangan dari Komite Sejarah Agama Lembaga Masyarakat Ilmiah Amerika untuk memberikan kuliah-kuliah selama tahun akademik 1954-1955. Kuliah-kuliah ini diberikan pada pelbagai lembaga akademis di Amerika Serikat.<sup>5</sup>

Terma “sejarah-sejarah agama” [*history of religions*] juga digunakan dalam lingkup yang lebih luas dari perbandingan agama [*comparative religions*], termasuk juga fenomenologi agama [*phenomenology of religion*]. Sampai sekarang kajian “komparatif” fakta agama, berbeda dari kajian “sejarah” atas pengaruh dan perkembangan, yang nampaknya akan menghasilkan buah karya terbaik bagi Kajian Islam dalam bidang bahasa-bahasa Semit. Menurut Jacques Waardenburg, para sarjana Bible seperti Julius Wellhausen (1844-1918) dan W. Robertson Smith (1846-1894), terkenal akan karya-

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. viii.

<sup>5</sup> *Ibid.*

nya dalam kajian-kajian kritis tentang sejarah Perjanjian Lama, mereka tidak saja sadar akan pertalian antara orang Yahudi dan Arab, tetapi mereka juga melihat berbagai praktek Badui sekarang dengan harapan bahwa beberapa bukti dapat ditemukan untuk mengatasi problem-problem tertentu tentang agama Ismail kuno.<sup>6</sup>

A.J. Wensinck (1882-1939) membuat persamaan dan struktur elemen-elemen tertentu yang dimiliki oleh agama-agama Semit-Barat dan Islam, perkembangan yang sebanding dalam agama Isra'îl dan awal agama Islam, berbagai hubungan-hubungan sejarah dan kesusasteraan antara awal Islam dan *Ummelt* Syria, serta sistem asketis di mana Kristen Timur dan Muslim awal secara spiritual berkembang dari abad keempat hingga kedelapan sebelum Masehi.<sup>7</sup>

Tradisi kesarjanaannya ini telah terpelihara oleh beberapa sarjana Perjanjian Lama yang dengan sempurna menguasai bahasa Arab, di antara mereka adalah H. Ringgren di Uppsala. Perhatian para sarjana ini ditujukan langsung tidak hanya pada pengaruh-pengaruh sejarah tetapi juga fenomena persamaan, perkembangan dan struktur.

Perbandingan antar fakta agama-agama dapat dibuat, tentu saja dalam cara-cara yang berbeda dan juga dengan tujuan-tujuan yang berbeda pula. Jika signifikansi fakta tertentu dalam satu agama tidak dikenal tetapi fakta yang sejalan dalam agama yang lain—termasuk area kultural yang sama—diadakan, kemudian sebuah

---

<sup>6</sup> Untuk data bibliografi karya-karya J. Wellhausen dan W. Robertson Smith, lihat J. Waardenburg, *Classical Approaches, II*, hlm.308-311 dan 265-266 berturut-turut. Lihat juga T.O. Beidelman, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

<sup>7</sup> Untuk data bibliografi karya A.J. Wensinck, lihat J. Waardenburg, *Classical Approaches, II*, hlm.311-312. lihat juga W.C. van Unnik, "Prof.Dr. A.J. Wensinck en de studie van de Oosterse mystiek", dalam *Woorden gaan leven: Opstellen van en over Willem Cornelis van Unnik (1910-1978)*, Kampen: J.H. Kok, 1979, hlm. 238-263.

komparasi antara fakta-fakta tersebut menjelaskan signifikansi yang kurang diketahui, setidak-tidaknya perkiraan. Pada skala yang lebih luas orang dapat membuat berbagai komparasi struktural antar agama, misalnya, untuk memahami karakter yang berbeda dari setiap agama, atau untuk mendemonstrasikan keberadaan bentuk pokok yang mendasar dari agama.

Berbagai usaha juga telah dibuat untuk mendeskripsikan bentuk-bentuk makna yang lebih luas yang meliputi fenomena individual yang diklasifikasikan oleh makna-makna komparasi di bawah bentuk-bentuk yang lebih luas. Berbagai komparasi jenis yang pertama lebih tepat dan dapat membuktikan pemeriksaan [*cross check*] dan komparasi-komparasi yang lain yang membawa pemahaman yang lebih baik secara detail dari teks-teks agama Islam, ritual dan bentuk-bentuk kesalehan yang mungkin masih kabur. Berbagai komparasi antara Islam dan Kristen dapat mengklasifikasi berbagai perbedaan yang beragam dalam cara yang lebih baik dari pada meneruskan konfrontasi polemik doktrin-doktrin teologi.<sup>8</sup> Sebagai agama profetik, Islam dapat dianggap sebagai satu variasi dalam bentuk yang lebih luas dari agama-agama profetik yang mempunyai banyak ciri dengan agama-agama profetik lain yang mengembangkan kitab suci dan hukum.

Kaitannya dengan kajian perbandingan agama-agama—termasuk di dalamnya agama Islam—Jacques Waardenburg<sup>9</sup> men-

---

<sup>8</sup> Wilfred Cantwell Smith, “Some Similarities and Differences Between Christianity and Islam: An Essay in Comparative Religion”, dalam James Kritzeck dan R. Bailly Winder (ed.), *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London: Macmillan, 1959, hlm. 47-59. Marshall G.S. Hodgson, “A Comparison of Islam and Christianity: A Framework for Religious Life”, dalam *Diogenes XXXII* (1960), hlm. 49-74 dan William Montgomery Watt, *Muslim Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London and New York: Routledge, 1991.

<sup>9</sup> Jacques Waardenburg, “Studi Islam dan Sejarah Agama-Agama”, dalam Azim Nanji (ed.), *Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arab Baru Kajian Islam di Barat*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hlm. 278-281.

---

jelaskan hal-hal yang berkaitan dengan terma-terma yang terkait. Di antaranya adalah:

\* Kajian-kajian perbandingan figur-figur nabi [*prophetic figure*] termasuk Nabi Muhammad, dan munculnya agama-agama yang bertipe profetik termasuk Islam, seharusnya mencatat kondisi-kondisi di bawah keberadaan nabi-nabi Timur Tengah dan signifikansi mereka bagi masyarakatnya.

\* Perkembangan dari kata “profetik” ke dalam “kitab suci” [*cononized scripture*], dari tradisi lisan ke tulisan, dan proses yang menyertainya yaitu sakralisasi dalam Islam seharusnya dibandingkan dengan kemajuan-kemajuan serupa dari ajaran-ajaran profetik, untuk kemajuan profetik, untuk sebuah agama yang mengklaim universalitas dan yang mengkonsolidasi agamanya sendiri dengan kitab suci dan hukum sebagai bentuk-bentuk institusi.

\* Perhatian seharusnya diberikan terhadap kemunculan dan kemajuan lebih jauh dari pergerakan agama yang berpegang teguh pada norma-norma moral serta agama, mistik, gnostik, atau bentuk filsafat dalam Islam yang sejalan dengan pergerakan serupa dalam tradisi-tradisi agama lain. Kajian-kajian tertentu mungkin melibatkan konteks sosial dan politik di mana berbagai pergerakan tersebut muncul dan cara-cara dari berbagai kemajuan mempertimbangkan tradisi-tradisi yang diwariskan dan melegitimasi pergerakan tersebut. Misalnya, trend-trend dalam agama monotheis yang melintasi tradisi yang ada agar dapat memelihara berbagai pembaharuan dengan wahyu asli atau Firman Tuhan yang disusun dalam kitab suci, seperti Karaites, Kharijites dan Lutheran pertama kali, Yahudi, Islam dan Kristen secara respektif.

---

\* Elemen-elemen spesifik dari struktur agama Islam, sebagaimana fungsinya dalam masyarakat Muslim tertentu, dapat diperbandingkan dengan elemen-elemen yang membuat sebuah fungsi sejalan dalam struktur agama lain dari pada elemen yang ada dalam Islam, serta dalam macam-macam bentuk masyarakat. *Sunnah* dalam Islam, sebagai contoh, mungkin dapat dibandingkan dengan jenis-jenis lain tradisi normatif dalam agama-agama lain.

\* Ada kebutuhan terhadap berbagai kajian komparasi tentang penanganan problem-problem tertentu dalam etnis, yurisprudensi, teologi Islam, Yahudi dan Kristen dalam perkembangan sejarahnya. Hal ini mungkin membutuhkan perhatian yang lebih baik pada hal-hal tertentu seperti cara-cara khusus dalam persoalan yang sudah diformulasikan dalam setiap agama atau yang belum terlihat secara keseluruhan, yang solusinya telah dipertimbangkan, dan luasnya solusi tertentu yang mempunyai tendensi atau arah universal.

\* Dalam catatan sejarah, para pemikir dan ragam kelompok yang berbeda telah memberi berbagai macam interpretasi Islam, sebagaimana perkembangan sejarah masyarakat Muslim yang telah membawa berbagai perubahan bagi praktek-praktek agama Islam, berbagai perubahan interpretasi dan praktek tertentu dihubungkan satu dengan yang lain. Hasil proses interpretasi diri tentang Islam sampai sekarang menjadikan Islam sendiri untuk diperbandingkan dengan proses-proses interpretasi diri mengenai agama-agama dan ideologi lain, terutama ketika orang yang memiliki agama-agama berbeda dan pengalaman berbagai ideologi yang mirip dalam perkembangan dan kejadian serta ketika mereka meres-

---

pons hal-hal tersebut dalam terma agama atau ideologi khusus mereka. Ketertarikan khusus di sini merupakan proses penemuan kembali dan penolakan, serta sakralisasi dan desakralisasi berbagai elemen khusus dari berbagai tradisi yang terkait.

\* Untuk lebih spesifik, timbulnya pergerakan atau reaksi pada tradisi dan praktek agama Islam abad kesembilan belas dan kedua puluh dapat dibandingkan dengan berbagai pergerakan yang mirip dalam berbagai tradisi agama lain pada periode yang sama. Berbagai perbandingan tentu tidak hanya membawa pada pemahaman yang lebih baik bagi berbagai jenis respon positif dan negatif yang berbeda dalam proses “modernisasi” sebagaimana pergerakan tersebut timbul dalam berbagai komunitas agama, melintas batas-batas agama. Pergerakan-pergerakan tersebut mungkin juga memperlihatkan berbagai jenis proses sekularisasi yang berbeda,<sup>10</sup> atau kejadian atas perkembangan baru tradisi-tradisi agama yang lebih tua, atau bahkan timbulnya agama-agama “baru” di luar agama-agama. Jika seseorang dapat melakukan berbagai kajian komparatif timbul dan runtuhnya elemen-elemen tertentu dalam tradisi-tradisi agama yang berbeda melebihi periode tertentu, masuk pada catatan konteks sejarah dan sosial, mungkin orang dapat menemukan, kenapa data

---

<sup>10</sup> Berbagai trend dalam sekularisasi dan modernisasi masyarakat dalam berbagai agama seharusnya diperbandingkan dengan latar belakang yang sesuai dengan berbagai tradisi agama. Studi komparatif sekularisasi dalam masyarakat yang berbeda seharusnya menggunakan catatan dengan berbagai kondisi ideologi, religi, ekonomi, dan teknologi dalam masyarakat yang terlibat. Lihat: Robert N. Bellah, “Islamic Tradition and the Problem of Modernization”, dalam tulisannya, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York: Harper & Row, 1970, hlm. 146-166. Lihat juga Robert N. Bellah (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia*, Glencoe: Free Press, 1965.

---

tertentu dalam Islam dan tradisi-tradisi agama lain mengalami sebuah penguatan atau kelemahan makna agama-agama mereka. Berbagai tendensi sakralisasi dengan berbagai tradisi agama dan budaya yang berbeda pada saat sekarang, misalnya dengan mempertimbangkan *state* dan kepentingan negara, perhatian yang sepenuhnya pantas dan seharusnya dikomparasikan satu dengan yang lain.<sup>11</sup>

Catatan Waardenburg lebih pada pengalaman yang menonjol pada agama-agama sebelum Islam, yang cenderung memiliki pengalaman sekularisasi sebagai upaya serius dalam merespons perkembangan zaman yang semakin maju. Perbandingan agama memperlihatkan upaya mencari titik temu pada nilai-nilai universal, guna menghindari benturan akibat kecenderungan menonjolkan aspek perbedaan antar agama.

Perbandingan agama (*comparative religions*) sebagai sebuah cabang ilmu masih berusia muda. Pertama kali diperkenalkan oleh Max Muller (1823-1900) menjelang penghujung abad ke-19. Sebelumnya, memang sudah ada dan sudah berlangsung penelitian yang dilakukan oleh para sarjana Orientalis satu persatu agama tapi masih bersifat terpisah-pisah, dan umumnya bersifat subjektif, karena setiap agama itu disoroti dari aspek keyakinan keagamaan yang dianut oleh pihak sarjana-sarjana Orientalis itu sendiri. Justru cara ini lebih menonjolkan segi-segi negatif belaka, bahkan sengaja dibuat negatif berdasarkan penafsiran-penafsiran subjektif dari pihak sarjana-sarjana Orientalis.

Namun demikian, Max Muller mulai mengubah landasan penelitian yang sudah banyak berkembang tersebut. Ia berbicara tentang suatu agama itu menurut apa adanya sepanjang kenyataan

---

<sup>11</sup> Catatan Waardenburg ini menunjukkan akan relasi-relasi dalam studi perbandingan agama yang memiliki kompleksitas dalam menentukan elemen-elemen agama yang akan dikomparasikan antara agama yang satu dengan agama yang lain.

yang ada di dalam Kitab Suci masing-masing agama. Oleh sebab itu, Max Muller dipandang sebagai pembangun sebuah cabang ilmu baru yang disebut dengan Perbandingan Agama (*comparative religions*).<sup>12</sup> Langkah penelitian mengikuti kerja-kerja Muller, bagi generasi berikutnya, adalah apa yang dilakukan oleh Sigmund Freud (1856-1939), dan Carl Jung (1875-1961).

Pandangan Freud didasarkan pada asumsi bahwa setiap tindak-laku manusiawi itu atas libido, yakni hasrat berkelamin, karena ia berpendapat bahwa “*religion is the expression of neuroses, based on the guilt inherent in repression of infantile sexual fantasies*”, yakni “agama itu adalah penjelmaan gangguan saraf berdasarkan dosa diri yang membenam disebabkan represi terhadap khayal seksual di masa kanak-kanak.”<sup>13</sup> Freud mendasarkan diri pada pendapat agama bahwa kehidupan agama yang paling utama adalah menjadi biarawan dan biarawati tanpa kawin.

Sementara itu, Carl Jung berpendapat bahwa sebab bagi setiap tindak-laku manusiawi itu terletak pada kodrat-kodrat kejiwaan di bawah sadar. Lebih lanjut ia mengatakan: “*religion represent the method mankind has developed to live with those fears and frunstations which have been built into our subconscious*”, yakni, “agama itu penjelmaan tata cara yang dikembangkan manusia untuk tata hidup disebabkan ketakutan-ketakutan dan kekecewaan-kekecewaan yang membenam ke dalam bawah sadar”.<sup>14</sup>

## **B. Sejarah Agama-agama (*History of Religions*)**

Sejarah agama-agama merupakan suatu upaya para pengkaji ajaran agama-agama di muka bumi ini dengan maksud mencari titik temu dari nilai-nilai yang terkandung di masing-masing

---

<sup>12</sup> Joesoef Sou'yb, *Agama-Agama Besar di Dunia*, Jakarta: Al-Husna Zikra, 1996, hlm. 13-14.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 17.

<sup>14</sup> *Ibid.*

---

agama. Sejarah yang ditelusuri adalah tentang asal-usul, pembawa ajaran, keteladanan, sikap dan perilaku yang muncul sebagai fenomena yang hidup di tengah masyarakat. Sebagai misal sejarah tentang Tuhan yang dipahami oleh para penganut agama di dunia ini. Apakah Tuhan itu transenden atau profan? Apakah Tuhan sebagai wujud supranatural, tidak dapat dijangkau oleh pancaindera manusia? Pertanyaan-pertanyaan ini dapat dijawab berdasarkan pengalaman para penganutnya yang beragam pendalaman rasa dan penafsirannya. Berkaitan dengan sejarah Tuhan ini ada baiknya diungkap pengalaman Karen Armstrong<sup>15</sup> dalam bukunya *A History of God: The 4.000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (1993).

Menurut Armstrong (1993), terlepas dari sifat non-duniawinya, agama sesungguhnya bersifat pragmatik. Kita akan menyaksikan bahwa sebuah ide tentang Tuhan tidak harus bersifat logis atau ilmiah, yang penting *bisa diterima*. Ketika ide itu sudah tidak efektif lagi, ia akan diganti—terkadang dengan ide lain yang berbeda secara radikal. Hal ini tidak dipusingkan oleh kebanyakan kaum monoteis sebelum era kita sekarang karena mereka tahu bahwa gagasan mereka tentang Tuhan tidaklah sakral, melainkan pasti akan mengalami perubahan. Gagasan-gagasan itu sepenuhnya buatan manusia—tak bisa tidak—dan jauh berbeda dari Realitas tak tergambar yang disimbolkannya. Ada pula yang mengembangkan cara-cara yang sangat berani untuk menekankan perbedaan esensial ini. Salah seorang mistikus abad pertengahan melangkah lebih jauh hingga mengatakan bahwa Realitas tertinggi

---

<sup>15</sup> Karen Armstrong sempat mengabdikan diri sebagai seorang biarawati Katholik Roma selama tujuh tahun lamanya, sebelum akhirnya mengambil kuliah di Universitas Oxford pada 1969 di bidang sastra modern. Penulis prolific ini merupakan salah seorang pengkaji asal Inggris yang terkemuka, dan sekarang mengajar di Leo Baeck College di bidang kajian agama Yahudi dan di Training of Rabbis and Teachers. Pada saat yang sama, dia menjadi anggota Association of Muslim Social Sciences dan pernah memperoleh penghargaan Muslim Public Affairs Council pada 1999. Banyak karyanya yang telah diterbitkan, sekitar 12-an lebih.

itu—yang secara keliru dinamai “Tuhan”—bahkan tidak pernah disebutkan di dalam Alkitab. Sepanjang sejarah, manusia telah mengalami dimensi ruhaniah yang tampaknya melampaui dunia material. Adalah salah satu karakteristik pikiran manusia yang mengagumkan untuk mampu menciptakan konsep-konsep yang menjangkau jauh seperti itu. Apa pun tafsiran kita atas hal itu, pengalaman manusia tentang yang transenden ini telah menjadi sebuah fakta kehidupan. Tidak semua orang memandangnya ilahiah; orang Buddha menolak bahwa visi dan wawasan yang diperoleh lewat pengalaman itu berasal dari suatu sumber supranatural. Mereka menganggapnya sebagai hal yang alamiah bagi kemanusiaan. Akan tetapi, semua agama besar akan sepakat bahwa adalah mustahil untuk menggambarkan transendensi ini dalam bahasa konseptual biasa. Kaum monoteis menyebut transendensi ini “Tuhan”, namun mereka membatasinya dengan syarat-syarat penting. Yahudi, misalnya, dilarang mengucapkan nama Tuhan yang sakral sedangkan umat Islam tidak diperkenankan melukiskan Tuhan secara visual. Disiplin semacam ini merupakan pengingat bahwa apa yang kita sebut “Tuhan” berada di luar ekspresi manusia.<sup>16</sup>

Selain Karen Armstrong, banyak lagi pengkaji sejarah agama dan perbandingan agama, sebagai pendahulunya, misal, Sr. John (pendeta dari Damaskus), Robert of Ketton, Wilfred C. Smith, dan peneliti-peneliti lainnya. Para peneliti tentang agama-agama di dunia ini lebih menekankan pada mencari letak persamaan untuk dikembangkan sebagai ide toleransi antar umat beragama.

### **C. Ciri-ciri Pendekatan Fenomenologis**

Pendekatan fenomenologi dalam penelitian bidang kajian Islam dipahami sebagai suatu sikap seorang peneliti harus menem-

---

<sup>16</sup> Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*, Terj. Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 22-23.

---

patkan sikap empati terhadap Islam dan umatnya. Subyektifitas menjadi tantangan bagi peneliti dengan pendekatan fenomenologis. Karena seorang peneliti harus menempatkan Islam berdasarkan apa yang dipahami oleh umatnya, bukan berdasarkan prasangka apalagi berdasarkan pemahaman peneliti yang bersumber dari ajaran agama non-Islam.

Jenis perspektif atau teori yang dikemukakan oleh orientalis bergantung pada bagaimana mereka memandang objek Islam yang menjadi objek kajian mereka. Perbedaan perspektif ini pada dasarnya merupakan perbedaan penafsiran tentang apa itu realitas, dan dalam ilmu sosial, bagaimana kedudukan dan peran Islam dalam realitas itu. Dalam konteks ini, muncullah perspektif ilmu sosial, yang berada di antara ilmu alam dengan pendekatan ilmiah murni untuk menemukan hukum-hukum universal dan ilmu sosial dengan pendekatan humanistik murni (*humaniora*)-nya bermaksud untuk menelaah fenomena secara kasuistik atau mengkritisi suatu masalah. Tetapi ilmu sosial sendiri—menurut Deddy Mulyana<sup>17</sup>—merujuk kepada ilmu sosial baik yang meminjam pendekatan ilmu alam ataupun yang menggunakan pendekatan humanistik murni. Oleh karena itu, para peminat kedua bidang itu juga dapat disebut ilmuwan sosial. Meskipun banyak ilmuwan sosial melihat ilmu sosial sebagai perpanjangan ilmu alam, menggunakan metode-metode yang dipinjam dari fisika, ilmu sosial merupakan dunia yang khas. Secara paradoks, ilmu sosial mengandung unsur-unsur ilmu dan *humaniora*, namun berbeda dengan keduanya. Untuk melihat perbedaan ini, kita mungkin harus menjelaskan pandangan-pandangan yang berbeda mengenai kedudukan manusia dalam dua jenis realitas, yang disebut filosof Immanuel Kant sebagai dunia *phenomena* dan dunia *noumena*.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, Bandung: Rosdakarya, 2003, hlm. 18-19.

Dunia fenomena adalah dunia yang kita alami dengan pancaindera kita dan terbuka bagi penelitian ilmiah dan rasional. Sains meneliti dunia fenomena—dunia alami [*natural world*]<sup>18</sup>—dan nalar [*reason*] mengarahkan pengamatan. Determinisme adalah suatu tesis yang menyebutkan bahwa terdapat suatu ketertiban atau tatanan yang sempurna dalam alam: setiap peristiwa atau keadaan memiliki sebab. Maksud dari pernyataan itu adalah bahwa terdapat hukum-hukum alam yang berlaku atau terdapat “keperluan” antara sebab dan akibat. Dalam mekanika dan fisika Newtonian terdapat hukum-hukum alam mutlak, yang universal di semua tempat dan pada setiap saat, dan kekuatan-kekuatan yang mendorong dunia alami tanpa bisa dilawan (bahwa gaya, akselerasi, dan daya tarik gravitasional adalah memadai untuk menjelaskan gerakan). Sebegitu mutlaknya hukum yang mengatur alam ini, sehingga adakalanya manusia ragu apakah mereka dapat memutuskan apa yang akan mereka lakukan pada masa-masa yang akan datang.<sup>19</sup>

Paradigma *developmentalism*, yang menganggap peneliti sudah tahu sesuatu yang akan diteliti, pra-anggapan dengan membawa teori-teori dari luar objek penelitian hendaknya dihindari. Sebab membawa teori dari luar berarti diasumsikan peneliti telah memiliki perspektif sendiri yang dimungkinkan punya kepentingan dan tujuan tertentu. Oleh karena itu, untuk mengetahui berprosesnya pendekatan fenomenologi dapat diketahui dengan ciri-cirinya sebagai berikut:

### 1. *Epoche*

Pengkajian terhadap keyakinan agama-agama di dunia ini, disarankan oleh para ahli perbandingan agama, harus dilakukan

---

<sup>18</sup> Joel M. Charon, *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration*, Edisi ke-6, Upper Saddle River, New Jersey: Simon & Schuster, 1998, hlm. 13-14.

<sup>19</sup> Martin Hollis, *The Philosophy of Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, hlm. 12-13.

---

dengan sikap empati. Artinya, pengkaji hendaknya tidak memiliki tendensi untuk membela keyakinan, ajaran dan doktrin agama tertentu melainkan dengan cara membiarkan bagaimana keyakinan, doktrin dan ajaran agama itu dipahami oleh para pemeluknya. Sehingga, kewajiban peneliti atau pengkaji adalah sekedar memberikan elaborasi atau penjelasan terhadap apa saja yang dipahami oleh penganut agama itu sendiri.

Analisis terhadap hasil kajian ini dapat dilakukan oleh para pengkaji sepanjang tidak menyangkut pemahaman keyakinan, dogma, doktrin dan ajaran agama yang dipahami oleh pemeluknya. Analisis fenomena dapat dilakukan oleh pengkaji hanya menyangkut peran dan fungsi agama dalam pembentukan realitas sosial. Peneliti di sini harus melakukan pendekatan *emic*, artinya peneliti tidak berusaha menafsirkan fenomena yang dilihat berdasarkan pengetahuan sebelumnya namun ia harus berusaha memberikan deskripsi berdasarkan informasi yang diperoleh dari objek penelitian. Yang dimaksud objek penelitian di sini adalah komunitas penganut agama.

## **2. Taxonomic Scheme of Religion**

Berbicara persoalan yang muncul dalam pembahasan mengenai agama-agama besar di dunia ini akan banyak tantangan dan hambatan. Mengingat, setiap agama memiliki ajaran, doktrin dan ritual yang khas yang berbeda antara agama yang satu dengan agama yang lain. Oleh karena itu, dalam pembahasan mengenai keyakinan agama-agama besar di dunia ini bukan pada aspek perbedaan-perbedaan yang ditonjolkan namun harus sebaliknya, yang selayaknya ditonjolkan adalah aspek persamaan-persamaan yang ada di dalamnya. Kesamaan-kesamaan dari ajaran, doktrin dan keyakinan dari agama-agama inilah yang disebut *taxonomic scheme of religion*. Nilai-nilai kesamaan dapat dijadikan sebagai modal untuk saling memahami ajaran agama-agama yang ada, sehingga seorang

orientalis tidaklah beralasan untuk bersikap sinis terhadap Islam, misalnya, karena perbedaan yang ada dengan agama yang diyakininya. John L. Esposito, seorang sarjana Amerika yang pada mulanya benci terhadap apa saja yang berbau Islam dan Arab tetapi kemudian menjadi bersikap empati. Karena lantaran ia mau belajar dan mencari tahu tentang bahasa Arab dan Islam maka muncullah dalam dirinya pengetahuan tentang Islam. Kemudian ia dapat memahami dan menemukan titik-titik kesamaan antara ajaran Islam dengan Kristen, tentunya dalam hal-hal yang ada kesamaannya.<sup>20</sup>

Dari pengalaman Esposito ini dapat ditarik pelajaran secara historis ke belakang, Wilfred Cantwell Smith sejak lama mengimbau kepada para pengkaji agama untuk menerapkan sikap empati dalam melakukan kajian perbandingan agama [*comparative religions*]. Alasannya, kemungkinan dapat ditumbuh-kembangkannya sikap toleran [*tasâmul*] dalam beragama ketika para penganut agama itu mampu menunjukkan titik-titik persamaan di antara agama-agama yang ada. Dari sini dapat dilakukan suatu upaya memperkecil untuk menonjolkan perbedaan-perbedaan ajaran-ajaran agama yang dianut oleh umat manusia. Langkah seperti ini tampaknya kini mulai muncul di berbagai pembahasan seminar dan simposium di level nasional maupun internasional. Prof. Alwi Shihab, cendekiawan Muslim Indonesia yang kini terjun di dunia politik melalui Partai Kebangkitan Bangsa [PKB], menulis sebuah buku dari hasil penelitian dan analisisnya, *Islam Inklusif*, menggambarkan bahwa kekuatan beragama bukan pada nilai emosional religinya melainkan pada sikap saling menghargainya. Penganut agama Islam [*Muslim*] yang baik, menurut pandangannya, adalah Muslim yang mampu menampilkan Islam sebagai rahmat [*rahmatan li al-âlamîn*], sebagai solusi jalan damai [*salâm*].<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Wawancara yang dilakukan oleh tim dari Jurnal *Ulumul Qur'an* No. Vol. Tahun 19 ?

<sup>21</sup> Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1998).

---

Prof. Mahmud Ayyoub, Guru Besar Temple University Amerika Serikat, mengembangkan kajian kerja sama interreligius. Di Indonesia, Temple University melakukan kerja sama dengan Universitas Gadjah Mada untuk membuka kelas internasional dengan konsentrasi “Interreligious Studies” dan kini telah memasuki tahun ketiga dalam kalender akademik. Yang ditekankan pada kajian ini adalah bagaimana menumbuhkan sikap toleran, menghargai nilai-nilai kemanusiaan, dan nilai-nilai kebebasan yang bertanggung jawab.

Memang diakui oleh para pakar perbandingan agama akan sulitnya menyatukan ide-ide persamaan dalam pemahaman doktrin keagamaan. Di Eropa, misalnya, problem utamanya adalah karena Eropa merupakan masyarakat sekuler yang masih mengakui agama. Namun, dalam realitas sosial memiliki perbedaan yang beragam dalam memaknai keberagaman itu sendiri. Dalam memahami konsep Tuhan, masyarakat Eropa berbeda dengan masyarakat Asia. Durkheim, sosiolog Eropa, memahami Tuhan sebagaimana memahami kehidupan sosial. Menurutnya, “Tidak ada sesuatu apa pun yang dapat dicintai dan dihormati manusia lebih dari dirinya sendiri. Karena manusia telah menjadi Tuhan dan tidak bisa beralih ke Tuhan-Tuhan yang lain, kecuali menjadi ketidakbenaran dalam dirinya”.<sup>22</sup> Barat [Eropa] sudah bergerak jauh dari yang transenden, dari ide tentang Tuhan yang lain, namun tidak menunjukkan “tidak adanya Tuhan”, seperti puisi yang diyakini Eliot, Tuhan adalah imanen, berada di antara individu dan masyarakat luas. Lebih dari itu, pengalaman krisis kepercayaan diri sebagai krisis dunia yang kelihatan berlebih-lebihan, sebagaimana dijelaskan

---

<sup>22</sup> W.F.S. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984. Lihat juga Peter B. Clarke, “Agama di Eropa Kontemporer: Problem dan Prospek”, dalam Mukti Ali [et.al.], *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1988, hlm. 47.

<sup>23</sup> Wach, *op.cit.*, hlm. xiii-xiv.

---

oleh Stainer. Di sini, barang kali ada kesamaannya dengan Makkah pada awal abad ketujuh.

Memperhatikan kondisi seperti itu, Joachim Wach terdorong untuk memahami atau lebih tepatnya untuk saling memahami berbagai doktrin agama. Wach berusaha menjelaskan konsepsinya tentang hakikat dan tugas ilmu agama kepada para muridnya.<sup>23</sup> Kendatipun demikian, Wach juga mengakui adanya pelbagai macam kesulitan dalam membina *Religionswissenschaft* di Amerika. Katanya, ikatan kesalehan yang kuat dalam budaya spiritual bangsa Amerika dan reaksi yang sama kuatnya terhadap aliran pietisme, yang dirangkaikan dengan mistisisme alami dan pragmatisme, cenderung membelokkan ilmu agama menjadi *Missionswissenschaft*, yaitu filsafat agama, atau suatu studi “ilmiah” kaum positivis terhadap aneka ragam aspek keagamaan.[]



## BAB VIII

### KAJIAN KAWASAN (*AREA STUDIES*) DAN PUSAT KAJIAN KEAGAMAAN (*RELIGIOUS STUDIES*) DI BEBERAPA LEMBAGA KAJIAN KEISLAMAN DI BARAT

---

---

#### A. Studi Kawasan

##### 1. Kawasan Timur Tengah

usat penyebaran Islam pertama kali adalah di Jazirah Arab, yang kini disebut dengan Arab Saudi. Dalam negara ini terdapat dua kota yang sangat historis dan menjadi pusat perhatian dunia, yakni Mekkah dan Madinah. Dua kota ini, dalam sejarah Islam, dikenal dengan sebutan *Haramain* [dua kota yang dimuliakan]. Di kota Mekkah pada 570 M, seorang anak lelaki dilahirkan. Anak laki-laki ini kelak diberi nama Muhammad [yang terpuji].

Muhammad besar diangkat menjadi nabi pada usia 40 tahun atau tepatnya pada 610 M. Jejak langkah Nabi Muhammad menjadi perhatian dunia, bahkan Michael Hart dalam bukunya, *100 Tokoh yang Berpengaruh*, memosisikan Nabi Muhammad se-

bagai orang pertama yang dapat mempengaruhi dunia. Catatan Hart menetapkan Nabi Muhammad pada posisi pertama dengan alasan yang sangat argumentatif. Salah satu argumentasinya adalah karena Nabi yang yatim sejak lahir ini mampu mengubah Arab yang jahiliyah [bodoh dalam perilaku dan peradaban] menjadi masyarakat yang beradab dengan hanya membutuhkan waktu yang cukup relatif singkat. Padahal jika dilihat dari tokoh-tokoh berpengaruh lainnya yang dapat mengubah suatu masyarakat dengan membutuhkan waktu yang cukup lama bahkan berabad-abad. Namun laki-laki keturunan Quraisy ini hanya membutuhkan waktu 23 tahun untuk mengubah perilaku bangsa Arab yang biadab menjadi beradab dan ber-*akhlâq al-karîmah*.

Perilaku *akhlâq al-karîmah* ini kemudian diikuti oleh keluarga [*ahl al-bayt*], para sahabat dan para pengikutnya hingga zaman kita sekarang. Keteladanannya terus bergelora dikumandangkan oleh para juru dakwah Islam hingga daerah Jazirah Arab menjadi pusat perhatian dunia karena perkembangan agama Islam yang sangat fenomenal. Kemampuan dakwah Islam tidak hanya difokuskan pada kemampuan oral namun juga dikembangkan melalui dakwah tulisan. Karya-karya tulis tentang Islam semakin hari semakin menggema dan bertambah banyak. Khususnya di zaman abad pertengahan, di saat Eropa dalam masa kegelapan [*the dark ages*], dunia Islam justeru dalam masa kejayaan [*the golden ages*] dan banyak melahirkan karya-karya tulis gemilang dari para intelektualnya yang tekun dan bersemangat membangun peradaban dunia. Dari sinilah Jazirah Arab yang kini lazim disebut sebagai bagian dari wilayah Timur Tengah [*the Middle East*] menjadi perhatian para pengkaji Islam. Para orientalis awal sangat menaruh perhatian pada wilayah ini, di samping sebagai pusat berkembangnya Islam juga karena banyaknya naskah-naskah klasik yang dapat dikaji sebagai sumber kajian guna melacak autentisitas dan informasi tentang Islam.

Pelacakan informasi tentang Islam dilakukan oleh para orientalis awal lebih terfokus pada sumber ajaran Islam. Kajian terhadap al-Qur'ân dan Hadîs menjadi perhatian utama mereka. Ketertarikan mereka melakukan kajian ini bukan karena simpati pada Islam melainkan lebih pada usaha pencarian aspek-aspek kelemahan Islam. Setelah diperoleh informasi mengenai kelemahan-kelemahan Islam, mereka kemudian menunjukkan aspek-aspek positif dari ajaran Kristen. Hal ini dapat dilihat dari kajian Islam yang dilakukan oleh St. John, teolog dari Damascus. St. John dalam karyanya, *The Fount of Knowledge*, menganggap “Islam sebagai agama yang mengandung seribu satu ajaran murtad.”<sup>1</sup> Langkah John ini diikuti pula oleh Peter the Venerable [1094-1156], Robert of Ketton [penerjemah al-Qur'ân, Hadîs, sejarah Nabi, dan manuskrip-manuskrip Arab lain], dan diikuti pula oleh seorang filosof sekaligus teolog, St. Thomas Aquinas. Seperti diungkapkan oleh Richard C. Martin: “Tokoh yang biasa disebut dalam periode ini adalah Peter the Venerable [hidup sekitar 1094-1156] yang dilaporkan banyak membuat prakarsa tentang kajian keislaman. Di bawah dukungannya, misalnya, Robert of Ketton menerjemahkan teks-teks al-Qur'ân, Hadîs, sejarah Nabi, dan manuskrip-manuskrip Arab lain. Kajian keislaman pada periode ini, meskipun bersifat teologis, namun dalam beberapa hal sangat bersifat kritis terhadap kajian-kajian keislaman terdahulu, khususnya kajian yang mengandung banyak kesalahan mengenai sejarah Muhammad. Peter juga termasuk tokoh yang mengecam perang dan pembunuhan yang mengatas-namakan Kristen. Dalam suratnya kepada para pemimpin Perang Salib, Peter meyakinkan bahwa apa yang dilakukannya adalah semata-mata demi Gereja, dan Kristen pasti dapat menang atas Islam.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Albert Hourani, *Europe and the Middle East*, edisi cetak ulang, (London: The Macmillan Press, 1990).

<sup>2</sup> Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002, hlm. 326-327.

---

Perhatian yang serius terhadap kajian Islam di wilayah Timur Tengah ini dapat dilihat dari hasil karya orientalis, Philip K. Hitti yang pernah menulis *A History of the Arab*, Joseph Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* dan *An Introduction to Islamic Law*.

## **2. Kawasan Afrika**

Afrika sebagai bagian dari perhatian para peneliti tentang keislaman disebabkan karena ada sebagian dari negara-negara benua ini yang warganya beragama Islam. Bahkan dari benua ini pula muncul pemikir-pemikir Islam besar sejak dari zaman klasik hingga modern. Ibn Khaldûn, bapak sosiolog Islam pertama, adalah intelektual muslim yang pernah hidup di Maroko. Dialah orang pertama yang menelorkan teori-teori dasar sosiologi yang dituangkannya dalam sebuah karya besar yang diberi judul *Muqaddimah* [Premis-premis]. Buku ini telah dikomentari oleh berbagai kalangan pakar disiplin ilmu-ilmu sosial [*social sciences*] di dunia baik Barat maupun Timur. Adiwarman Makarim, pemerhati ekonomi syari'ah, pernah menyatakan bahwa teori ekonomi Adam Smith secara teoritik ada yang mengambil dari sebagian teori ekonomi yang digagas oleh Ibn Khaldûn.

Di abad modern ini, kita dapat menemukan pemikiran-pemikiran yang cukup brilliant dari para pakar keislaman yang berasal dari benua hitam ini. Mohammad Arkoun dan Mahmûd Muhammd Thâhâ adalah dua contoh nama dari sekian banyak nama tokoh pemikir yang lainnya.

## **3. Kawasan Eropa**

Penganut agama Islam merupakan minoritas di wilayah Eropa. Di Eropa Timur setelah Turki Usmâni mengakhiri kekuasaannya, sekian puluh kelompok masyarakat Muslim terabaikan oleh sejarah dan terputus dari semilyar lebih pemeluk Islam di seluruh dunia. Orang-orang Pomak di Bulgaria mengisolasi diri di

pegunungan Rhadope, dan desa-desa miskin dekat Plovdiv. Secara fisik mereka tidak berbeda dengan masyarakat Bulgaria lainnya. Mereka berbicara dalam bahasa Slav, namun mereka menggunakan nama-nama Turki dan Arab untuk mempertegas identitas diri mereka. Orang Bulgaria menyebut mereka sebagai nenek moyang yang berkhianat, hanya karena mereka memeluk Islam.

Seperti diceritakan oleh tim pengelola rubrik “Dunia Islam” dalam surat kabar harian Republika, selama lebih 300 tahun rejim-rejim Sofia, ibu kota Bulgaria, melancarkan berbagai program penindasan secara fisik, psikis, ekonomi, dan Kristenisasi paksa. Sampai usai Perang Dunia II program-program itu gagal total. Hanya sedikit dari masyarakat Pomak yang terserap ke dalam masyarakat besar Bulgaria dengan menanggalkan keislamannya. Sementara yang lainnya menyingkir atau memilih teraniaya selamanya.<sup>3</sup>

Ketika komunis naik ke panggung kekuasaan Bulgaria usai Perang Dunia II, Pomak menjadi komunitas menderita. Tidak ada lagi kristenisasi. Yang ada adalah atheisasi. Komunis menghancurkan seluruh masjid dan lembaga-lembaga pendidikan Islam, merampas tanah-tanah wakaf, membunuh semua ulama, guru, menghancurkan al-Qur’ân dan teks-teks keagamaan. Komunis hanya menyisakan orang-orang Pomak yang awam, dan memaksa mereka berganti nama dan menjadi atheis. Mungkin kita masih ingat dengan Naim Sulemanoglu, atlit angkat besi Bulgaria yang meraih semua medali emas olimpiade di kelasnya. Naim meninggalkan Bulgaria pertengahan 1980-an, setelah dipaksa mengganti nama menjadi Naum Shalamanov dan menanggalkan identitas keislamannya. Setibanya di Ankara, Naim mengatakan kepada pers; *“Aku tidak akan menjadi orang Bulgaria dan menjadi atheis. Aku adalah Naim Suleymanoglu, atau Naim Putra Suleyman”*.

---

<sup>3</sup> Teguh Setiawan dan Sri Budi Eko Wardani (ed.), *Denyut Islam di Eropa*, Jakarta: Republika, 2002, hlm. iv.

---

Di Eropa Barat, komunitas Muslim di Jerman, Inggris, dan Prancis, memang tidak mengalami nasib tragis seperti saudara mereka di Bulgaria. Namun, konfrontasi antara komunitas minoritas Muslim dengan pemerintah, dan interaksi negatif dengan masyarakat mayoritas selalu ada. Di Jerman, Muslim telah ada sejak sekian puluh tahun, relatif hidup damai dan makmur secara ekonomi. Namun mereka selalu gagal memasuki sistem pendidikan sekuler. Di Denmark, meski ada sejak 100 tahun dan pemeluknya terus bertambah, terlalu sulit sebagai pemeluk Islam mendirikan masjid. Selalu muncul perlawanan dari kelompok sayap kanan dan ancaman penghancuran dan aksi vandalis dari masyarakat ultranasionalis.

Konfrontasi dan perlawanan pasif merupakan tema sentral dari hampir semua tulisan di buku ini. Tapi, tema serupa tidak ditemukan pada tulisan tentang Muslim di Rumania, di negara-negara kawasan Baltik. Di Rumania, komunitas Muslim relatif menikmati kemesraan berabad-abad dengan penguasa setempat. Ini terlihat dari masjid Raja Carol yang masih utuh. Masjid ini merupakan simbol abadi kemesraan Muslim Rumania dengan rejim-rejim masa lalu yang non-Muslim.

Di Lithuania, Muslim cenderung berkutut dengan persoalan di dalam dirinya. Lithuania tidak bisa mengesampingkan peran mereka dalam sejarah negara itu. Namun komunis Rusia yang mencaplok Lithuania ke dalam federasi Uni Soviet menyebabkan Muslim Lithuania kehilangan semua warisan sejarahnya. Mereka kehilangan bahasa, budaya, dan pemahaman akan keislaman. Ketika komunis runtuh dan Uni Soviet ambruk, Lithuania memberi keleluasaan menjalankan ibadah kepada komunitas Muslim. Perubahan politik ini dimanfaatkan dengan baik oleh komunitas Muslim untuk mencari jalan pulang ke pangkuan nenek moyang mereka. Orang-orang tua Muslim Lithuania mulai membawa kembali anak-anak mereka ke madrasah dan mushallâ, mengajar-

---

kan bahasa Tatar, dan memberikan pemahaman sejarah eksistensi etnis Tatar di Lithuania.

Jika Spanyol, Islam masih meninggalkan Alhambra dan Cordova, di Polandia hampir tidak ada bangunan peninggalan Muslim Tatar yang datang lebih awal dari Turki Usmânî. Namun desa Bohoniki dan Kruzhniany masih menyimpan keturunan Muslim Tatar, lengkap dengan masjid kayu yang berarsitektur khas nenek moyang mereka, dan makam-makam para ulama dengan batu nisan bertuliskan huruf Arab. Komunitas minoritas Muslim ini telah melewati semua sejarah modern Eropa. Terbantai di dua Perang Dunia, dan tertindas di bawah kekuasaan komunis.

Dari Muslim Tatar di Polandia kita mungkin bisa belajar bagaimana bertahan dan melewati semua masa-masa buruk. Perubahan sejarah mungkin saja bisa menghancurkan semua monumen,elenyapkan budaya bangsa yang kalah, dan meminimalkan segala pengaruhnya. Namun sejarah tidak bisa melenyapkan begitu saja sebuah kepercayaan yang pernah singgah di masyarakat. Allah senantiasa memelihara keislaman masyarakat ini, sehingga generasi berikutnya bisa belajar tentang bagaimana mereka bertahan dari serangan sistematis komunitas besar di sekelilingnya.

#### ***4. Kawasan Amerika Serikat***

Amerika Serikat merupakan negara maju dalam berbagai hal, secara umum maju dalam peradaban di era modern ini. Pesatnya jumlah penganut agama Islam di negeri Paman Sam ini lebih banyak melalui penjara-penjara. Karena di penjara ini ada para juru dakwah Islam yang memang disengaja untuk dakwah. Program ini diadakan oleh pengelola penjara dengan merekrut para da'i dan pendeta untuk menyebarkan ajaran agamanya masing-masing dengan harapan dapat menginsyafkan para napi.

Pasca tragedi 11 September 2001, al-Qur'ân menjadi *best seller* di Amerika Serikat (AS). Toko buku terbesar di AS, Amazon,

---

menerima banyak pesanan Kitab Suci umat Islam tersebut. Tak Cuma itu, buku-buku Islam pun menjadi banyak dijual di AS. Padahal sebelumnya, sulit sekali mencari buku tentang agama yang dibawa Rasulullah Muhammad SAW ini. Mengapa hal tersebut bisa terjadi? Rupanya, menurut Mohammad Awod Joban, da'i asal Indonesia yang giat berceramah di penjara-penjara AS, muncul sikap ingin tahu dari masyarakat AS tentang Islam. Bahkan, mereka tak Cuma sekadar ingin tahu, banyak di antara mereka yang kemudian masuk Islam.

Yang menarik dari “gelombang syahadat” ini juga menimpa para narapidana di penjara-penjara AS. Menurut Joban, “hampir setiap minggu ada yang masuk Islam.” Ketika dia ditanya, apa faktor yang membuat mereka mengenal agama Islam? Ia menjawab bahwa ini sesuai dengan firman Allah, “Andaikan al-Qur’ân diturunkan di gunung, maka gunung itu akan meledak.” Apalagi jika al-Qur’ân masuk ke hati manusia. Da'i ini kemudian menceritakan kisah masuk Islamnya warga AS, Jefry yang diusir oleh ayahnya karena mempunyai kesimpulan bahwa “sebenarnya di dunia ini tak ada Tuhan.” Kemudian anak usia 18 tahun ini diusir ayahnya dari rumahnya. Namun kemudian Jefry senantiasa bermimpi masuk ke suatu tempat, lalu ada orang berbaris, terus rukuk, dan sujud. Mimpi itu datang berulang-ulang.

Suatu ketika, ada mahasiswi Muslim asal Timur Tengah yang sedang menulis tesis. Dalam pikiran Jefry semua wanita yang memakai jilbab pasti bodoh. Sebab, mereka mau didikte suaminya. Lalu, mereka pun terlibat diskusi. Jefry tercengang ketika tahu betapa cerdas wanita itu. Bahkan dalam tesisnya ia beberapa kali mengutip ayat-ayat al-Qur’ân. Jefry bertanya, apa ini (ayat-ayat al-Qur’ân)? Wanita itu menjawab, ini adalah kata-kata Tuhan. Setelah itu ia memberi Kitab al-Qur’ân kepada Jefry. Setelah lama Jefry membaca dan mempelajari isinya, ia kembali tercengang. “Buku ini tahu tentang apa yang saya pikirkan.” pikirnya.

Akhirnya, Jefry berniat masuk Islam. Dia pergi ke masjid kampus untuk bertemu imam dan mengucapkan syahadat. Ketika sampai di masjid, waktu shalat tiba. Orang-orang pada maju ke depan. Jefry terperangkap di tengah-tengah. Mau kembali tak bisa. Akhirnya, ia pun ikut gerakan shalat. Ketika ruku dan sujud tiba-tiba ia ingat dengan mimpinya. Rupanya itulah petunjuk Allah.

### ***5. Kawasan Asia Tenggara***

Islam di wilayah ini berkembang dengan aman dan damai, sehingga berdampak pada sikap umat Islam di wilayah yang dihuni oleh mayoritas pengguna bahasa Melayu ini. Asal mula Islam masuk wilayah ini lebih banyak dibawa oleh kaum saudagar, pedagang Muslim dari wilayah India maupun dari Timur Tengah yang kedatangannya ke kawasan Asia Tenggara ini sambil berdagang. Hal ini berbeda dengan daerah-daerah pengembangan Islam yang dibawa dengan jalan peperangan. Mereka memiliki kecenderungan keras dan terkesan Islam sebagai ajaran yang “sangat” dan mengedepankan perang ketimbang perdamaian.

Sikap toleransi lebih menonjol di antara para penganut agama Islam di kawasan Asia Tenggara. Nilai-nilai *tasâmuh* (toleran) sebagai nilai yang dikedepankan menjadi *icon* Islam di belahan benua Asia ini. Kendati pun ada konflik di tengah masyarakat yang mayoritas beragama Islam ini biasanya mereka berupaya untuk mempertahankan diri dari sikap intervensi yang berlebihan dari pihak penguasa yang kurang memperhatikan mereka merealisasikan ibadah ajaran agama mereka. Hal ini dapat dilihat terjadinya konflik di Filipina bagian selatan, karena daerah ini mayoritas beragama Islam namun pemimpin mereka beragama non-Islam yang kurang memahami ajaran agama Islam. Sehingga kebijakan penguasa ini sering berbenturan dengan anggota masyarakat yang mayoritas Muslim. Begitu juga kejadian di daerah Thailand Selatan yang dihuni oleh mayoritas Muslim Pattani.

## B. Pusat Kajian Keagamaan

Kajian keislaman [*Islamic studies*] merupakan disiplin modern yang sudah berusia sangat tua. Di masa lampau kajian Islam berasal dari tradisi panjang kaum Muslim untuk membangun ke-sarjana-an guna memahami agama mereka sendiri. Kemudian, terutama di kalangan Kristen abad pertengahan, kajian tersebut telah ikut didorong oleh motivasi polemik untuk membangun keunggulan diri Kristen dan untuk membuktikan, seringkali secara *pejorative*, mereka menyatakan bahwa Islam merupakan sebuah kesalahan dan penyelewengan sejarah. Tendensi semacam itu kemudian memudar, meskipun bentuk lain dari bangunan dan serangan terhadap Islam dari Abad Pertengahan masih tetap ada dalam bentuk lain. Kajian akademis terhadap Islam modern, pada sisi lain, tumbuh dari tradisi “*aufklarung*” [*enlightenment*, pencerahan] Eropa dan minat pada kebudayaan dan masyarakat Asia dan Afrika, yang telah dipahami pada abad kesembilan belas dan kedua puluh sebagai latar belakang pembentukan dari sebuah disiplin umum yang dikenal dengan Orientalisme.

Masalah paling pokok dalam tulisan ini adalah telaah dan apresiasi kritis terhadap kajian Islam fase modern. Tulisan ini akan menyingkapkan sebuah fakta ironis antara tema “Orientalisme” dan “kajian Islam” yang muncul sebagai sebuah disiplin ilmu di Eropa yang mengkaji tentang “yang lain” [*the other*], ternyata telah menjadi teks dan yang dikaji, sebagai “yang lain”.

Buku *Orientalisme*, kritik Edward Said terhadap disiplin ilmu *Orientalisme*, berbagai asumsi dan praktisinya, yang pertama kali diterbitkan tahun 1978, telah mendapat berbagai respons yang menggembarakan, beberapa di antaranya bersifat menuduh dan terburu-buru dalam mengambil kesimpulan guna membela disiplin dan otoritasnya. Sementara yang lain, lebih bersifat reflektif, mulai mengarahkan disiplin ilmu tersebut untuk melakukan introspeksi diri yang jauh lebih besar dan melakukan pemikiran ulang

---

dengan mempertimbangkan berbagai perkembangan disiplin ilmu lain.

Yang patut dicatat di sini adalah bahwa perubahan menuju refleksi diri (*self-reflective*) tersebut, meskipun dalam kasus ini didukung oleh orang di luar disiplin tersebut, bukanlah yang pertama kali terjadi. Proses ini memiliki historisitasnya tersendiri dalam studi Islam dan Orientalisme, dan juga merupakan bagian dari gejala umum dalam tradisi akademik sesudah Perang Duni II. Munculnya tradisi Orientalisme ini merupakan cikal bakal dari munculnya lembaga-lembaga kajian keislaman di universitas-universitas di Barat.

Pada tahun 1953, konferensi para ahli Islam [*Islamicists*] Eropa telah diorganisir oleh mendiang Gustav van Grunebaum, sebagai bagian dari upaya yang lebih luas, untuk memikirkan dengan seksama mengenai hubungan antar umat Islam, dan antara umat Muslim dengan berbagai budaya dan peradaban yang telah menjadi daerah penyebarannya sepanjang sejarah. Kesempatan tersebut barangkali merupakan usaha reflektif terorganisir yang pertama kali untuk melakukan pemahaman diri dan pemahaman historis dari disiplin studi Islam dalam pancaran berbagai metode dan teori yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial, terutama konsep Redfield tentang “tradisi besar” dan “tradisi kecil”. Karena cukup disadari pada saat itu bahwa metode dan teori yang diterapkan dalam mengkaji sejarah Islam tertinggal satu abad dibanding dengan metode yang digunakan untuk mempelajari sejarah Eropa. Satu tahun kemudian, pada konferensi lain, Claude Cahen menekankan kembali pemikiran tersebut, dengan mengutip Bernard Lewis, bahwa sejarah Arab ditulis Eropa oleh para sejarawan yang tidak mengetahui tentang Arab atau ahli Arab yang tidak paham ilmu sejarah.

Cahen menyarankan tentang perlunya sebuah arah baru, arah yang akan melampaui orientasi filologis dan kajian masyarakat

---

Muslim sebagai sebuah organisme yang terintegrasi secara total. Para sponsor dan partisipan pada konferensi tersebut, yang terjadi dalam latar belakang kemunduran dan perubahan di dunia Islam, memperhatikan dan menekankan adanya kebutuhan terhadap pemahaman yang lebih baik terhadap peradaban dan sejarah Muslim, demikian juga berbagai problem sosial dan politik Timur Dekat [*Near Easten*]. Mereka sadar bahwa berbagai asumsi dan metode dari para sarjana dari generasi masa lalu, meskipun cukup bermanfaat, telah ketinggalan zaman dan tertinggal dari perkembangan berbagai disiplin bidang lain, dan juga tertinggal dari perubahan berbagai realitas dalam hubungan antara dunia Eropa, Amerika dan dunia Muslim sendiri. Dua dekade berikutnya, yaitu dasawarsa 1960-an dan 1970-an, bagi masyarakat Asia dan Afrika merupakan era dekolonisasi, nasionalisme dan revolusi, yang dampaknya tidak hanya pada tingkat lokal atau regional, tetapi meningkat menjadi global. Hal itu adalah masa-masa bergolak dalam komunitas akademis.

Hal yang lebih baru dan lebih tegas, para sarjana dari “Dunia Ketiga”, telah membangun persekutuan mereka sendiri. Mereka juga mencoba melakukan pembongkaran [*dekonstruksi*] sistem-sistem metafisika dan epistemologi serta perangkat dan institusi “Eurocentris” yang menopangnya. Hal ini bukanlah satu-satunya isyarat bagi datangnya angin perubahan tetapi juga menyebabkan munculnya pertanyaan dan revisi terhadap berbagai asumsi humanistik dan kajian ilmu sosial terhadap budaya lain. Perdebatan ini, di masa kontemporer, dimainkan dalam kerangka post-modernisme dan post-strukturalisme serta melintasi berbagai disiplin ilmu dalam program-program kajian budaya [*cultural studies*], yang hanya memiliki pengaruh kecil terhadap kajian keislaman.

Upaya isolasi ini menjelaskan secara tegas sikap pembealaan diri dari komunitas pakar keislaman [*Islamicists*] yang telah mapan dari berbagai kecaman, dan kebutuhan yang dirasakan oleh

kelompok sarjana yang lebih muda yang merasa tidak puas, untuk keluar dari batas-batas filologis sempit menuju kepada wacana yang jauh lebih terbuka, yang dalam kasus-kasus tertentu, kadangkala mereka menerima secara tidak kritis berbagai teori baru yang telah muncul.

Komunitas ahli keislaman benar-benar meluas dan lebih bervariasi dan topik yang dikajinya pun menjadi lebih kompleks, sehingga tidak memungkinkan lagi dijalankan dalam sebuah garis interpretasi tunggal. Perdebatan tentang “Orientalisme” semakin menambah ambivalensi dalam bidang ini. Secara reflektif, signifikansinya adalah munculnya kemampuan mengelaborasi kondisi problematik ini melalui wacana publik yang lebih luas dan dengan menempatkannya dalam debat akademik yang berkelanjutan, ke-timbang sekedar klaim-klaim dan kritiknya yang ditujukan kepada kesarjanaan Eropa.

Berbagai pernyataan dan pendapat Edward W. Said yang berkenaan dengan kondisi ideologis dan historis sangat diperlukan untuk membangun sebuah disiplin ilmu seperti studi Islam, dan telah menjadi isu-isu dari gambaran dan konstruksi disiplin ilmu tersebut guna menunjukkan bentuk dominasi dan otoritas Euro-sentris-nya. Pada saat pertentangan politik dan budaya yang mengedepankan identitas dan perbedaan di beberapa negara bagian dunia Muslim, usaha mengaitkan relasi kekuasaan dan pengetahuan serta berbagai argumentasinya yang menentang misrepresentasi hegemonik dunia Muslim oleh Barat telah menguntungkan para ahli retorika yang sedang dibakar oleh semangat anti-imperialis dan anti-Barat. Fokus sempit dan kontroversi yang diangkat tulisan ini membangkitkan respons yang beragam secara akademik serta sebagai upaya memberikan kesempatan untuk melibatkan diri dalam dialog dan pertukaran intelektual yang lebih luas.

Atas dasar pengalaman di kalangan dunia akademik dan sarjana Barat di atas, maka kondisi ini memberikan inspirasi bagi

---

mereka untuk mendirikan lembaga-lembaga kajian keislaman sebagai tempat mencurahkan pandangan dan hasil penelitian mereka sendiri bahkan mereka mengundang para pakar keislaman dari dunia Islam untuk mempresentasikan tentang Islam. Pusat kajian keislaman di Eropa dan Amerika Serikat mulai menunjukkan geliatnya setelah terjadi perbenturan budaya antara bangsa penjajah [kolonial] dan bangsa terjajah [*inlander*]. Berikut ini uraian singkat mengenai beberapa pusat kajian keagamaan yang telah diupayakan oleh berbagai kalangan sarjana Barat yang memiliki concern pada kajian keislaman.

### **1. Pusat Kajian Keislaman di Kanada (*The Development of Islamic Studies in Canada*)**

Pusat kajian keislaman di Canada dimulai dari McGill University dengan tokoh utamanya Wilfred Cantwell Smith. Gagasan utama dibukanya pusat kajian Islam di sini mengingat banyaknya konflik yang ditimbulkan oleh isu agama. Hal ini menggugah diri Smith untuk membuka pusat kajian ini agar para sarjana Barat tahu secara benar tentang Islam dan sekaligus untuk mengurangi adanya kesalahpahaman di antara mereka.

Kemudian pusat kajian ini berkembang menjadi sebuah departemen yang menjadi bagian dari McGill University. Bahkan untuk lebih memperbanyak hasil-hasil penelitian tentang Islam ini, departemen ini mengundang para peneliti, profesor atau guru-guru besar dari berbagai universitas. Profesor dari Jepang, Toshihiko Izutsu pernah mengajar di *The Development of Islamic Studies in Canada*. Dari Indonesia yang pernah menjadi tenaga pengajar di departemen ini adalah Prof. Dr. Nurcholish Madjid (alm), dan Prof. A. Syafi'i Ma'arif.

### **2. Pusat Kajian Keislaman di Temple University**

Kajian Islam menjadi sebuah kebutuhan di lembaga-lembaga perguruan tinggi di Amerika Serikat. Tampaknya, Prof. Mah-

moud Ayyoub adalah tokoh utama penggagas yang cukup intens untuk mewujudkan pusat kajian Islam di Temple University. Ia pernah merekomendasikan Alwi Shihab, mahasiswa Indonesia untuk belajar di universitas ini. Hingga selesai merampungkan studi, Alwi Shihab sempat mangkir di sana menjadi anggota peneliti Harvort Seminary sampai beberapa tahun. Kemudian ia kembali ke negerinya untuk berkiprah di bidang politik, ia juga sempat menjadi ketua umum Partai Kebangkitan Bangsa (PKB).

Melalui pusat kajian Islam ini, Prof. Mahmoud Ayyoub berusaha mempromosikan beasiswa bagi para calon mahasiswa yang akan memasuki program kajian Islam di Temple University. Guru besar ini melakukan kunjungan ke berbagai negara berpenduduk mayoritas Muslim, di antaranya adalah ia pernah berkunjung ke Indonesia.

### ***3. Pusat Kajian Keislaman di Leiden University***

Leiden University merupakan perguruan tinggi yang sangat intens memperjuangkan pusat kajian Islam menjadi bagian dari lembaga kajian di universitas ini. Memiliki koleksi perpustakaan kajian Islam yang sangat memadai. Bahkan terdapat manuskrip-manuskrip tentang Islam di beberapa negara yang di negara asalnya sudah tidak terurus bahkan hilang. Cukup banyak calon-calon dosen dari perguruan tinggi Islam Indonesia yang dikirim untuk melanjutkan studi di universitas ini.

Dari hasil kerja sama antara Leiden University dan Departemen Agama Republik Indonesia, *Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies* [INIS] telah melahirkan hasil-hasil penelitian tentang Islam di Nusantara cukup banyak. Bahkan telah banyak dikirim para dosen dari Belanda untuk mengajar di perguruan-perguruan tinggi di Indonesia. Di antara para dosen itu adalah Karel Stenbrink [1988-1991], Martin van Bruinessen [1991-1994], dan Johan Hendrik Moulemen [1994-1998].

#### ***4. Pusat kajian Keislaman di Chicago University***

Banyaknya kemunculan pusat kajian Islam di perguruan tinggi di Amerika Serikat telah mendorong Chicago University untuk membuka pusat kajian Islam menjadi bagian dari kiprahnya. Prof. Fazlur Rahman, guru besar asal Pakistan, sangat dikenal di universitas ini karena kefasihannya dalam menjelaskan tentang Islam. Telah banyak mahasiswa Indonesia yang telah mengenyam studi Islam di universitas ini. Di antaranya adalah Nurcholish Madjid [Pendiri Universitas Paramadina Mulya], Ahmad Syafi'i Ma'arif [mantan Ketua Umum Muhammadiyah pasca Amin Rais], dan Mulyadi Kertanegara [dosen Pascasarjana UIN Jakarta].

Karena terbukanya beasiswa untuk studi di Amerika Serikat ini, maka banyak para mahasiswa Indonesia yang telah lulus TOEFL dapat mengikuti studi di sana termasuk di Universitas Chicago. Kemudian dengan mengikuti langkah-langkah yang dilakukan oleh universitas Chicago ini berdirilah universitas-universitas lain di AS yang membuka program studi Islam, seperti University of California Los Angeles [UCLA].

#### ***5. Pusat Kajian Keislaman di Jerman***

Setelah studi klasik meluas di Eropa pada abad ke-16, studi ketimuran [*oriental studies*] ditengarai muncul pada abad ke-19, meskipun studi Islam tentang negara Arab mengalami kemunduran—paling tidak pada abad ke-6—bahkan lebih awal lagi. Studi Ketimuran mencakup kajian tentang bahasa, sejarah dan budaya dari Asia dan Afrika Utara. Kajian-kajian tersebut berdasarkan pada filologi dalam arti yang lebih luas, yaitu kajian-kajian terhadap budaya melalui studi terhadap sumber asalnya, khususnya dari teks-teks yang dianggap otoritatif. Studi Ketimuran dibangun berdasarkan pola masa lampau.

Alasan kenapa perluasan dalam Studi Ketimuran ini terjadi pada abad ke-19, sangatlah kompleks dan tidak dapat disam-

paikan secara detail pada pembahasan di sini. Menurut Waardenburg, ekspansi ekonomi dan politik ke Asia dan Afrika telah diiringi dengan tumbuhnya minat terhadap keberagaman dan budaya mereka. Studi Islam kemudian berkembang menjadi cabang ilmu yang berbeda dari Studi Ketimuran dalam paruh kedua abad ke-19. Pada saat itu, kajian tentang sastra dan bahasa Timur telah menjadi disiplin akademis yang berdiri sendiri di universitas-universitas Eropa. Hal itu terjadi selama beberapa waktu, sebelum Studi Islam menjadi bidang ilmu yang independen dalam keseluruhan dari Studi Ketimuran.<sup>4</sup>

Di Jerman, hingga hari ini, kajian-kajian terhadap bahasa, budaya dan agama merupakan inti dari studi Islam yang dipelajari, dan di universitas lebih dikenal sebagai “Seminar Orientalis” [*Orientalisches Seminar*]. Sebagaimana Studi Ketimuran pada umumnya, Studi Islam berdiri sendiri terlepas dari teologi (termasuk missiologi) dan tidak terpengaruh oleh polemik dan apologi. Sebagai sebuah disiplin ilmu, Studi Islam berada di bawah Fakultas Seni atau di bawah sub-bagiannya (jurusan-jurusan), misalnya, Studi Budaya [*Kulturwissenschaft*] sebagaimana yang ada di Swedia dan Belanda.<sup>5</sup>

Tokoh yang berpengaruh dalam kajian Islam pada generasi pertama di Jerman adalah Theodor Noldeke (1836-1930), Julius Wellhausen<sup>6</sup> (1844-1918) dan Ignaz Goldziher (1850-1921), yang masing-masing dikenal karena penelitian mereka tentang al-Qur’ân, tentang awal sejarah Islam, dan perkembangan internal agama dan budaya Islam. Pada generasi kedua muncul tulisan-

---

<sup>4</sup> Jaques Waardenburg, “Studi Islam di Jerman” dalam Azim Nanji (ed.), *Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arab Baru Kajian Islam di Barat*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hlm. 2-3.

<sup>5</sup> *Ibid*,

<sup>6</sup> Kurt Rudolph, *Wellhausen als Arabist*, (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Band 123, Heft 5), Berlin (Ost): Akademie-Verlag, 1983.

---

tulisan dari Helmut Ritter (1882-1971) mengenai teks-teks agama Islam dan karya-karya Carl Brockelmann (1868-1956) mengenai sejarah teks-teks Arab juga masih sangat bernilai. Selain itu, ada juga beberapa nama, termasuk Hans Heinrich Schaeder (1896-1957) yang telah mampu mengkaji Islam dalam kerangka yang lebih luas dari sejarah keagamaan orang-orang Timur Dekat dan sejarah dunia yang tidak lagi mengikuti pola kesarjanaan yang Euro-sentris.[]

## BAB IX

### PENGAJIAN KEISLAMAN *OUT-SIDER, IN-SIDER* DAN SCOPE KAJIAN ISLAM

---

---

#### A. Karakteristik *Islamic Studies*

Pengkajian Islam jika dilihat dari sisi para pengkajinya maka dapat dikategorikan dalam dua kelompok, yakni kelompok *Outsider* dan *Insider*. *Pertama*, kajian keislaman yang dilakukan oleh para pengkaji atau sarjana-sarjana Barat atau dari kalangan non-Muslim. Memang diakui kajian mereka adalah kajian Islam kritis dalam berbagai aspeknya sesuai dengan minat dan disiplin ilmu yang didalamnya. *Kedua*, kajian keislaman dalam pandangan para sarjana dari kalangan Muslim. Dalam tradisi lama, kajian keislaman dalam perspektif *insider* lebih bersifat transmisi. Karena mereka melakukan kajian dan penelitian lebih banyak mengulang dari apa saja yang telah disampaikan oleh gurunya.<sup>1</sup> Jika

---

<sup>1</sup> Bila dilihat dalam literatur Arab Islam klasik memiliki kecenderungan dalam penulisan berawal dari tulisan yang berupa redaksi asli dari penulis pertama yang disebut *matan*. Kemudian *matan* ini diberi-

dibandingkan dengan sarjana Barat, tulisan dari kalangan *insider*—menurut sebagian komentar—”kering akan analisis kritis” dalam penyajian pembahasannya.

Namun demikian, perlu diketahui bersama bahwa para pengkaji keislaman *insider* kontemporer telah bergeser dari tradisi lama tersebut, dan mereka lebih mengarahkan kajiannya pada tradisi kajian Islam kritis semisal yang dilakukan oleh Nashr Hâmid Abû Zayd (Mesir), Muhammad Syahrûr (Syria), Hassan Hanafi (Mesir), Muhammad Abed al-Jâbirî dan Prof. Abdullahi Ahmed An-Na'im (Sudan). Kecenderungan *insider*—pada awalnya—lebih bersifat dakwah, *syi'âr al-Islâm* atau tersebarinya ajaran-ajaran Islam dalam skope yang lebih luas. Paparan mereka lebih bersifat menjelaskan makna dalam ajaran Islam. Barangkali kondisi seperti ini dapat pula dilihat pada kajian Islam perspektif *insider* masa klasik.

Tahapan kajian *insider* yang lebih kritis muncul disebabkan oleh beberapa hal. Di masa modern ini, telah banyak sarjana-sarjana Muslim lulusan universitas-universitas Barat. Bahkan dalam tradisi Sy'ah terdapat tradisi filsafat yang berkembang terus-menerus sehingga para ilmuwan atau para sarjananya sangat 'kritis' dalam mengkaji Islam, seperti yang dilakukan Muhammad Bâqir al-Shadr. Dari hasil kajiannya, al-Shadr menemukan legitimasi negara/pemerintahan Islam dan proses institusionalisasi ulama di dalamnya pada surah kelima al-Qur'ân ayat 44.<sup>22</sup> Gagasan al-Shadr pertama kali dipublikasikan pada 1979, *Khilâfah al-Insân wa Syahâdah al-Anbiyâ* dan telah memberikan suatu pandangan yang cukup signifikan dalam

---

kan komentar atau diberi penjelasan yang biasa disebut *syarh*, namun demikian masih terdapat penulis lain yang berusaha menambah penjelasan dari *syarh* itu menjadi lebih luas yang biasa disebut dengan *hâsyiyah*. Tampaknya, komentar ini tidak akan berhenti sampai di sini bahkan lebih jauh lagi masih terdapat elaborasi yang melebihi *hâsyiyah* dan lazim disebut dengan *ta'liq* (komentar atas komentar).

<sup>22</sup> Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam: Kajian Komprehensif Pertama Atas Hidup dan Karya Muhammad Bâqir al-Shadr*, terj. Santi Indra Astuti, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 99.

---

gagasan-gagasan dan posisi-posisi cendekiawan Irak pada akhir kehidupannya, dan merupakan salah satu naskah paling canggih dalam literatur modern Islam menyangkut hubungan antara al-Qur'ân dan struktur sebuah pemerintahan Islam. Di samping alasan tersebut, ada juga tradisi yang sedang menjadi trend saat ini, yakni pertukaran pakar antara Barat dan Timur melalui program *visiting professor* dan *visiting doctor*.

Islam saat ini tidaklah lagi dipandang sebagai agama eksklusif namun sebaliknya, sebagai agama yang inklusif. Artinya, Islam sebagai sebuah ajaran, agama, doktrin dan sebuah keyakinan sangat terbuka untuk dikaji baik melalui penelitian maupun kajian-kajian akademik lainnya. Hal ini tampaknya menunjukkan suatu fakta bahwa Islam sebagai agama yang mengayomi seluruh umat manusia menjadi realitas yang terbuka dalam pembuktiannya. Diyakini bahwa penelitian yang objektif akan mewujudkan hasil-hasil penelitian yang objektif pula. Maka di kalangan sarjana Muslim sendiri, kini mulai ada kesadaran baru untuk menghindarkan prasangka terhadap para peneliti dari luar Islam sepanjang penelitiannya bersifat objektif.

Islam sebagai agama samawi, sepanjang sejarah telah ditelaah oleh dua kalangan di atas dengan berbagai perspektif maupun pendekatan yang mereka kuasai. Dalam perkembangannya, dari kalangan *insider*, para tokoh yang muncul adalah sarjana-sarjana dari kalangan Muslim yang memiliki pandangan kritis dalam mengkaji Islam. Mereka tidak sampai pada pengingkaran dogma-dogma agama secara absolut, namun mereka dalam mengkaji Islam lebih kritis jika dibandingkan dengan pandangan umum masyarakat Islam. Karena sikap kritisnya, *insider* ini sering menjadi komunitas yang terpinggirkan di kalangan awam umat Muslim. Bahkan tidak jarang di antara mereka mendapat perlakuan yang kurang mengenakan seperti pengusiran dari negerinya dan harus berpisah dengan isterinya secara paksa, seperti Nashr Hâmîd Abû

---

Zayd, sarjana ahli bidang sastra dari Mesir. Karena ia dianggap telah melampaui batas-batas keimanan (kaum Muslim pada umumnya) dan ia telah memasuki wilayah kekafiran. Demikian pandangan ‘*ulamâ*’ al-Azhar yang memiliki otoritas keagamaan di Mesir.

Untuk melihat lebih jauh dan mendudukkannya secara tepat dan proporsional terhadap kedua kelompok pengkajian Islam (*outsider* dan *insider*) tersebut di atas, di sini penulis akan memaparkan deskripsi keduanya berdasarkan informasi pustaka dan kenyataan yang ada.

### ***1. Islamic Studies dalam Perspektif Outsider***

Pengkajian keislaman dapat pula dilakukan oleh para ilmuwan dari luar kalangan Islam sendiri. Sarjana-sarjana Barat tampaknya amat tertarik dengan dinamika umat Muslim di dunia ini. Fenomena ini telah muncul sejak lama ketika sarjana Barat merasa perlu melakukan sikap pertahanan diri atas keyakinan yang diyakininya hingga sekarang mereka memandang perlu melakukan pengkajian Islam berdasarkan bagaimana Islam dipahami oleh umatnya. Pemahaman dan langkah penelitian dengan dasar bagaimana Islam dipahami oleh umatnya ini dikenal dengan pendekatan fenomenologi (sebagaimana telah diuraikan dalam bab VII buku ini). Mereka sadar bahwa selama ini banyak sarjana Barat telah melakukan pendekatan yang salah, karena mereka menggunakan paradigma dan teori mereka sendiri dalam mengkaji Islam sehingga pembahasannya menjadi bias, tidak lagi objektif berdasarkan realitas Islam yang dipahami dan diamalkan oleh umatnya. Misalnya, Marshall G.S. Hodgson mengkritik Clifford Geertz, yang dianggapnya ceroboh dalam mengkaji umat Islam. Hodgson memandang Geertz kurang memahami sejarah umat Islam secara baik sehingga penelitiannya terhadap umat Islam di Indonesia dan Marokko memiliki bias historis.<sup>3</sup>

---

Kajian keislaman dalam perspektif *outsider* sebenarnya pada mulanya berangkat dari semangat pemahaman kajian orientalis, yakni kajian tentang masalah-masalah ketimuran [*oriental*] yang termasuk di dalamnya masalah Islam. Mereka mengkaji bahasa, kesusasteraan, agama, filsafat, adat-istiadat, dan tradisi yang berkembang di dunia Timur. Di samping itu, terdapat fenomena yang menyeruak di hadapan para sarjana Barat bahwa Islam sebagai sebuah agama yang sangat cepat perkembangannya, bahkan secara kuantitas sudah mendekati jumlah komunitas Kristen di dunia ini.

Studi Islam yang dilakukan oleh kebanyakan sarjana-sarjana Barat yang non-Muslim itu kemudian disebut *Islamic Studies* dalam perspektif *outsider*. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, Islam bukan lagi sebagai otoritas mutlak bagi umat pemeluknya dalam pengkajiannya namun terbuka bagi kalangan mana saja untuk melakukan kajian Islam baik secara selintas maupun mendalam. Tetapi yang penting untuk diperhatikan dalam kajian keislaman ini adalah (1) bagaimana metodologi yang digunakan dalam pengkajiannya itu; apakah dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah atau tidak?, dan (2) perlu menerapkan sikap empati yang tulus dari para pengkajinya.

Beberapa dasawarsa terakhir ini, studi keislaman [*Islamic studies*] sudah diterima dengan mantap dalam dunia keilmuan di Barat sebagai satu spesialisasi disiplin keilmuan yang diakui. Gelar MA dan Ph.D diberikan banyak universitas untuk disiplin yang makin berkembang itu. Meskipun demikian, pendekatan yang dipergunakan sangat beragam sekali. Pada awalnya kajian keislaman merupakan bagian terpenting dari orientalisme, studi tentang

---

<sup>3</sup> Marshall G.S. Hodgson sangat kritis dan cermat dalam menggunakan istilah-istilah sejarah yang ada kaitannya dengan Islam dan umatnya. Hal ini dapat dilihat dari bukunya, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Masa Klasik Islam*, terj. Mulyadhi Kertanegara yang diterbitkan oleh Paramadina, Jakarta, 1999.

---

Timur dengan pendekatan pokok filologis dan sejarah. Hal ini kemudian mengakibatkan metodologi yang berkembang dalam disiplin filologi dan sejarah banyak dan terus berperan dalam kajian keislaman hingga saat ini. Pendekatan dan metodologi ini sering menitik-beratkan pada penelitian naskah dan evidensi historis hingga kemudian produk yang dihasilkannya sering merupakan suatu konstruksi ideal dan representasi komunitas lapisan atas yang tidak menggambarkan kondisi masyarakat secara umum dan riil.<sup>4</sup>

Kajian keislaman dalam perspektif *outsider* ini telah melahirkan beberapa hasil penelitian. Beberapa buku pengenalan umum tentang Islam sebagai agama dan peradaban oleh penulis tunggal menunjukkan pentingnya pendekatan multi-disipliner, meskipun pencarian suatu karya yang ideal dalam kapasitas ini masih terus berlangsung dan tujuannya mungkin akan terus bergema. Di antara buku pengantar umum sedemikian, barangkali tulisan Frederick M. Denny, *An Introduction to Islam* (1985) dan Richard Martin, *Islam: A Cultural Perspective* (1982) termasuk yang informatif dan banyak dipergunakan bagi pemula. Buku yang menilik umat Islam dari aspek sosial-historisnya tulisan Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (1988) merupakan buku pengantar yang terbaik sejauh ini dan paling komprehensif termasuk satu bab khusus tentang masyarakat Muslim Asia Tenggara dan Indonesia, suatu aspek penting kajian keislaman yang sering diabaikan oleh penulis-penulis lain. Buku yang telah menjadi bacaan wajib bagi mahasiswa *Islamic Studies* dan Sejarah (Islam dan Arab) di banyak universitas di Amerika Serikat adalah buku Hourani yang sering dipakai sebagai pengantar sejarah Islam, meskipun terfokus pada bangsa Arab, *A History of The Arab Peoples* (1991).

Di samping itu, karya klasik Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (1961) merupakan tulisan yang mendobrak pende-

---

<sup>4</sup> Nur A. Fadhil Lubis, *Beberapa Trend Baru dalam Kajian Keislaman di Amerika Serikat: Suatu Survey Kepustakaan*, (makalah: 1994), hlm. 3.

katan lama terhadap sejarah dan umat Islam masih terus dipergunakan. Hasil penelitian ini terdiri dari tiga jilid sesuai pembagian sejarah Islam: periode klasik, periode pertengahan dan zaman modern. Di samping tebalnya buku ini, gaya bahasanya yang khas dan berbelit-belit sering membuat banyak mahasiswa, termasuk orang Amerika sendiri, mengalami kesulitan dalam memahaminya, hingga sering dianggap sebagai bacaan lanjutan bagi yang ingin mendalami subjek keislaman. Sedangkan bagi mereka yang ingin meneliti lebih lanjut tentang aspek tertentu tentang sejarah Islam dan umatnya, hasil penelitian R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (edisi revisi, 1991) merupakan buku panduan dan pegangan yang sangat berguna sekali.

## 2. *Islamic Studies dalam Perspektif Insider*

Islam sebagai objek kajian senantiasa menarik seiring dengan berkembangnya pendekatan, disiplin ilmu, dan metodologi. Sehingga tidaklah akan berhenti pengkajian Islam dilakukan oleh para ilmuwan baik dari kalangan sarjana Muslim sendiri maupun sarjana Barat. Ketertarikan para peneliti tampaknya lebih merupakan di samping kedinamisan Islam dan masyarakatnya, juga karena banyaknya tantangan yang dihadapi Umat Muslim dalam mengaktualisasikan ajaran-ajarannya. Kajian dari kalangan *insider* lebih karena ingin memberikan respons Islam atas tantangan kontemporer.

Pengkajian Islam dalam perspektif *insider* (pengkaji dari kalangan Muslim sendiri) kini mulai menunjukkan kecenderungan yang cukup kritis. Dari segi ajaran, buku Fazlur Rahman, *Islam* (edisi kedua 1979) yang sudah mengalami banyak cetak ulang, merupakan buku pengantar wajib untuk mata kuliah *Islamic Studies* di universitas di Eropa dan Amerika. Kajian kritis tentang Islam telah dilakukan oleh Nashr Hâmid Abû Zayd dalam bukunya, *Naqd al-Khithâb al-Dîni* (1994) merupakan buku yang mengkaji tentang

wacana agama dengan perspektif wacana Islam kritis. Buku ini menjelaskan bahwa pertentangan dalam wacana agama yang terjadi sekarang ini bukanlah sekadar pertentangan di seputar teks-teks agama ataupun interpretasi terhadapnya, melainkan pertentangan menyeluruh yang meliputi semua aspek kesejarahan, sosial, politik, dan ekonomi; pertentangan yang melibatkan kekuatan-kekuatan takhayul dan mitos atas nama agama dan juga pemahaman secara *letterlijk* terhadap teks-teks agama.

Muhammad Abed al-Jabiri bukanlah nama yang asing lagi di kalangan intelektual Islam. Ia sering disejajarkan dengan Hassan Hanafi, Nashr Hâmid Abû Zaid, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Ali Harb, Fatima Mernissi atau pun Muhammad Arkoun. Al-Jâbirî telah mengkaji tentang teologi dalam Islam dalam bukunya, *al-Kasyfu 'an Manâbij al-Adillat fî Aqâ'id al-Millat: Aw Naqd 'Ilm al-Kalâm Dhiddan al-Tarsim al-Ideologi Li al-Aqâ'id wa Difâ'an 'an al-'Ilm wa Hurrîyah al-Ikhtiyâr fî al-Fikrî wa al-Fi'li* (1998). Dalam buku ini, al-Jâbirî ingin menyatakan bahwa tak ada yang absah mengklaim dirinya sebagai teologi Islam yang final, karena segala yang telah lalu, tradisi ataupun dogma, harus dirasionalisasikan kembali dalam konteks kekinian. Itulah satu-satunya jalan menuju kejayaan teologi Islam yang betul-betul *rahmatan lil âlamîn*.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Melalui buku ini, al-Jabiri kembali hadir dengan mengusung kritik filsafat terhadap rezim ilmu kalam dan teologi. Tampak jelas, bagi al-Jabiri, bahwa dominasi epistemologi kalam yang dikenal dan yang diwariskan secara turun-temurun dalam nuansa taklid (stagnan) bukan hanya menyumbangkan kemampuan bagi cakrawala baru teologi Islam, melainkan sekaligus turut mengukuhkan kebodohan, ketakziman dan selanjutnya kevakuman interreligius yang secara esensial sangat merugikan umat Islam sendiri. Dengan demikian, sebagai “pemberontak” bagi tradisi agamanya sendiri, al-Jabiri menggulirkan tantangan yang sangat tegas bagi rezimentasi teologi tersebut, dengan memangkas habis segala bentuk penyekatan yang kadung dikonfigurasi secara permanen sebagai ‘teologi Islam’. Bagi al-Jabiri, apa-apa yang telah dibakukan sebagai ‘doktrin’ Asy’ariyah, Muktazilah, Mâtûridiyah bahkan Sunnî dan Syi’ie harus dibedah kembali dalam pemahaman yang betul-betul kritis dan dinamis, se-

Buku Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan, Meluruskan Kesalahpahaman* (2004) merupakan satu buku yang banyak mendapat pujian dari berbagai kalangan. Seperti komentar KH. A. Sahal Mahfudz, “Selama ini, dunia Barat selalu mengidentikkan Islam dengan terorisme, radikalisme, dan dianggap jauh dari humanisme. Hal itu terjadi karena minimnya pemahaman mereka akan Islam dan itu sangat dirasakan oleh Pak Alwi selama berinteraksi dengan para mahasiswa di Amerika. Saya merasa buku ini akan memberikan pencerahan yang dapat mengenalkan Islam secara benar sebagai agama yang *rahmatan lil ‘ālamîn*”. Komentar dari kalangan non-Muslim, misalnya Jakob Oetama, “Banyak konflik meruncing dan dipicu oleh salah persepsi dan kurangnya komunikasi. Hal yang sama pula terjadi dalam cara penghayatan keagamaan yang picik, padahal panggilan kesucian agama antara lain justru mengajak kita untuk mengatasi kepicikan itu, untuk menyelami keagungan Sang Khâliq, yang terpapar dalam ciptaannya. Karena itu, Jakob Oetama menyambut gembira buku Pak Alwi Shihab ini. Inilah contoh, bagaimana lewat dialog, kita lebih menjadi dewasa, bahkan dalam perkara yang menyangkut kepercayaan terdalam kita, sehingga kita bisa berkoeksistensi secara damai dengan saling memberi kontribusi positif”.<sup>6</sup>

Tulisan Bassam Tibi (et.al.), *Islamic Political Ethic: Civil Society, Pluralism, and Ethics*, yang diterjemahkan oleh Syafiq Hasyim dkk menjadi *Etika Politik Islam: Civil Society, Pluralisme, dan Konflik* (2005). Buku ini memang ditulis oleh sepuluh ilmuwan. Para pengarang mengkaji etika politik Islam tentang *civil society*, batas wilayah, pluralisme, perang dan damai. Mereka membahas pertanyaan-per-

---

suai dengan realitas global-kontemporer. Ini berarti, sebagai konsekuensi logisnya, semua bentuk doktrin yang dianggap ‘final, mutlak dan absolut’ dalam tradisi kalam itu harus diinterpretasi ulang secara rasional dalam semangat kontekstual, plural dan liberal.

<sup>6</sup> Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan, Meluruskan Kesalahpahaman*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

tanyaan tentang keragaman, yang mendiskusikan antara lain kebijakan rezim-rezim Islamis terhadap wanita dan minoritas agama. Bab-bab tentang perang dan damai membahas isu-isu penting dan hangat seperti etika Islam tentang jihad, yang mengkaji baik kondisi-kondisi yang sah untuk mendeklarasikan perang dan cara perang yang layak.

Dalam pembahasan mereka, para penulis buku ini menganalisis karya-karya penulis klasik dan sejumlah reinterpretasi modern. Tetapi di luar analisis pemikir kontemporer dan klasik ini, tulisan-tulisan dalam buku ini juga menggunakan dua sumber dasar etika Islam—al-Qur’ân dan Hadîs—untuk mendapatkan pencerahan segar tentang bagaimana Islam dan orang-orang memberikan sumbangan pada masyarakat di abad ke-21 ini.

Para penulis buku ini—di samping Basam Tibi—adalah Dale F. Eickelman, Sohail H. Hashmi, Farhad Kazemi, John Kelsey, Muhammad Khalid Masud, Sulayman Nyang, dan M. Raquibuz Zaman. Memang para penulis ini tidak semuanya muslim. Hal ini menunjukkan adanya kepentingan bahwa pembahasan Islam harus lebih holistik dan komprehensif, mengingat Islam sebagai panduan hidup manusia layak untuk dikaji oleh berbagai elemen dunia yang berminat terhadap Islam.

Jack Miles dalam Kata Pengantar buku Bassam Tibi tersebut, “Teologi dan Diplomasi”, menghimbau, “Menteri Luar Negeri negara-negara Barat mungkin harus sedikit belajar masalah teologi jika perbenturan yang menakutkan antara unsur-unsur yang berbeda di Barat dan di dunia Islam ingin diselesaikan dan menghasilkan dialog dan hidup berdampingan secara damai, untuk tidak terlalu jauh mengatakan kolaborasi yang berguna.... Karena itu, tidak ada usaha akademis yang sia-sia dari para penulis dalam buku di tangan Anda ini. Kegunaan praktis jangka panjang dari karya mereka ini bukanlah sesuatu yang dilebih-lebihkan.”<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Bassam Tibi (et.al.), *Etika Politik Islam: Civil Society, Pluralisme, dan Konflik*, terj. Syafiq Hasyim dkk, Jakarta: ICIP, 2005, hlm. xi.

### 3. *Contoh Hasil Penelitian Islamic Studies Perspektif Insider dan Outsider*

Salah satu aspek kajian yang semakin menjadi trend dasawarsa terakhir ini adalah studi tentang wanita dalam Islam yang di kalangan dunia keilmuan Muslim sendiri sepertinya diabaikan. Perkembangan ini merupakan rembesan dari gerakan feminisme dan studi gender yang berkembang pesat di Barat sejak akhir abad ke-19. Sejumlah konferensi, seminar dan mata kuliah khusus serta proyek penelitian ditujukan untuk membahas topik yang menarik ini. Bersamaan dengan itu, publikasi tentang wanita dalam Islam terus bertambah dengan pesat. Sesuai dengan trend bidang lain yang sudah dikemukakan di atas, hasil-hasil penelitian mengenai topik ini juga kebanyakan merupakan hasil kerjasama beberapa peneliti atau pengkaji. Hal ini tidak saja melibatkan peneliti-peneliti Barat tetapi juga peneliti-peneliti dari kalangan sarjana Muslim.

Dua penelitian yang telah terbukukan dan terkesan membahas masalah ini secara komprehensif serta menjadi peneliti tunggal adalah *Women in Islam* (1982) tulisan Azizah al-Hibri, dan *Muslim Women* (1984) oleh Freda Hussain. Hasil tulisan Wiebke Walther, *Women in Islam* (1981) merupakan buku ulasan pendahuluan tentang berbagai aspek kewanitaan dalam Islam. Di samping itu, penulis-penulis wanita lainnya semisal Leila Ahmed yang menulis *Women and Gender in Islam: Historical Roots of A Modern Debate* (1992) merupakan buku yang menarik dan menginformasikan perdebatan masalah ini sejak dahulu hingga masa kini. Fatima Mernissi membahas sudut pandangan wanita tentang hak-hak azasi wanita dalam Islam dalam bukunya *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1991).

Beberapa buku lain berusaha mengkhhususkan objek kajiannya dengan membatasi diri pada tema wanita di komunitas Muslim tertentu. Iran dalam hal ini mendapat perhatian yang terbesar. Buku Azar Tabari dan Nahid Yegannah, *In the Shadow of Is-*

*lam: The Women's Movement in Iran*, merupakan berbagai harapan dan aktivitas kaum wanita Iran menjelang, semasa dan setelah revolusi yang menunjukkan kompleksitas permasalahan yang timbul dan seringkali wanita kurang mendapat porsi dan suara bahkan dalam menentukan kehidupannya sendiri sekalipun. Juga buku Gulty Nashat, *Woman and Revolution in Iran* (1983) dan Farah Azari, *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam* (1983) juga membahas topik yang sama. Sayangnya semua buku ini ditulis oleh penulis wanita Iran beraliran feminist modernist, dan belum muncul, setidaknya dalam bahasa Barat, yang mewakili penulis wanita dari pihak “mainstream”.

Beberapa buku lain dalam kelompok ini memakai pendekatan lain, seperti tulisan Alifa Rifaat, *Distant View of a Minaret* (1983) yang melalui serangkaian biografi semi-fiksi melukiskan bagaimana seorang wanita hidup dalam masyarakat Muslim tradisional Mesir. Juga patut disebutkan satu upaya seperti yang dilakukan oleh Madelain Farah, *Marriage and Sexuality in Islam* (1984) yang membahas satu bab dari kitab al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* yang berkenaan dengan wanita dan seksualitas dalam Islam. Para penulis Muslim yang pria pun banyak yang ikut memperbincangkan masalah ini dan biasanya mempertahankan penafsiran ajaran Islam versi “male oriented”, contohnya Afzalur Rahman, *Role of Muslim Women in Society* (1986). Sedangkan Sachiko Murata<sup>8</sup> telah melakukan suatu kajian komparatif yang menarik dalam bukunya, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought* (1991).<sup>9</sup> Murata yakin bahwa kesatuan pemikiran Islam dapat dite-

<sup>8</sup> Sachiko Murata adalah Profesor Studi-studi agama pada Department of Comparative Studies di State University of New York at Stony Brook, Amerika Serikat. Mendapat gelar Ph.D di bidang Hukum Islam dari Fakultas Teologi Universitas Teheran, Iran.

<sup>9</sup> Tulisan Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought* (1991) kini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah diterbitkan oleh Mizan dan penerbitan pertama 1995.

mukan pada pemahaman tentang jenis-jenis hubungan yang ada dalam realitas. Dia memberi perhatian khusus pada pandangan berbagai tokoh yang dikenal sebagai kelompok “sufi” dan “filosof”, karena pendekatan mereka terhadap topik-topik ini memiliki keluwesan dan kehalusan yang tidak ditemukan dalam kelompok pemikir lain. Dalam tulisannya ini, kita dapat menemukan ratusan kutipan dari karya klasik pemikir Muslim penting seperti Ikhwân al-Shafâ, Ibn Sînâ, dan Ibn ‘Arabî.

## **B. Scope Kajian Islam**

### **1. Aspek Esoterik dalam Islamic Studies**

Ketertarikan para sarjana Barat terhadap kajian Islam, salah satu di antaranya, adalah adanya nilai-nilai ajaran dan perilakunya yang lebih bersifat *inner*—nilai terdalam yang termasuk dalam wilayah supra rasional atau supra natural. Ide dan praktek nilai-nilai ajaran Islam ini dalam kajian keislaman masuk dalam *scope* mistisisme dalam Islam, atau yang biasa disebut sufisme atau tasawuf.

Sarjana Barat periode awal yang memiliki konsentrasi pada aspek esoteris Islam adalah A.J. Arberry. Pada 1956, Arberry pernah melakukan penelitian tentang sastra klasik Persia. Menurutnya, “sastra Persia klasik sebagai sebuah rimba yang harus diberi tanda dan dikaji”.<sup>10</sup> Sekitar 250 tahun sejarah keilmuan orientalis sebelum dia, mendukung dia sebagai saksi, baik untuk upaya-upaya pendahulunya dalam menetapkan tanda-tanda utama maupun kurangnya pengakuan yang sejati dan akrab terhadap para guru sastra Persia oleh murid-muridnya. Sekarang di penghujung abad 20, meskipun dalam beberapa dekade belakangan, sastra Persia, terutama dari Periode Pertengahan akhir—dari abad 13 hingga 15—masih menjadi teka-teki baik bagi mereka yang umumnya akrab

---

<sup>10</sup> Seyyed Hossein Nasr, William C. Chittick, dan Leonard Lewisohn (ed.), *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500)*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003, hlm. 19.

---

dengan kesusastraan dunia dalam bentuk terjemahan maupun, sering kali, para sarjana yang begitu sibuk dalam kajiannya.

Perhatian utama terhadap kajian Islam yang fokus pada aspek esoterik, dilakukan pula oleh Sachiko Murata (1992), sarjana Jepang alumni Universitas Teheran-Iran ini, melakukan penelitian tentang relasi gender dengan kajian lebih ditekankan pada aspek metafisisme dalam Islam. Hasil penelitiannya dibukukan dengan diberi judul *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought* (1992), diterbitkan oleh State University of New York Press. Dalam pemikirannya bahwa “Kualitas-kualitas yang berkaitan dengan ketakberbandingan dan keserupaan, atau kemurkaan dan rahmat, seringkali didiskusikan sebagai kebalikan atau pertentangan polar. Hubungan Allah dengan kosmos dideskripsikan dalam dua cara yang kelihatannya saling bertentangan.”<sup>11</sup>

Murata menganggap mudah untuk melihat kemurkaan sebagai lawan dari rahmat, dan sekilas keduanya tampak mempunyai sedikit kesamaan. Namun, kedua sifat itu mengacu pada satu Esensi tunggal. Keduanya menunjuk pada realitas yang sama. Karena itu, pada analisis terakhir, keduanya identik. Murata menunjukkan fakta analisis dari tradisi Islam. Ibn ‘Arabi sangat jelas dalam mengemukakan fakta bahwa nama-nama Ilahi menunjukkan dua realitas dasar: kualitas spesifik dalam hubungannya dengan segala sesuatu yang ada di dunia ini, dan suatu realitas agung yang tidak berbeda dari realitas lainnya.<sup>12</sup> Umpamanya saja, nama Maha Pemurka menunjukkan kemarahan Allah berkenaan dengan segenap ciptaan tertentu, kemarahan yang jelas-jelas harus dibedakan dari rahmat, karena kemurkaan memanifestasikan dirinya dalam ber-

---

<sup>11</sup> Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, New York: State University of New York Press, 1992, hlm. 121.

<sup>12</sup> Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makkyah III*, Kairo, al-Hai’at al-Mishriyah al-‘Ammat li al-Kitāb, 1911, hlm. 171; bandingkan Sachiko, *op.cit.*, hlm. 121.

bagai realitas semisal neraka, sementara rahmat termanifestasikan dalam berbagai realitas surga. Pada saat yang sama, nama Maha Pemurka juga menunjukkan Allah itu sendiri, Esensi yang berada di luar seluruh nama dan mencakup semua nama, sebab “Tidak ada yang murka kecuali Allah.” Karena itu, menurut Professor Studi-studi Agama ini, tidak berbeda dari segenap nama lainnya.<sup>13</sup>

Untuk memberikan gambaran lebih luas, penulis cantumkan beberapa hasil penelitian sarjana Barat berkaitan dengan Sufisme. A.J. Arberry menulis *The Doctrine of the Sufism*; dan *The Poem of the Way: Translated into English Verse from the Arabic of Ibn al-Fāridh*, London: Emery Walker, 1952. Dalam buku ini, Arberry berusaha memberikan elaborasi tentang konsep-konsep dasar dalam Sufisme, yang sesungguhnya ia memberikan penjelasan atas doktrin-doktrin yang ditulis oleh al-Kalābadzī dalam bahasa Arab.

Kemudian, Henry Corbin juga menulis *Creative Imagination in the Shūfism of Ibn ‘Arabī*, Princeton: Princeton University Press, 1969. R.A. Nicholson, *The Kasyf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, London: Luzac, 1911. Baik karya Corbin maupun Nicholson merupakan karya-karya yang lebih memfokuskan perhatiannya pada ajaran-ajaran mistisisme dalam tradisi Persia. Ibn ‘Arabī sebagai tokoh sentral sufi falsafi Persia sangat memiliki pengaruh yang sangat signifikan bagi perkembangan pemikiran Islam. Pemikiran-pemikiran Ibn ‘Arabī dalam beberapa segi mampu membangkitkan kreativitas imajinasi yang potensial bagi pengembangan nilai-nilai spiritual. Gagasan besar ini memberikan inspirasi bagi pemikir-pemikir belakangan untuk kreatif dan produktif dalam berkarya mengingat Allah merupakan sumber inspirasi Agung yang dapat dikaji dari nama-nama Allah sendiri [*asmā’ al-husnā*].

W.C. Chittick dan P.L. Wilson dalam tulisannya, *Fakhrud-din ‘Iraqī: Divine Flashes*, New York: Paulist Press, 1982; dan Toshi-

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

hiko Izatsu, *Sufism and Taoism*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988. Pemikiran dan amaliah Fakhruddin yang imajinatif memberikan inspirasi kuat bagi para muridnya untuk bangkit untuk berbuat yang maslahat bagi kehidupan manusia. Gagasan Fakhruddin yang futuristik ini membuat ketertarikan Chittick dan Wilson mengungkap nilai-nilai spiritual yang lebih dalam dari ajaran Islam yang diungkap oleh Sufi Persia ini.

## 2. *Aspek Eksoterik dalam Islamic Studies*

Penglihatan sarjana Barat atas ajaran Islam dan membandingkannya dengan praktik-praktik umat Islam membuat penilaian sarjana ini memiliki pandangan negatif atas Islam. Sejatinya kajian model ini lebih mengedepankan nilai-nilai permukaan dari ajaran Islam. Penilaian ini menunjuk pada ajaran Islam pada tataran permukaan yang lebih mudah dilihat, seperti aspek ritual yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam yang tertuang dalam Rukun Islam.

Pembahasan Islam pada tataran eksoterik dapat mudah dilihat pada kajian mengenai hukum Islam yang tertuang dalam kajian keislaman klasik, *Fiqh*. Keberadaan hukum Islam pada abad pertama hijriah dan peranan Nabi Muhammad sebagai pembentuk hukum Islam banyak dipertanyakan oleh para sarjana Barat, terutama para ahli dalam bidang hukum Islam, seperti Chistian Snouck Hurgronje,<sup>14</sup> Ignaz Goldziher<sup>15</sup> dan Joseph Schacht.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> C. Snouck Hurgronje dikenal sebagai pendiri kajian-kajian hukum Islam di Barat. Untuk beberapa karyanya dapat dilihat pada, *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, diedit oleh G.H. Bousquet dan Joseph Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1957).

<sup>15</sup> Karya Ignaz Goldziher yang terkenal tentang kajian “On the Development of the Hadits” di dalam *Muslim Studies*, II (1971) yang dipublikasikan pertama kali pada tahun 1890, memberikan inspirasi pada cara pendekatan yang dilakukan oleh Schacht terhadap orisinalitas hukum Islam.

<sup>16</sup> Di dalam bukunya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* dan *An Introduction to Islamic Law*, Schacht mengangkat isu apakah hukum

Bertumpu pada ide-ide dan konsep pendahulunya, Joseph Schacht mengartikulasikan isu tersebut dengan menyatakan bahwa hukum Islam belum ada pada abad pertama hijrah. Dia beralasan bahwa Nabi Muhammad hampir tidak punya alasan untuk mengubah hukum-hukum adat yang telah ada pada masa itu, karena tugas utamanya adalah untuk mengajari manusia agar berlaku baik serta melarang mereka dari berbuat dosa supaya kelak dapat melewati perhitungan di akhirat yang pada gilirannya akan mengantarkan mereka ke surga. Schacht juga meneliti keaslian hadis-hadis Nabi yang mengantarkannya pada kesimpulan bahwa hadis-hadis itu baru mulai muncul pada akhir abad pertama atau permulaan abad kedua hijrah. Berdasarkan kedua hal tersebut, Schacht menyimpulkan bahwa fondasi hukum Islam sebenarnya bukan diletakkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya, melainkan oleh para hakim Islam yang diangkat oleh para gubernur pada masa Dinasti Umayyah. Para hakim (*fuqahá'*) tersebutlah yang kemudian mentransformasikan praktek-praktek administrasi yang populer pada masa itu ke dalam hukum Islam.<sup>17</sup>

Dalam artikel "Forein Elements in Ancient Islamic Law" dalam *the Journal of Comparative Legislation and International Law* (1950: 9-17), Joseph Schacht menyatakan bahwa setidaknya ada empat buah sistem hukum yang mempengaruhi hukum Muhammad dan yurisprudensinya, yakni hukum Sassanian Persia, hukum Bizantium Romawi (termasuk hukum Provinsi Romawi), hukum *canon Eastern Churches* dan hukum Talmud. Walaupun menurutnya,

---

Islam sudah ada atau belum ada pada masa abad pertama hijrah. Lebih lanjut lihat review tentang *Origins*-nya: J.N.D. Anderson, *Die Welt des Islams* 2 (1952): 137; J. Robson, *The Muslim World* 42 (1952): 61-63; W.M. watt, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1952): 91; A. Jeffrey, *Middle East Journal* 5 (1951): 329-394; H. Ritter, *Oriens* 4 (1951): 308-312; H.A.R. Gibb, *Journal of Comparative Legislation and International Law* (1951): 114-116; Alfred Guillaume, *Bulletin of the School of Orientaly Review* 69 (1953): 395-399.

<sup>17</sup> Schacht, *Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon, 1964, hlm. 23-27.

---

harus disadari bahwa elemen-elemen tersebut telah diserap dan diislamkan secara sempurna.

Schacht mencatat, meskipun hukum Sassanian Persia relatif kecil dan masih dalam taraf hipotesis, begitu juga dengan pengaruh dari hukum *Eastern Churches*, namun pengaruh hukum Talmud sangat mudah dikenali. Hal yang sama dapat dikatakan terhadap hubungan antara hukum Romawi dan hukum Islam. Kelihatannya, Schacht memberikan dukungan pada ide Ignaz Goldziher yang berpendapat bahwa paralel antara hukum Romawi dan hukum Islam terjadi pada lapangan konsep-konsep dan prinsip-prinsip hukum dan melebar pada ide-ide dasar dari ilmu-ilmu hukum.

Dengan dukungan terhadap pendapat itu, Schacht berada pada posisi yang bertentangan dengan Nallino yang berpendapat bahwa setiap pernyataan adanya pengaruh yang penting dari hukum Romawi terhadap hukum Islam awal adalah sebuah ke-mustahilan dan karena itu sebenarnya pengaruhnya itu tidak ada. Menurut Nallino, setidaknya garis-garis besar hukum privat Islam pasti sudah dikenal di kalangan penduduk Hijaz jauh sebelum Muhammad datang. Tambahan lagi, menurutnya hukum Romawi tidak bisa diterapkan (*applicable*) terhadap keberagaman suku Ismail.

Dalam mendebat ide Nallino tersebut, Joseph Schacht memberikan tekanan pada pendapatnya bahwa ilmu hukum Muhammad dimulai di Irak sekitar tahun ke-100 H. Madinahlah yang bergantung pada Irak bukan sebaliknya. Irak sendiri sangat tenggelam di dalam semangat peradaban *Hellenistic* dan pada saat yang sama juga menjadi sentral pengajaran hukum talmud. Lebih lanjut, Schacht mengatakan, logika Yunani juga mempengaruhi ilmu hukum Islam (*Ushûl al-Fiqh*). Dia mengutip prinsip *istishbâb*, yakni asumsi dasar bahwa sekali status hukum ditetapkan akan terus berjalan sampai yang berlawanan ditetapkan.

Untuk membuktikan argumen lebih lanjut, Schacht memberikan beberapa contoh. Ia mengklaim bahwa idea “ijmâ’ di dalam ilmu hukum Islam (*Ushûl al-Fiqh*) sejalan dengan *the opinio prudentum* dari hukum Romawi, contoh lain adalah *maxim* (aksioma) hukum *al-walad li al-firâsy*. Maxim hadis ini mempunyai paralel dengan *maxim* hukum Romawi *pater est quem nuptiae demonstrant*. Dia juga mengklaim bahwa *rahn* dijemakan ke dalam institusi *pignus* yang ditemukan oleh kaum Muslimin di provinsi-provinsi Byzantium yang ditaklukkan, dan belakangan para faqîh mensahkannya sebagai elemen yang sejajar pada pemberian definisi *rahn*.

Setelah memaparkan argumen-argumennya, Schacht menyimpulkan konsep-konsep dan prinsip-prinsip, termasuk ide-ide dasar ilmu hukum menyusup ke dalam hukum Muhammad dari unsur-unsur luar, terutama dari hukum Romawi. Apakah pengaruh tersebut banyak atau sedikit itu bukanlah pertanyaan yang relevan, yang penting menurutnya pengaruh itu ada.

Bagaimana pun, S.V. Fitzgerald mendapat konklusi yang berbeda dari Schacht. Ia menyatakan, tidak satu pun referensi dalam buku hukum Islam ada disebutkan tentang otoritas hukum Romawi. Fitzgerald mengeritik ide bahwa *ushûl fiqh* lahir pada abad ke dua hijrah dengan menyatakan bahwa hukum Muhammad tentang warisan mempunyai dasar pada Zaid bin Sabit, Abû Mûsâ, Ibn Mas’ûd, ‘Umar dan ‘Alî. Ini untuk membuktikan bahwa tiga puluh tahun setelah Nabi wafat, *ushûl fiqh* telah diperkenalkan di Madinah. Lebih lanjut, ia mengklaim bahwa pembagian antara *faqîh*, *Qâdhî*, dan ahli teologi, dengan Amir Panglima perang telah ada sejak awal Islam.

Fitzgerald juga memaparkan tiga pertimbangan yang umum untuk lebih memperkuat argumennya. *Pertama*, dari bukti bahasa ia mengklaim bahwa bahasa Arab tidak diragukan sangat sedikit dalam meminjam bahasa lain. Konsekuensinya, dalam kamus hukum Islam yang terkenal luas itu tidak ada satu kata pinja-

---

man dari Latin maupun Yunani, kecuali *qanûn* yang lebih berarti regulasi administrasi ketimbang hukum. Konsideran yang *kedua* bahwa hukum dalam *Romawi Law Document* adalah bukti utama, sedangkan hukum Islam menganggap bahwa bukti-bukti tulisan lebih rendah dari bukti ucapan. Hal ini bertentangan dengan ide adanya pinjaman dari luar tersebut. Konsideran *ketiga* adalah di dalam literatur hukum Islam tidak ada disebutkan unsur-unsur luar. Hukum Islam adalah hukum Tuhan, satu-satunya pemberi hukum, tidak ada Pangeran yang mempunyai kekuatan legislasi. Akhirnya, Fitzgerald menyimpulkan, tidak ada konspirasi dan tidak ada pula alasan apa pun untuk meragukan sumber hukum Islam dari apa yang telah dituliskan dan menjadi karya para penulis Muslim.[]

## DAFTAR PUSTAKA

### Sumber Utama :

- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Rajawali, 2002.
- Abul A'la al-Mawdudi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, cet. VII, Bandung: Mizan, 1998.
- Affandi Mochtar, *Membedah Diskursus Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalimah, 2001.
- Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, Bandung: Pena Merah, 2004.
- A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig, 1902.
- Ahmad Amin, *Dbuha al-Islâm*, II, Mesir: Mushthafâ al-Halabî, 1964.
- Ahmad von Denfer, *Indonesia: Government Decrees on Mission and Subsequent Developments*, Leicester, U.K.: The Islamic Foundation, 1979.

- 
- Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, diterjemahkan M. Sirozi, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*, Bandung: Mizan, 1993.
- Albert Hourani, *Europe and the Middle East*, edisi cetak ulang, (London: The Macmillan Press, 1990).
- \_\_\_\_\_, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Allan Bullock (ed.), *The Harper Dictionary of Modern Thought*, New York: Cambridge, 1988.
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Membendung Arus Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998
- \_\_\_\_\_, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tuduhan, Meluruskan Kesalahpahaman*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Amin Abdullah, *Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 19
- Azim Nanji (ed.), *Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.
- Bassam Tibi (et.al.), *Etika Politik Islam: Civil Society, Pluralisme, dan Konflik*, terj. Syafiq Hasyim dkk, Jakarta: ICIP, 2005.
- Charifudin Cawidu, "Metode dan Aliran dalam Tafsir", dalam *Pesantren* No.1/ Vol.VIII/1991.

- Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated By Muhammad 'Abdub*, New York: Russell & Russell, 1968.
- Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam: Kajian Komprehensif Pertama Atas Hidup dan Karya Muhammad Bâqir al-Shadr*, terj. Santi Indra Astuti, Bandung: Mizan, 2001
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Illinois: Free Press, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*, New Haven:?, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, cet. II, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion: Dari Animisme E.B. Tylor, Materialisme Karl Marx Hingga Antropologi Budaya C. Geertz*, alih bahasa Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, Bandung: Rosdakarya, 2003.
- Dzahabî,-al, *A-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, II, t.t.p.: Dâr al-Maktab al-Hadîsah, 1976.
- Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Windus Ltd., 1993.
- Esposito, John L. dan John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, Jakarta: Muray Kencana, 2002.
- E. van Donzel, "Studies on Islam: A Symposium on Islamic studies Organized in Coperation with the Academia dei Lincei in Rome", [Amsterdam, 18-19 October

- 1973], Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1974.
- Faisar Ananda Arfa, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam: Studi Kritis Tentang Hukum Islam di Barat*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996).
- Farmawi,-al, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î: Dirâsat Manhajîyyat Mawdhû'îyah*, Mesir: Maktabat Jumhûriyah Mishr, 1977.
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology of History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, London and Chicaggo: University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Tema Pokok Al-Qur'ân*, Bandung: Pustaka, 1983.
- F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Filsafat-Penerbit Kanisius, 2003.
- Franz Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim dari al-Farabi hingga Ibn Khaldun*, Bandung: Mizan, 1996.
- F. Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, Basingstoke: Marshall Pickering, 1986.
- \_\_\_\_\_, "Hermeneutik: Apa itu?", dalam *Basis*, XL. No.3, 1990.
- G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir(1890-1960)*, terjemahan Ilyas Hasan Bandung: Penerbit Mizan, cetakan I Rabi' al-Awwâl 1420/Juli 1999.
- Ghazâlî, al-, "Al-Risâlah al-Ladunîyah", dalam Mushtafâ Abû al-A'lâ, *Al-Qushûr al-Awâli*, jilid I, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970.

- 
- George Makdisi, *The Rise of humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Dunia Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1995.
- Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady, Mufliha Wijayati, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Hassan Shadily, *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia*, cetakan IX, Jakarta: Bina Aksara, 1983.
- H.G. Liddell dan R. Scott (ed.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940).
- Huston Smith, *Islam*, Terj. Ribut Wahyudi, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, Mesir: Mushthafâ Muhammad, t.t.
- Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras dan Ruth Hamari, (New Jersey: Princeton University Press, 1981).
- Jacques Waardenburg, "Islam and the History of Religions: A Historian of Religions Perspective", paper presented at the symposium on *Islam and History of Religions*, Arizona State University, January 1980.
- James Kritzeck dan R. Baily Winder (ed.), *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London: Macmillan, 1959.

- 
- Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Joachim Wach*, disunting dan dihantar oleh Joseph M. Kitagawa, Jakarta: Rajawali Press, 1989
- Joel M. Charon, *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration*, Edisi ke-6, Upper Saddle River, New Jersey: Simon & Schuster, 1998.
- Joesoef Sou'yb, *Agama-Agama Besar di Dunia*, Jakarta: Al-Husna Zikra, 1996.
- John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993.
- Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*, Terj. Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Islam: A Short History (Sepintas Sejarah Islam)*, terj. Ira Puspito Rini, Yogyakarta: Ikon Terlitera, 2002.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Kurzman, Charles, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001.
- Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah*, Yogyakarta: Qirtas, 2003.
- Mahmûd Syalthût, *Al-Islâm, 'Aqûdah wa Syarî'ah*, Kairo: (t.t.).

- 
- Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Cichago: University of Cichago Press, 1974.
- \_\_\_\_\_, “A Comparison of Islam and Christianity: A Framework for Religious Life”, dalam *Diogenes XXXII* (1960).
- Martin Hollis, *The Philosophy of Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.
- M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an dan Sains Modern*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Mawardi, Imam,-al, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Mawdudi, Abul A'la,-al, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, Bandung: Mizan, 1998.
- M.E. Chamberlain, *The New Imperialism*, London: The Historical Association, 1970.
- Mohammed Muqim, *Research Methodology in Islamic Perspective*, New Delhi: Genuine Publications & Media Pvt. Ltd., 1994.
- Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qirâ'ab: Qirâ'ab Mu'âsbirab* (diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin menjadi *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ân Kontemporer*), Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

- 
- \_\_\_\_\_, *Dirâsât Islâmîyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'*, Damascus: Dâr Ahâlî, 1994.
- Mukti Ali [et.al.], *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1988.
- Nafisol Atho' adan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental: dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Nur A. Fadhil Lubis, "Beberapa Trend Baru Dalam Kajian Keislaman di Amerika Serikat: Suatu Survey Kepustakaan", [artikel], Los Angeles, Ramadhan 1994 M/1414 H.
- Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Qâdhî 'Abd al-Jabbâr,-al, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1964.
- Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Robert N. Bellah (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia*, Glencoe: Free Press, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York: Harper & Row, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Beyond Belief: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern Menemukan Kembali Agama*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, terjemahan Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1995.
- Salem Azzam (ed.), *Islam dalam Masyarakat Kontemporer*, terj. Hamid Basalah, Bandung: Gema Risalah Press, 1988.

- Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism*, Beirut: Librairie du Liban, 1967.
- Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, Bandung: Mizan, 1994.
- , William C. Chittick, dan Leonard Lewisohn (ed.), *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500)*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003
- Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon, 1964).
- Subhi Shâlih, *Mabâhis fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-‘Ilm lî al-Malâ’în, 1977.
- T.O. Beidelman, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Ugi Suharto, “Apakah Al-Qur’ân Memerlukan Hermeneutika?”, dalam *Islamica* Vol.I No.1 Tahun 2004.
- Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta: P3M, 2004
- W.C. van Unnik, “Prof.Dr. A.J. Wensinck en de studie van de Oosterse mystiek”, dalam *Woorden gaan leven: Opstellen van en over Willem Cornelis van Unnik (1910-1978)*, Kampen: J.H. Kok, 1979.
- W.F.S. Pickering, *Durkheim’s Sociology of Religion*, London: Roudledge & Kegan Paul, 1984.
- Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton: Princeton University Press, 1957.
- William Montgomery Watt, *Muslim Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London and New York: Routledge, 1991.

---

\_\_\_\_\_, *Pengantar Studi Al-Qur'ân*, cet. II, Jakarta: Rajawali Press, 1995.

Ziauddin Sardar, "The Future of Islamic Studies" dalam *Islamic Culture* 57 (1983).

\_\_\_\_\_, *Islamic Future The Shape of Ideas to Come*, Selangor: Pelanduk Publication, 1988.

Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

### **Jurnal dan Ensiklopedia:**

Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol.II, No.7. Tahun 1990.

Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol.III No.2 Tahun 1992.

Jurnal *The Muslim World* (1987).

*Britannica Book of the Year 1995*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1995.

*The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, vol.2, (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Majalah *Gontor*, Edisi 04 Tahun IV Rajab 1427/Agustus 2006.[]

## TENTANG PENULIS



**Jamali Sahrodi** lahir di Purbayasa-Tonjong-Brebes, 8 April 1968. pernah *nyantri* di Pondok Pesantren Ulumuddin di Kota Cirebon selama empat tahun di bawah asuhan DR (HC) K.H.S. Shalahuddin dan Kyai Drs. Imam Cham-bali. Di samping *nyantri*, penulis juga mengikuti kuliah di Fakultas Tarbiyah IAIN

Sunan Gunung Djati di Cirebon (1992), melanjutkan ke Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, Medan (1996), lalu menyelesaikan studi program S3 di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (2004). Di samping sebagai tenaga pengajar di Program Pascasarjana STAIN Cirebon juga pernah mengajar di Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, kerjasama STAIN Cirebon dengan UMY (2004-2005).

**Pengalaman menulis & Meneliti** : *Wacana Emansipasi Wanita dalam Gagasan Qâsim Amîn* (Penelitian tahun 1998); Kontributor "*Pesantren dan Tantangan Kontemporer*" dalam Marzuki Wahid dkk (ed.), *Pesantren Masa Depan*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999; *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman: Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam*, Cirebon: Pustaka Dinami-

---

ka, 1999; *Metode Istiḥabāt Hukum Imām al-Syāfi, ʿi: Studi Atas Qawāl Qadīm dan Qawāl Jadīd* (Penelitian bersama tim peneliti, 1999); *Menggugat Pendidikan Kita* (Buletin Militer, 2000); *Masyarakat Egaliter dalam Visi Islam* (Tabloid Fatsoen, 2000); *Pola Keberagaman Pramuniaga Supermarket di Kota Cirebon* (Penelitian kolektif 2000); *Pendidikan Sebagai Upaya Pembebasan* (Jurnal *Lektur*, seri X tahun 2000); *Tradisi Haul di Pondok Pesantren Buntet* (Hasil Penelitian 2001); *Membuka Tabir Wacana Hak Asasi Kaum Perempuan* (Jurnal *Equalita* No.1 Vol.1, Tahun 2002); *Pandangan dan Sikap Badan Eksekutif Mahasiswa Universitas Terhadap Jalannya Reformasi dalam Perspektif Ketahanan Nasional* (Penelitian 2002); *Nizāmiyah dan Ahl al-Sunnah* (Jurnal *Lektur* Seri XIV tahun 2002); *Pendidikan Partisipatoris: Arah Baru Menuju Paradigma Pembebasan* (Jurnal *Lektur* seri XVII Tahun 2002); *Kebiasaan Tatapan tentang Gender: Tanggapan Atas Tulisan Cecep Sumarna* (Jurnal *Equalita*, Tahun 2003); *Gagasan Qāsim Amīn Tentang Emansipasi Wanita dan Relevansinya dengan Konsep Pendidikan Kontemporer* (Disertasi 2004); *Pendidikan Berbasis Luas (Broad-Based Education): Sebuah Orientasi Pendidikan Pada Kecakapan Hidup (Life Skill) dengan Arah Menuju Penguatan Pendidikan Islam* (Jurnal *Lektur* Tahun 2004); *Model Pembinaan Iman-Taḥqwa: Akhlaq Tinggi Mahasiswa Islam* (Jurnal *Holistik* Tahun 2004); *Menuju Kemenangan* (Harian Radar Cirebon, 10-12-2004); *Memaknai Hijrah dalam Konteks Memperbaiki Diri* (Mitra Dialog, 8 Februari 2005); *Radikalisme dan Fundamentalisme Beragama* (Mitra Dialog, 14 Maret 2005); *Tanggapan atas Tanggapan Munib Rowandi Amsal Hadi "Beragama dalam Masyarakat Pluralis"* (Mitra Dialog, 1 April 2005); *Multistrategi Iblis Menjebak Manusia: Tuhan Memberi Pilihan* (Harian Radar Cirebon, 8 April 2005); *Islamic Centre dan Tuntutan Pemberdayaan Umat* (Mitra Dialog, 27 April 2005); *Pendidikan Multikultural* (Jurnal *Lektur* Tahun 2005); *Kita Perlu Menetapkan Pendidikan Multikultural* (Koran Harian Mitra Dialog, 26 Mei 2005); *Membedah Nalar Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pus-

taka Rihlah, 2005). Dua buah karya tulisnya yang akan segera terbit: *Pesantren & Pendidikan Multikultural* dan *Qasim Amin: Sang Inspirator Gerakan Feminisme*.

**Pengalaman Organisasi:** Anggota Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII, 1988-1992); Ketua Dewan Santri Pondok Pesantren Ulumuddin Cirebon 1988-1992; Ketua Badan Pembina Olahraga dan Seni [Baporseni] STAIN Cirebon 2003-2006; Sekretaris Umum Ikatan Sarjana NU periode 2001-2004; Koordinator eksekutif LSM Format 1998-sekarang; Koordinator Forum Masyarakat Basmi Korupsi (FMBK) Kota Cirebon sejak 2004; Kepala Balitbang Centre for Child and Women [C4W] Kota Cirebon 2004-2008; Ketua Cabang Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama [ISNU] Kota Cirebon 2005-2008. Pengalaman menduduki jabatan struktural sebagai Sekretaris Jurusan Syariah STAIN Cirebon 1997-2000; Ketua Program Studi Ahwâl al-Syakhshiyah Jurusan Syariah STAIN Cirebon 2000-2002; Kepala Pusat Pengkajian Islam dan Sosial [PPIS] STAIN Cirebon 2002-2003; Kepala Pusat Ilmiah dan Penerbitan [PIP] 2003-2004; Kepala Pusat Pengkajian dan Penerbitan Ilmiah [P3I] STAIN Cirebon 2004-2006.

**Pengalaman Pelatihan [ *Training* ] & Workshop:** Pelatihan Pemantau Pemilu Forum Rektor Jawa Barat di Bandung, 1999; Pelatihan PUG [Pengarusutamaan Gender] oleh Rahima Institute, Cirebon, 2002; Pelatihan Strategi Pembelajaran di CTSD [Centre for Learning and Staffing Development, UIN Yogyakarta, 2002; Pelatihan TOT Strategi Pembelajaran di CTSD [Centre for Learning and Staffing Development, UIN Yogyakarta, 2003; Pelatihan Pengelolaan Jurnal Ilmiah Tingkat Nasional di Hotel Wisata Jakarta, 2003; Pelatihan Jaringan Islam Emansipatoris oleh P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) Jakarta, 2003; Pelatihan Participatory Action Research [PAR] di Bandungan Ambarawa, 2003; Workshop Pengelolaan Madrasah Binaan di Malang, 2003; Pelatihan Kepemimpinan dan Kewirausahaan oleh UNIBRAW Malang, 2003; Pelatihan Kurikulum Berbasis Kompetensi oleh Polban Bandung bekerjasama dengan STAIN Cirebon, 2003; Pelatihan Perbankan Sistem

---

Syariah oleh Tazkia Institute dan Jurusan Syariah STAIN Cirebon, 2004; Pelatihan Kerja Gelombang Otak oleh BTPN Cirebon bekerjasama dengan STAIN Cirebon, 2004; Workshop Penyelenggara Kuliah Kerja Nyata [KKN] PTAI se Indonesia di Wisma Sejahtera Depag RI, 2005.

**Pengalaman Seminar**, Lokakarya, dan Diskusi: Seminar Nasional Rekonstruksi Pemikiran Islam Klasik dan Modern di IAIN Sumatera Utara, Medan, 1994, sebagai peserta; Diskusi di Lembaga Studi Al-Qur'ân [LSQ] Mahasiswa IAIN Sumatera Utara, 1996, sebagai narasumber; Seminar Kesyariahan se-Indonesia di IAIN Syahida Jakarta, 2000, sebagai peserta; Diskusi Berkala di Pusat Studi Wanita STAIN Cirebon, 2003, sebagai pemakalah; Lokakarya Pengarusutamaan Gender di Cirebon, 2004, sebagai narasumber; Diskusi di Dewan Redaksi Harian Umum Radar Cirebon, 2004, sebagai narasumber; Seminar Pengelolaan Pendidikan di Kabupaten Brebes, 2004, sebagai narasumber; Seminar Nasional Pengelolaan Perguruan Tinggi Agama di Cirebon 2005; Diskusi bersama Para Tokoh Islam se-Asia Selatan 20-22 Mei 2005 di Hotel Prima Cirebon.

Kini ia tinggal bersama isteri dan dua orang putri (Dra. Lili Amaliah, Lia Laquna Jamali, dan Nadia Jamali) di Jl. Pontianak RT 07/15 Komplek BTN Taman Nuansa Majasem B1/16 Karyamulya Cirebon Kode Post 45135, dan untuk korespondensi dapat dilakukan melalui alamat Jl. Perjuangan By Pass Sunyara-gi Cirebon Kode Post 45132 ' /Fax. (0231) 481264 **e-mail:** lektur@plasa.com.[]

## TENTANG EDITOR

**Mansur** alias **Mr. Acung**, lahir di sebuah desa kecil War-gabinangun Kaliwedi Cirebon pada 30 Juni tahun 1975. Karir pendidikannya dimulai dari Madrasah Ibtida'iyah Wathoniyah [MIW] tahun 1987 dan Madrasah Tsanawiyah Yayasan Pendidikan Islam al-Wathoniyah [MTs. YASPIN] tahun 1990 di Warga-binangun, Madrasah Aliyah Nusantara [MANUS] dan PP Dar al-Tauhid Arjawinangun tahun 1993, kemudian 'nyantri' di PP HM CERIA Lirboyo Kediri. Jenjang pendidikan Sarjana [S1] ditem-puhnya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis, lulus tahun 1999 dengan judul penelitian Skripsi: *Hadis dalam Khazanah Pemikiran Imam Al-Ghazali*. Program Magister [S2] diselesaikan pada tahun 2004 di Univer-sitas yang sama dengan mengambil Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Hubungan Antar Agama, judul penelitian Tesis: *Teologi Pembebasan Kristen & Islam: Studi Komparasi Pemikiran Gustavo Gutierrez dan Asghar Ali Engineer*.

Pada tahun 1999-2000 ia menjadi Dosen Tamu di STAIN Cirebon, tahun 2002-2003 menjadi Ketua Dewan Pengawas PER-

---

SADA [Persatuan Alumni Dar al-Tauhid Arjawinangun], Direktur ISR [Institute for Study of Religions] Papringan-Yogyakarta tahun 2002-2004, Koordinator Divisi Litbang Lembaga Independen Jurnalistik [LIJ] Yogyakarta tahun 2003-2004 dan ia merupakan salah satu aktor pendiri penerbitan buku Pustaka Rihlah Yogyakarta. Di tahun yang sama menjadi Koordinator Divisi Pengkajian & Penerbitan Komunitas E-7 LKiS Yogyakarta. Pernah juga menjadi chief editor penerbit Pustaka Rihlah dan Belukar Group Yogyakarta. Kelompok diskusi yang ia geluti selama di Jogja: TAWON [Tataran Wacana Non-sektarian], Tanggal Moeda PERSADA, Komunitas E-7 LKiS, SCTC [Study Club Tarling (Tajuk Rencana Lintas Golongan) Cirebon]. Ia pernah menjadi aktivis Fahmina-*institute* Cirebon sebagai Staf Program Pengembangan Wacana Keagamaan Kritis yang mengelola Program Pendidikan Demokrasi Berbasis Tradisi Pesantren meliputi Program Belajar Bersama [*Dawroh Fiqh Ar-Ra'iyah*] dengan mengangkat tema: "*Kontekstualisasi Kitab Klasik*" dan Program *Mujalasa al-Ulama* se-wilayah III Cirebon. Ia juga pernah menjadi Redaksi Pelaksana *Warkah Al-Basyar*, yakni Bulletin Jum'atan yang diterbitkan oleh Fahmina-*institute* Cirebon. Pernah menjadi peserta TOT [Taring of Trainer] "Pemberdayaan Pesantren dan Madrasah" yang diselenggarakan oleh PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, PUSKADIABUMA UIN Sunan Kalija Yogyakarta dan DANIDA di PP. Cipasung Tasikmalaya Jawa Barat pada tahun 2005. Sejak bulan Agustus 2006, ia mulai bertugas dan menjalani hari-hari kehidupannya dengan mengabdikan diri sebagai Dosen Tetap pada Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga D.I. Yogyakarta. Bersama isteri dan anak tercintanya [Siti Jahroh, S.H.I dan Muhammad Faiq Abdullah], ia sekarang tinggal di sudut timur kota Yogyakarta.

Adapun karya ilmiah yang pernah dipublikasikannya adalah: *Kritik Metodologi Hadis: Tinjauan atas Kontroversi Pemikiran Imam Al-Ghazali* [Pustaka Rihlah, Yogyakarta 2003]; Editor sejumlah buku: *Studi Agama-Agama: Sejarah & Pemikiran* [Pustaka Rihlah, Yogyakarta 2003], *Indahnya Bertobat: Sepenuh Hati*

---

*Menggapai Ridlo Ilahi* [Hijrah, Yogyakarta 2004], *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* [Belukar, Yogyakarta 2004], *Agama Dialogis: Merenda Dialektika Idealitas dan Realitas Hubungan Antaragama* [Mataram-Minang Lintas Budaya, Yogyakarta 2004], *Strategi Qur'ani: Mengenal Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup* [Belukar, Yogyakarta 2004], *Problem Peradaban: Penelusuran atas Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur* [Belukar, Yogyakarta, 2004], *Membedah Nalar Pendidikan Islam: Pengantar Ke Arah Ilmu Pendidikan Islam* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah Group bekerjasama dengan STAIN Cirebon Press, 2005], *Metodologi & Strategi Alternatif Pembelajaran Bahasa Arab* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah Group bekerjasama dengan STAIN Cirebon Press, 2005]; *Spiritualitas Kemanusiaan Perspektif Islam Pesantren* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah bekerjasama dengan Fahmina-institute Cirebon, 2006] dan bukunya yang akan segera terbit: *Teologi Pembebasan Kristen & Islam dan Ummah: Sebuah Konsep Masyarakat Islam*.\*\*



## INDEKS

### A

A. Geiger ; 191,197  
A. Jeffrey ; 65,177  
Abbâsiyah ; 82  
Abd al-Ghafar ; 59  
Abdullahi Ahmed An-Na'im ; 39  
Abuddin Nata ; 197  
Abul A'la al-Mawdudi ; 119,197  
Adam ; 49  
Affandi Mochtar ;  
    48,49,95,182,187,197  
Afghanistan ; 39  
Afif Muhammad ; 84,197  
Afrika ; 15,53  
Ahmad Amin ; 84,197  
Akbar S. Ahmed ; 54,55  
Al-Asy'arî ; 86  
Al-Azhar ; 23,108  
Al-Baghdâdî ; 86  
Al-Farabi ; 32  
Al-Fârûqi ; 73  
Al-Ghazâlî ; 83  
*al-Ikbâ* ; 70  
*al-Jadl* ; 84  
*al-Jâmi'ah* ; 2  
*al-Khilâfah wa al-Mulk* ; 118  
Al-Makmûn ; 82  
al-Makmûn ; 82  
Al-Mu'tashim ; 82  
Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr ; 84  
al-Qurtubî ; 26  
Al-Syahrastani ; 86  
*al-Tarbiyyah al-Islâmîyah* ; 2  
Al-Zamakhsya'rî ; 26  
Albert Hourani ; 25  
Alessandro Bausani ; 5

Alfred Guillaume ; 65  
Alî Abd al-Râziq ; 25  
Aljazair ; 23  
Altaf Gaufar ; 57  
Alwi Shihab ; 108  
Amerika ; 4,23,35,38  
Amir Ali ; 90  
Amukti palapa ; 29  
Anbiyâ ; 50  
Andalusia ; 85  
*Approach* ; 31,33  
Arab ; 8,53  
Arab Saudi ; 28  
Arif Fahrudin ; 88  
Aristotalian ; 12  
Aristoteles ; 11  
Armand-Pierre Caussin de  
    Perceval ; 17,58  
Asia Selatan ; 53  
Asia Tengah ; 39,53  
Asia Tenggara ; 53  
Azim Nanji ; 44  
Aziz al-Azmeh ; 6  
Azyumardi Azra ; 54

### B

Baljon ; 75  
Bani Umayyah ; 9  
Bani 'Usmâniyah ; 53  
bani 'Usmâniyyah ; 15  
Belanda ; 53  
Bernard Lewis ; 94  
Bibel ; 77  
BJ. Boland ; 5  
Brunai Darussalam ; 29

**C**

Calvinis ; 20  
 Calvin-Protestan ; 13  
 Calvin-Turcisms ; 13  
 Canada ; 4  
 Carl Brockelmann ; 16,59  
 Carl Heinrich Becker ; 16,59  
 Carl Jung ; 133  
 Charles J. Adams ; 3,5,25,41  
 Charles Kurzman ; 26  
 Chibli Mallat ; 43  
 Christian Snouck Hurgronje ; 16,59  
 Cina ; 28  
 Claude Cahen ; 17  
 Clifford Geertz ; 19,40

**D**

*Dalil* ; 3  
 Damaskus ; 9,48  
 David S. Power ; 75  
 Denmark ; 148  
 Description de l'Égypte ; 58  
*Die Welt des Islams* ; 65  
*Dirâsah* ; 3  
 Dr. Hasan Turabi ; 39  
 Dr. M. Atho' Mudzhar ; 38  
 Dr. Nurcholish Madjid ; 39  
 Dr. Tarmizi Tahir ; 38  
 Drijarkara ; 79  
 Duncan Black MacDonald ; 16,59  
*Dunyahyâb* ; 60

**E**

E. van Donzel ; 5  
 E.D. Hirsch ; 78  
 E.J. Brill ; 89  
 Edward Score ; 6  
 Ekumeni ; 109  
 Ellschaft ; 16

Emansipasi ; 73  
 Emansipatoris ; 73  
 Emilio Betti ; 77  
 Ernest Renan ; 14,31  
 Eropa ; 23,48  
 Étinne Quatremere ; 17,58

**F**

F. Budi Hardiman ; 79  
 F.D.E. Schleirmacher ; 77  
*Faqâhah* ; 3  
 Fazlur Rahman ; 42,101  
 Fenomenologi ; 28  
 Fenomenologis ; 27  
 Filologis ; 95  
 Filosof ; 51  
 Filsafat Yunani ; 84  
 Francesco Gabrieli ; 5  
 Frank Whaling ; 47  
 Franz Rosenthal ; 32

**G**

Gadjah Mada ; 29  
 Gender ; 61  
 Geneva ; 109  
 Gerhard Ebeling ; 123  
 Girogio Levi Della Vida ; 17  
 Goldziher ; 59  
 Gustave E. Von Grunebaum ; 17

**H**

H. Ritter ; 65  
 H.A.R. Gibb ; 65  
 Hamid Basalah ; 57  
 Hans-Georg Gadamer ; 77  
 HAR Gibb ; 17  
 Harvard University ; 63  
 Hassan Hanafi ; 61,82  
 Hawa ; 49  
 Hendrik Kraemer ; 20

Hermeneutik ; 77  
 Hermeneutika Islam ; 82  
 Hermes ; 77  
*Hijab* ; 61  
*Hijaz* ; 65  
 Holistik ; 12  
 Hourani ; 15,60  
 Howard Pedersfild ; 75  
 Humanitas ; 38  
 Humphrey Prideaux ; 13  
 Hungaria ; 48  
 Husserl ; 77  
 Huston Smith ; 34

## I

Ibn Khaldun ; 32  
 Ibn Rusyd ; 11,12  
 Ibn Sinâ ; 11  
 Ibrahim ; 34  
 Ignaz Goldziher ; 16,64  
*Ijmâ* ; 70  
 Ilmu Kalam ; 84  
 Imâm Abû Hanîfah ; 26  
 Imâm Hambalî ; 26  
 Imâm Mâlik ; 26  
 Imâm Syâfi'î ; 26  
 Imperialisme ; 56  
 Indonesia ; 16,28,29  
 Inggeris ; 95  
 Inggris ; 53  
 Iqbal ; 4  
 Irak ; 63  
 Iran ; 23  
 Irfan Ahmad Khan ; 34  
 Isâ ; 9  
 Islam Emansipatoris ; 29  
 Islamic Futures ; 7  
 Islamic Studies ;  
 1,2,3,4,5,6,8,14,22,23,32,38  
*Islamist* ; 1,2,22

Islamolog ; 1  
 Ismâ'il Râji al-Fârûqî ; 38  
 Ismâ'il Fârûqî ; 74  
 Istanbul ; 95  
 Italia ; 48,53

## J

J. Robson ; 65  
 J.M.S. Baljon ; 89  
 J.N.D. Anderson ; 65  
 Jacques Derrida ; 77  
 Jacques Waardenburg ; 6  
 Jamâluddîn al-Afghânî ; 25  
 Jâmi' al-Qur'ân ; 26  
 Jerman ; 53,148  
*Jibâd* ; 59  
*Jibâd fî sabîl Allâh* ; 61  
 JMS Baljon ; 5  
 Joachim Wach ; 125  
 John L. Esposito ; 62,73  
 John O. Voll ; 62  
 JTP de Bruijn ; 5  
 Jujun S. Suriasumantri ; 35  
 Jurgen Habermas ; 77

## K

*Kafâ'ah* ; 3  
 Kafir ; 52  
 Kamran As'ad Irsyady ; 61  
 Kanada ; 4  
 Kardinal Koenig ; 108  
 Kardinal Pignedoli ; 108  
 Cathedral ; 109  
 Katolik ; 108  
 Khalifah ; 82  
*Khalq al-Qur'ân* ; 82  
*Khulafâ' râsyidîn* ; 103  
 Kolonialis ; 27  
 Komaruddin Hidayat ; 93  
 Konsili Vatikan ; 10

Konstantinopel ; 48

*Kuttâb* ; 2

## L

Leonard Binder ; 42

Leone Caetani ; 17,58

Liberal ; 26

Liberal ; 23,26

Lithuania ; 148

Logos ; 36

Lord Cromer ; 15,60

Louay Safi ; 37

Louis Henry Jordan ; 125

Louis Massignon ; 16,21,59

Lukman S. Thahir ; 57

## M

M. Quraish Shihab ; 75,93

Madaniyah ; 81

Madrasah ; 2

Mahmud Ayyoub ; 140

Mahmûd Muhammad Thâhâ ; 80

Mahmud Yunus ; 75

Majapahit ; 29

*Makkîyah* ; 81

Malaysia ; 29

*Mansûkh* ; 81

Manuskrip ; 51

Maroko ; 24

Marshal G.S. Hodgson ; 96,62

Marthin Luther ; 12

Martin Heidegger ; 77

Martin van Bruinessen ; 62

Masdar F. Mas'udi ; 1

Mathew Sutcliff ; 13

Maurice Bucaille ; 62,63

Maxime Rodinson ; 19

Mazhab ; 26

McGill University ; 4

Mediterania ; 48

Mesir ; 23,25,26,28

Messrs Philip Bishop ; 6

Methodos ; 36

Metropolitan ; 56

*Mibnah* ; 82

Mircea Eliade ; 124

Missionaris ; 68

*Missionswissenschaft* ; 141

Modern Egypt ; 60

Mohammad Arkoun ; 23

Mohammad Awod Joban ; 150

Mohammed Muqim ; 33

Monsigneur ; 109

Monsigneur Elchenger ; 109

Montreal ; 4

Moskow ; 23

Muangthai ; 63

Mufliha Wijayati ; 61

Muhammad ; 11,13,21,22

Muhammad Abduh ; 25,26,90

Muhammad Abîd al-Jabîrî ; 24

Muhammad Syahrur ; 81,23

*Muhammadanism* ; 99

Muktazilah ; 82,84

Muktazilî ; 84

*Multydisipliner studies* ; 32

Mursalîn ; 50

*Musânah* ; 70

Muslim Pattani ; 151

Musthafâ 'Abd al-Râziq ; 25

*Mutakallimîn* ; 85

Mu'tazilah ; 26

## N

Nafisol Atho' ; 88

Nallino ; 65

Nashr Hâmid Abû Zayd ; 23,75

*Nâsikb* ; 81

Nasr Hâmid Abû Zaid ; 82

Nasrani ; 100

*Niqâb*; 61

Nur A. Fadil Lubis; 42

## O

*Oriental studies*; 8

Orientalis; 61

Orientalis; 1,22,25,32,94

Orientalism; 16

Orientalism scholar; 24

Orientalisme; 16,8,34

Ottoman; 48

*Outsider*; 2

## P

P.Sj. van Koningsvel; 5

Palestina; 38

Paul Ricoeur; 77

Paus; 12

Paus Gregory; 48

Perancis; 23,53,85

Perang Salib; 11,51

Perang Suci; 10,50

Persia; 95

Pesantren; 2

Peter Connolly; 47

Peter the Venerable; 10,51

Philip D. Curtin; 56

Philip K. Hitti; 17,96

Philipina; 29

Plovdiv; 147

Prideaux; 13

Primitif; 41

Prof. Abdullahi Ahmed An-Na'im;  
23,39

Prof. Harun Nasution; 85

Prof. Nazif Shahrani; 39

Pseudo-Gospal; 13

Psikomotorik; 2

## Q

Qadarîyah; 26

Qâsim Amîn; 25

*Qiyâs*; 70

## R

Rasûlullâh; 2

Rasyid Ridhâ; 25

RC Zaehner; 21

*Renaissance*; 54

Revue des Etudes Islamiques; 59

Rhadope; 147

Richard Bell; 75

Richard C. Martin; 51

Rifâ'ah al-Thahthâwî; 25

Robert N. Bellah; 62

Robert of Ketton; 10,51

Rodinson; 19

Romawi; 18,66

Ruh teks; 87

## S

S.V. Fitzgerald; 65

Sahiron Syamsuddin; 80

Salem Azzam; 57

Samuel Huntington; 125

Sayyed Hossein Nasr; 4,5,23

Schacht; 64

Semenanjung Iberia; 48

Semitik; 18

Sigmund Freud; 133

Singapura; 29

Slavonic Balkans; 48

Snouch Hurgronje; 22

Snouck Hurgronje; 24

Sorokin Award; 62

Spain; 53

Sr. John; 135

St. Augustine Contembury; 48

St. John ; 9,48  
 St. Thomas Aquinas ; 11,51  
 Strasbourg ; 109  
 Sudan ; 23,39,63  
*Sui generis* ; 87  
 Suku Ismail ; 66  
 Sultan Usmâniyah ; 48  
 Surga ; 61  
*Syahâdah* ; 3  
*Syarb al-Ushûl al-Khamsah* ; 84  
 Syria ; 95

## T

T. Eagleton ; 78  
 Tafsîr al-Kasysyâf ; 26  
 Tafsîr al-Manâr ; 26  
 Tarekat ; 63  
 Tasawuf ; 63  
*Tasli'ê* ; 3  
*Tasqîf* ; 3  
 Taufik Abdullah ; 111  
 Tauhid ; 83  
 Temple University ; 140  
*Thabî'ah* ; 3  
 Thâhâ Husein ; 25  
 Thailand ; 29  
*The Fount of Knowledge* ; 9  
*The idea of progress* ; 60  
*The living mediators* ; 2  
 The Muslim World ; 65  
 The Venture of Islam ; 63  
 Turcisms-Islam ; 13  
 Turki ; 48,63

## U

Ukhrawî ; 60  
 Umberto Rizzitano ; 5  
 Universitas Chicago ; 125  
 Universitas Utrecht ; 63  
 Usmâniyah ; 12

*Ustâdz* ; 2  
*Uswab* ; 3

## V

Vandalis ; 148

## W

*Welstancauunganen* ; 78  
*Weltanchauung* ; 4  
 Wensinc ; 75  
 Wilfred Cantwell Smith ; 20  
 Wilhelm Dilthey ; 77  
 William Rainolds ; 13  
*Worldview* ; 4

## Y

Yahudi ; 100  
 Yunani ; 9,34,36,48

## Z

Zamakhshyarî ; 89  
 Zamakhshyari Dhofier ; 114  
 Ziauddin Sardar ; 7  
 Zurkani Yahya ; 83