

# Metodologi Studi Islam\*



## MOHAMMED ARKOUN

Dilahirkan di Aljazair 60 tahun silam, Mohammed Arkoun kini adalah Guru Besar Sejarah Pemikiran Islam dan Direktur Lembaga Kajian Islam dan Timur Tengah pada Universitas Sorbonne, Perancis III. Ia telah menulis puluhan buku keislaman antara lain: *Deux Epîtres de Miskawayh*, *Aspects de la Pensee Islamique Classique*, *La Pensee Arabe*, *L'humanisme Arabe au IV/X siècle*, *Penser l'Islam Aujourd'hui*, dan lain-lain

Istilah “Studi Islam” (*Islamic Studies*), yang akhir-akhir ini dipergunakan dalam jurnal ilmiah dan profesional, departemen-departemen dan institusi-institusi akademik, mencakup suatu bidang riset yang sangat luas dengan Islam sebagai ikatan bersamanya. Perujukan kepada Islam, baik dalam pengertian kultur, peradaban, atau tradisi keagamaan, bahkan

semakin sering dilakukan sejak munculnya berbagai literatur dalam bahasa-bahasa Eropa yang membahas tentang Islam politik “fundamentalis”. Literatur-literatur itu berbicara tentang Bank Islam, Ekonomi Islam, Tatanan Politik Islam, Demokrasi Islam, Hak Asasi Manusia Islam, dan sebagainya. Pengamatan selintas tentang katalog-katalog karya yang dipublikasikan selama tiga dekade terakhir ini menampakkan judul yang tak terbatas yang mencantumkan kata “Islam” dan kata sifatnya “islamy” (*islamic*), yang menunjukkan pokok bahasan tentang apa yang telah menjadi bagian dari “Studi Islam” dalam *academia*.

Minat terhadap fenomena “Islam politik” bukanlah merupakan hal yang sepenuhnya baru. Sejak abad kesembilan belas, studi Islam, juga disebut studi Timur Dekat, telah menjadi komponen dari bidang akademik yang lebih luas yang dikenal sebagai studi Oriental. Periode 1821 sampai dengan 1850 menyaksikan didirikannya Royal Asiatic Society di Inggris, Societe Asiatique di Perancis, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft di Jerman, dan American Oriental Society di Amerika Serikat, yang kesemuanya mengabdikan kepada tujuan praktis dari perspektif kekuasaan

\* Artikel diterjemahkan oleh Moch. Nur Ichwan, MA, dari Mohammed Arkoun, “*Islamic Studies: Methodologies*”, dalam John L. Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995, volume 2, hlm. 332-40.

kolonial. Pada satu sisi, lembaga-lembaga ini mengadakan riset-riset etnografik dan dengan demikian menjadi sumber informasi bagi para penjajah; pada sisi lain, mereka mengkaji teks-teks kultural dan ilmiah yang ditulis oleh pemikir-pemikir Timur. Hal ini mendorong penerbitan karya Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, oleh E.M. Quatremuer dan, berikutnya, mendorong penerbitan terjemahannya dalam bahasa Perancis oleh Baron de Slane. Sejarah al-Tabary dan al-Mas`ûdy serta beberapa teks berbahasa Arab lainnya telah pula diedit dan diterjemahkan untuk publikasi. Dominannya pendekatan filologis dan historis, khususnya di kalangan ilmuwan Jerman, nampak jelas dalam studi Theodore Noldeke tentang sejarah Qur'an, karya Ignaz Goldziher tentang tradisi kenabian (hadits), atau studi D.S. Morgoliouth tentang historiografi Muslim.

Kesarjanaan keislaman Orientalis tradisional telah mendefinisikan Islam sebagai sebuah korpus kepercayaan-kepercayaan dan norma-norma abstrak yang menentukan berbagai bidang yang mengkarakterisasi sebuah kultur. *A History of Islamic Societies* (1988) oleh Ira M. Lapidus dan beberapa karya Bernard Lewis – Terutama *The Islamic World* (1980), dan *The Political Language of Islam* (1988)--telah diterjemahkan luas ke dalam semua bahasa-bahasa Eropa, yang dari situ membentuk suatu visi dan penggunaan tertentu istilah "Islam". Seseorang hanya butuh untuk mengkontemplasikan judul-judul yang dipilih oleh Gustave von Grunebaum—*Modern Islam, Medieval Islam, dan Classical Islam*--untuk terlibat di dalam wacana akademik tentang peradaban dan kebu-

dayaan Islam. Kedua karya terakhir merefleksikan pembentukan suatu disiplin "ilmiah" yang secara luas diterima oleh para ilmuwan keislaman Orientalis: sebuah studi Islam yang berdasarkan atas hukum Islam, sistem politik Islam (pemerintah kekhalifahan, imam, kesultanan, emirat, dan lain sebagainya), dan apa yang disebut arsitektur dan seni "Islam" yang pada kenyataannya merefleksikan baik suatu kontinuitas tertentu dengan gaya-gaya (*style*) pra-Islam atau pengaruh asing non-Islam sebagai mana yang ditunjukkan oleh karya-karya Oleg Grabar tentang subyek ini.

Kenyataannya adalah bahwa dalam pembahasannya tentang Islam, kesarjanaan Orientalis telah mengkaji sedikit judul atau tidak mempunyai kehati-kehatian intelektual dalam melakukan generalisasi-berlebihan (*overgeneralization*) data-data tentang Islam. Generalisasi semacam ini nampaknya sebagian tak berdasar karena sebagian besar monograf terfokus pada satu kultur atau satu aspek, teks, era, atau penulis tertentu. Istilah "filsafat Islam" yang dipergunakan oleh beberapa sejarawan (Henry Corbin, Madjid Fakhry) tidak mendatangkan perdebatan teoretis sebagaimana yang terjadi pada rekan-imbangan (*counterpart*)-nya "filsafat Kristen", pengertian yang ditolak oleh Emile Brehier pada tahun 1930-an ketika E. Gilson berusaha untuk mengintroduksinya. Judul-judul tersebut di atas yang berkaitan dengan Islam tidak mempunyai padanan-padanan dengan istilah yang menggunakan kata "Kristianitas" (*Christianity*) atau kata sifatnya "Kristiani" (*Christian*).

Wacana akademik tentang "studi Islam" masih menuntut penjelasan semisal

bagaimana sekian banyak bidang, teori, ruang kultural, disiplin, dan konsep yang berbeda-beda hanya diasosiasikan dengan satu kata, "Islam", dan mengapa diskusinya masih saja berdimensi tunggal di mana Islam menjadi perhatian. Sebaliknya, studi tentang masyarakat Barat dicirikan dengan penelitian yang hati-hati, perhatian kepada detail-detail yang tepat, distingsi-distingsi yang sangat cermat, dan pembangunan teori (*theory-building*). Studi kebudayaan Barat terus berkembang di atas garis-garis ini dan bergerak dalam arah yang berbeda sama sekali dari pendekatan yang tak menguntungkan yang diadopsi dalam wilayah "Islam" dan apa yang disebut dengan "dunia Arab".

Penjelasan standar yang muncul dalam debat-debat mutakhir tentang pendekatan yang monolitik ini didasarkan atas studi-studi filologis yang terdiri dari pembacaan atas dogma atau teks-teks suci Islam. Disiplin studi-studi Islam secara tepat dan obyektif merefleksikan perspektif, level, dan pandangan yang sangat beragam dan terkadang membingungkan tentang realitas yang terekspresikan dalam teks-teks fundamental Islam, termasuk kitab suci dan tradisi kenabian.

Namun, di mana Islam sebagai tradisi keagamaan menjadi perhatian, metode filologis memiliki kelemahan yang harus selalu diperkecil atau dihilangkan oleh para pendukungnya di kalangan para Orientalis. Pada kenyataannya, filologi menolak semua legenda, metologi, dan bahan-bahan apokrif untuk kepentingan fakta-fakta yang otentik dan dapat diverifikasi, yang dapat diidentifikasi penanggalannya sebagaimana mestinya dan dengan mudah diletakkan

dalam ruang rel. Bahkan setelah para antropolog memantapkan nilai mitos sebagai sumber yang kaya informasi historis-psikologis, para Orientalis tetap saja memandang dan menulis sejarah secara linear faktual yang mengikuti secara kaku garis-garis kronologis, membagi periode-periode sejarah berdasarkan atas dinasti-dinasti politik yang turun temurun. Banyak sekali etnolog yang melakukan kerja lapangan di negara-negara Islam, namun para ilmuwan studi Islam selama ini telah abai untuk terlibat dialog dengan mereka.

Disertasi brilian Louis Massignon tentang al-Hallaj, mistikus Muslim, dalam banyak hal menawarkan perubahan-perubahan metodologis dan epistemologis yang secara gradual mulai terjadi pada tahun 1960-an. Bersama dengan Goldziher, Massignon memberikan kontribusi pada pengakuan Islam sebagai sebuah agama yang *wellestablished* yang berdasarkan atas kitab suci dan, oleh karenanya, dapat dibandingkan dengan kedua agama mono-teistik yang lain [Yahudi dan Kristen, penerjemah]. Sayangnya, karya-karya mereka tidak berhasil menghapus kecacauan yang telah menjalar tentang definisi kata "Islam" yang dipergunakan untuk merujuk kepada agama, kultur, masyarakat, sistem politik, dan produksi intelektualnya.

Kasus selanjutnya yang layak disebut di sini adalah cara kesarjanaan Orientalis mengabaikan realitas komunitas Muslim dengan berpuas diri dengan teks-teks tertulis dan memperbandingkan peradaban dan kebudayaan politik Islam dengan peradaban dan kebudayaan politik Kristiani. Kesarjanaan Orientalis menganggap Islam sebagai sebuah obyek studi, suatu

topik tentang wacana ilmiah. Tidak ada upaya untuk berpartisipasi dalam tradisi Islam yang hidup. Dari sini, dalam studi hukum Islam, Orientalisme memperlakukan perkembangan historis hukum Islam sebagai sebuah penjelasan atas “fakta-fakta” Islam. Namun, hukum lebih dapat dipahami secara tepat sebagai sebuah tindakan (*practice*) ketimbang sebuah fakta. Hukum adalah sebuah upaya yang digeluti oleh sesama manusia, bukan oleh makhluk dari dunia lain. Pemahaman akan sebuah tindakan membutuhkan partisipasi, walaupun hanya partisipasi virtual dari intelektual yang bersimpati yang menangguk penilaian dan mendengarkan argumentasi orang lain. Untuk memahami hukum Islam, seseorang haruslah diberikan pengertian tentang apa artinya berfikir sebagaimana seorang Muslim yang terlibat dalam penerapan syari’ah. Tradisi Orientalis tidak berkeinginan untuk melakukan hal ini; ia masih bertahan pada *apparatus* penjelasannya sendiri. Sikap semacam ini seringkali mengarah kepada kesalahan-kesalahan yang substantif. Seringkali mengakibatkan penolakan para Orientalis untuk mengakui kehadiran elemen-elemen kultural yang diremehkan oleh skema politik mereka sendiri. Secara sangat mengherankan, agama jarang berperan penting, dan biasanya sebagai topeng untuk politik kekuasaan, dalam penilaian tentang hukum Islam yang ditawarkan oleh para Orientalis. Pengadopsian terhadap sebuah pandangan eksternal yang kaku menciptakan pengertian yang palsu tentang kecermatan, sebagaimana terlihat, misalnya, dalam karya-karya Joseph Schacht.

Surat 9 Qur’an [*al-Tawbah*, penerjemah],

misalnya, meletakkan dasar bagi badan pembuat undang-undang kota (*city legislature*), sistem kelas sosial, dan hak-hak individual *vis-à-vis* negara dan komunitas Muslim. Kaum Muslim merupakan “warga” (*citizenship*) dominan dan elit. Norma dan sistem klasifikasi pada akhirnya terstandarisasi dan menjadi bagian dari tradisi hukum Islam: bidang sosial dan politik terbagi menjadi ruang “Islam” dan ruang “perang” (*dâr al-Islâm* dan *dâr al-harb*). Berbeda dengan Eropa Kristen di mana ruang religius dan politik menjadi dominan yang terpisah, dalam dunia Islam interdependensi antara keduanya tidak pernah terputus. Kini ada bukti tentang sebuah kebangkitan dan diseminasi yang kuat dari generalisasi-generalisasi dan miskonsepsi-miskonsepsi yang terdahulu tentang “dunia Arab”. Ini sama dengan penolakan terhadap esensi Islam itu sendiri dengan terus menerus mengkomparasikan bagian-bagiannya dengan bagian-bagian yang mengkarakterisasi sejarah Kristen dan Eropa, bukan hanya dalam teori namun juga dalam praktek.

Dalam pendirian-pendirian implisit dan eksplisit yang mendasari pengertian “studi Islam” berikut ini saya akan mendiskusikan dimensi kognitif dari ilmu-ilmu sosial, dan sedapat mungkin, menganalisa sejauh mana para ilmuwan studi Islam telah –atau tidak–mendasarkan diri pada pendekatan semacam itu. Demikian pula, tulisan ini akan membuat sebuah kasus bagi pendekatan-pendekatan metodologi tertentu yang dianggap tak terpisahkan dari teori-teori epistemologis yang akan memungkinkan pengintegrasian Islam dari kebudayaan Muslim ke dalam suatu teori kritik global

tentang pengetahuan dan nilai.

Sebuah studi monumental yang baru saja diterbitkan oleh Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin, 1991-1992: belum dipublikasikan hingga kini) menghilangkan banyak miskonsepsi yang telah berkembang mengenai metodologi filologis dan historis yang dilakukan oleh keserjanaan Orientalis, ketika dikontraskan dengan metodologi yang dipergunakan dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya sejak diperkenalkannya linguistik dan semiotik. Karya Van Ess merepresentasikan contoh paling baik dari tradisi filologis Jerman yang diasosiasikan dengan suatu pendekatan historis. Dia telah banyak memperkaya investigasi kita tentang sosiologi historis. Judul karya ini sendiri menunjukkan hal ini secara jelas: teologi tidaklah dikaji secara abstrak atau secara preskriptif dalam isolasi, namun lebih terhistorisasi (*historicized*) dan tersosiologisasi (*sociologized*); yakni, teologi dilekatkan dalam konteks historisnya dan dikaji dalam perjalanannya selama dua abad kritis [abad ke-2 dan ke-3 Hijriah, penerjemah]. Demikian pula, teologi dikaji dalam konteks sosiologisnya, sepanjang penulis berupaya untuk mempertimbangkan sifat-sifat distingtif mazhab-mazhab yang berkembang pada abad kedua/kedelapan dan ketiga/kesembilan (H/M) di Syria, Iraq, Iran, Hijaz, Arabia Selatan, dan Mesir. Pendekatan Van Ess berbeda dari metode-metode yang ada sebelumnya, yang memfokus pada sebuah penggambaran ajaran masing-masing sekte atau sebuah daftar abstrak sekte-sekte, sebagaimana yang dijumpai dalam karya Henri Laoust,

*Les schismes dans l'islam* (edisi ke-2, paris, 1977).

Van Ess menunjukkan dengan keserjanaan yang tak terpadai bahwa westernisasi (atau, untuk menggunakan istilah yang dia pergunakan, "standarisasi") pemikiran Islam dan kemunculan institusi-institusi keagamaan yang terorganisasi sudah diusahakan sejak pendirian Baghdad dan terciptanya negara Abbasiyah. Fakta historis ini mempunyai implikasi-implikasi metodologis yang penting bagi studi pemikiran Islam dan bagi pendefinisian kembali istilah "Islam" yang dipergunakan secara longgar.

Pendekatan filologis yang dipergunakan oleh Van Ess masih tetap vital bagi pengkajian kita yang terus menerus atas keseluruhan sumber "Islam" yang ada pada kita. Banyak sekali teks yang seharusnya muncul dalam edisi kritis atau seharusnya dibaca dengan menggunakan metode-metode yang diambil dari filologi dan ilmu-ilmu sosial secara berkaitan. Dalam hal itu, para Orientalis telah menyediakan kepada kita sebuah model yang bermanfaat bagi studi kritis atas teks-teks lama dan penerapan pembacaan historis –pembacaan linear, naratif, deskriptif atas teks-teks itu ketimbang sebuah pendekatan dekonstruksionis. Sampai tahun 1950-an, para ilmuwan Orientalis hanya dapat meniru rekan-imbangan mereka yang mengkaji masyarakat dan kebudayaan Barat. Kritik filologis dan sebuah pendekatan historis atas teks-teks Kristen selama abad kesembilan belas diluasterapkan pada Qur'an, Hadis, dan buku-buku fikih oleh para peneliti termasuk Theodor Nöckke, Ignas Goldziher dan Joseph Schacht. Namun,

sementara di Eropa para teolog mengadopsi pendekatan historis untuk merevitalisasi teologi Kristen (sebagaimana dilakukan oleh Rudolf Bultmann, Karl Barth, Paul Tillich, Jacques Maritain, atau Marie-Dominique Chenu), para Orientalis masih saja berpijak pada konklusi-konklusi yang merusak dari kritik filologis ketika mereka menerapkannya pada Islam. Yang terakhir ini membatasi diri mereka pada pencelaan terhadap kaum Muslim konservatif yang menolak untuk mengikuti petunjuk para rekan-imbangan Kristen mereka. Konsekuensinya, bidang “studi Islam” ditinggalkan dalam keadaan rusak, yang ditinggalkan pada salah satu sisi oleh para peneliti keislaman yang tidak mampu memahami keimanan agama lain, dan pada sisi lain oleh Muslim yang, setelah tahun 1945, mengadopsi ideologi perang pembebasan dari cengkeraman pemerintah kolonial dan perjuangan lanjutannya untuk membangun sebuah identitas nasional.

Keadaan mutakhir studi Islam lantas menderita akibat keterbatasan-keterbatasan alasan ilmiah Barat ketika diterapkan pada kebudayaan-kebudayaan asing atau konsep-konsep di luar wilayah Eropa Kristen dan peradaban Barat sekular. Apa yang disebut nalar ilmiah adalah, yang pertama dan utama, bersifat hegemonik; ia selalu memaksakan klasifikasi, kategorisasi, definisi, distingsi, konsep, dan teorinya kepada yang lain tanpa takut akan dianggap sebagai penghinaan atau melahirkan penolakan, kecuali barangkali karena adanya pertimbangan polemik atau pertimbangan ideologis. Seorang ilmuwan Perancis yang menulis tentang Goethe, Kant, Cervantes, atau Dante merujuk pada

karya-karya ilmiah Jerman, Spanyol, dan Italia sebagai upaya kehati-hatian, namun ketika sampai kepada penulis, teks atau kebudayaan Islam, penelitian sebelumnya yang diterbitkan dalam bahasa Arab, Persia atau Turki diabaikan, dengan beberapa perkecualian. Lebih parah lagi, para ilmuwan studi Islam adalah sebuah kelompok yang tertutup; mereka membaca dan mengkritik karya-karya mereka satu sama lain tanpa mempertimbangkan resiko dinilai oleh para peneliti dari disiplin-disiplin lain yang teknik-tekniknya mereka gunakan dalam menganalisis Islam. Dengan kata lain, faktor utama dalam suatu pendekatan multidisipliner yang sukses adalah latar belakang pendidikan peneliti, dan juga keinginan dan upaya untuk mempertimbangkan opini kolega mereka yang dikenal mempunyai perspektif-perspektif yang inovatif.

Catatan-catatan di atas jelas tidak berlaku untuk riset linguistik, studi sastra, arkeologi, atau sejarah ekonomi dan sosial, karena domain-domain ini bukanlah secara niscaya merupakan prasarat, atau hanya secara tidak langsung terpengaruh oleh agama. Ini membawa kita pada sebuah isu krusial yang jarang disinggung oleh para ilmuwan keislaman: status epistemologis dan tujuan-tujuan kognitif dari ilmu-ilmu sosial yang diterapkan terhadap pengkajian Islam sebagai sebuah agama.

### Status Ilmu-ilmu Sosial

Diintroduksi di Perancis bertahun-tahun yang lalu, istilah “ilmu manusia dan masyarakat” (*science of man and society*) memiliki konotasi-konotasi global dan serba-mencakupi; ia menekankan penger-

tian krusial bahwa humanitas adalah obyek dan agen investigasi ilmiah. Bidang-bidang ilmu politik, ekonomi, dan hukum sejalan dengan perjalanan waktu telah menjadi agak otonom dan independen dari domain-domain yang secara jelas lebih subyektif, seperti psikologi, sejarah intelektual, sastra dan seni, filsafat, dan teologi. Disebabkan karena hakekat subyektifnya, filsafat dan antropologi hukum, ramifikasi filosofis dan psikologis dari produksi dan perdagangan, dan peran dari yang suci, simbolik, mistis, dan religius dalam masalah-masalah politik, telah dipandang sebagai spekulatif dan telah terfragmentasi pada titik yang secara intelektual *terusak* atau *merusak*.

Beberapa buku akhir-akhir ini menunjukkan dengan jelas sebuah hubungan antara perkembangan ilmu-ilmu sosial dan ilmu politik sebagai bidang dan tuntutan yang semakin berkembang dan urgen dari bangsa-bangsa industrial. Alasan logis yang didasarkan atas pengetahuan empirik, operasional dan produktif—kalau bicara secara ekonomik—telah mendapatkan status dan dominasi yang sebanding dengan alasan legal—teologis di Timur Tengah atau dengan nalar Pencerahan dengan keterkaitan tak terbantahnya dengan nalar klasik dan filosofis.

Perubahan dalam hal tujuan-tujuan pengetahuan ini telah memaksa para pemikir untuk mengadopsi cara-cara melihat dunia, sembari mengartikulasikan ide-ide mereka dan membahas realitas-realitas politik dan ekonomi yang telah menghasilkan suatu bentuk baru pendekatan intelektual yang membuat semua pembicaraan dan pemeliharaan konsep-konsep kebenaran, hukum, dan nilai

menjadi tak signifikan dan kehilangan kredibilitasnya. Pendekatan intelektual yang digeneralisasi melalui keserjanaan (*scholarship*) dan pengajaran semacam ini menyebabkan sebuah kebangkitan hegemonik nalar yang diinteriorisasi oleh para ilmuwan dan orang kebanyakan pada tujuan penerimaan (*receiving end*) dari informasi semacam itu. Selama Marxisme dan liberalisme berhasil meyakinkan kita bahwa taruhan tertinggi dalam perjuangan ideologis mereka mencakup hak-hak individual untuk mencari kebenaran secara bebas dan untuk menciptakan hukum-hukum berdasarkan atas nilai-nilai “universal”, maka kita dapat menerima peletakan konsern-konsern praktis terhadap pemikiran kritis yang akan datang. Sejak runtuhnya Marxisme, ilmuwan politik dan sosial telah terbukti tidak mampu mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh ilusi-ilusi dan demam ideologis selama lima puluh tahun. Ilmu ekonomi politik, yang berjaya selama ini, hampir tidak dapat mengatasi kontradiksi-kontradiksi dan konflik-konflik yang mencirikan periode 1960 sampai dengan 1970, ketika yang disebut sebagai negara-negara “terbelakang” (*underdeveloped*) berusaha untuk maju sedikit demi sedikit dengan menghancurkan industri-industri agrikultural dan solidaritas tradisional mereka agar dapat mengembangkan industrialisasi yang mereka pandang sebagai kunci keselamatan mereka.

Para ahli politik era modern yang berbicara tentang “ancaman” terhadap “nilai-nilai Barat” yang dilakukan oleh “kaum fanatik religius” Muslim jarang sekali menyinggung “kesalahan-kesalahan eko-



antropologi kultural, linguistik, semiotik, dan kritik wacana.

Sebaliknya, historiografi apologetik, yang menguatkan mimpi nasionalis, memuji-muji kebesaran masa lalu dalam gaya epik (*al-turâts*), dan menekankan nilai-nilai “universal” Islam, telah memproduksi banyak literatur yang tersebar luas. Beberapa peneliti telah menentang trend ini, namun jumlah mereka sedikit dan karya-karya mereka belum cukup substansial untuk meniadakan efek-efek destruktif dari ideologi resmi negara atau daya pikat yang meluas dan menarik dari fundamentalisme.

Adalah niscaya untuk menganalisis secara cermat perbedaan antara status mutakhir dan tujuan-tujuan ilmu-ilmu sosial ini di Barat, dan posisi sulitnya dan inisiatif-inisiatifnya yang malu-malu dalam konteks Islam, di mana ia diamati secara hati-hati. Analisis semacam ini akan membuat kita mampu menyadari sejauh mana Islam, sebagai sebuah agama, sebagai sebuah tradisi pemikiran, sistem kepercayaan dan ketakpercayaan, dan sumber harapan berjuta-juta pemeluk beriman telah menjadi obyek bagi *imaginaire* individual dan kolektif (konsep ini dalam ilmu-ilmu sosial Perancis telah mengalami perluasan makna dalam lima puluh tahun terakhir), manipulasi-manipulasi ideologis, dan penilaian deskriptif para peneliti luar. Dunia Islam tidak mendapatkan keuntungan secara intelektual maupun secara spiritual dari perdebatan tentang isu-isu teologis dan filosofis, kontraversi mengenai hukum dan interpretasinya, pengalaman mistik yang kaya, dan studi-studi historis yang telah menjadi karakteristik masa lalu. Islam secara

intelektual dan spiritual putus pewarisannya sama sekali semenjak dinasti Safawiyah dan Utsmaniyah mereduksi Ulama pada status sebagai penjaga rendah sebuah ortodoksi yang diceritakan dari *disputatio* (*Munâzarah*) di antara mazhab pemikiran yang berbeda.

Perubahan dalam tiga puluh tahun terakhir telah mempunyai efek yang malah lebih dramatik ketimbang perubahan yang diciptakan dengan penundukan agama di bawah kontrol negara sejak zaman klasik di bawah Umayyah dan bahkan lebih besar lagi di bawah Safawiyah dan Utsmaniyah. Sementara zaman-zaman kegelapan terus berkembang dalam apa yang secara politik disebut negara-negara yang “terbebaskan” (*liberated*), ilmu “manusia dan masyarakat” di Barat meneruskan tugas pembagian dunia yang semena-mena dan fragmentasi terhadap realitas, menyebarkan dan memaksakan postur-postur pemikiran, model-model pengetahuan, cara bertindak, serta menciptakan strategi-strategi dominasi, tipe-tipe artikulasi makna dan seterusnya yang pada akhirnya mengarah kepada mentalitas “Kita” (“*We/Us*” *mentality*) yang secara tepat digambarkan oleh James Clifford sebagai “manusia ilmu sosial Barat” (*mankind of Western social science*). “Kita” ini mempergunakan kekuasaan intelektual dan ilmiah yang total terhadap semua kebudayaan dan negara lain dengan memakai “hukum” ekonomi pasar, yang secara universal diterima dan diadopsi oleh semua regim politik, bersama dengan filsafat-filsafat mereka yang implisit, dan jarang sekali digugat.

Fenomena yang jauh-jangkauan dan tak-terduga ini telah mempengaruhi lebih banyak kehidupan dan mempunyai kon-

sekuensi-konsekuensi yang lebih luas dan serius bagi status filosofis dan yuridis pribadi manusia dan bagi orientasi nasib manusia dibandingkan dengan yang dilakukan oleh kolonialisme selama sebagian besar abad kesembilan belas sampai dengan 1960. Negara-negara poskolonial tidak lagi dapat mengekspresikan kemarahan dan tuduhan-tuduhan moral yang datar melawan kekuatan-kekuatan yang sebelumnya merupakan kekuatan kolonial; kelas-kelas elit mereka telah menunjukkan secara lebih dari pada cukup kelemahan-kelemahan moral dan politik mereka sendiri *vis-à-vis* warga negara yang mereka klaim sebagai telah terbebaskan dari perbudakan dengan mendepak penguasa-penguasa asing. Para intelektual yang terus-menerus mencela neokolonialisme Barat itu, sembari mengabaikan pengujian secara kritis terhadap sejarah masa lalu dan masa kini negara masing-masing, menunjukkan suatu perilaku yang tak bertanggung-jawab dan abai terhadap pelajaran-pelajaran yang tak terbantah dari ilmu modern dan kemajuan, yang mengalami sejarah dominasi Barat terhadap masyarakat-masyarakat tertindas.

Jika protes moral bukan lagi merupakan sebuah reaksi yang layak, maka apa lagi kritik terhadap Orientalis – bahkan lebih tak layak. Faktanya masih saja bahwa nalar hegemonik, yang bertahta karena kejayaan teknologi modern dan penguatan “legitimasi”-nya dengan menggunakan hukum ekonomi pasar yang menggantikan ilmu-ilmu sosial, haruslah dibuat merekonsiliasikan klaim-klaimnya untuk mencapai universalitas dengan penghinaan yang dilontarkan pada kondisi-kondisi manusia

dan pada degradasi yang terlihat di mana pun minoritas-minoritas yang lama tertindas berusaha untuk mendapatkan hak-hak mereka atas kebebasan dan martabat yang *legitimate* dan tak teralienasikan.

Studi Islam yang akhir-akhir ini dilakukan di Barat masih merupakan korban dari nalar hegemonik. Sembari meralat ekses-ekses pemerintahan kolonial, nalar hegemonik terus saja menempatkan “Islam” dalam suatu kerangka epistemologis yang diwariskan dari Pencerahan (*Enlightenment*) – ini tak peduli adanya kenyataan bahwa Pencerahan telah dianggap usang oleh semua kreator, pemikir, dan inovator bagi kondisi posmodern. Semua literatur mutakhir tentang apa yang dianggap sebagai fundamentalisme Islam, kelompok-kelompok radikal, atau *integrist* hanya mengabdikan pada penguatan batas-batas epistemologis sempit yang dipaksakan kepada Islam dan dunia Islam sejak abad kesembilan belas.

Dalam uraian berikut ini kita akan menjelaskan cara-cara di mana suatu pendekatan intelektual dan ilmiah yang mendasarkan diri pada perkembangan-perkembangan mutakhir dalam ilmu-ilmu kognitif dapat diterapkan pada studi Islam dan dunia Islam.

### Teori Global Pengetahuan

Yang saya maksudkan dengan teori global pengetahuan ini adalah sebuah pengetahuan kritis, yang secara terus-menerus ditinjau kembali bukan hanya dalam sinaran informasi baru yang disediakan dalam masing-masing disiplin, tapi juga (dalam sinaran) perubahan postur nalar berhadapan dengan prosedur-prosedur, pos-

tulat-postulat, dan statemen-statemennya sendiri. Situasi ini digambarkan secara bagus oleh penolakan-penolakan yang dilontarkan oleh para posmodernis kepada nalar Pencerahan. Ini merupakan fakta bahwa sebagian besar ilmuwan studi Islam tidak mempunyai perhatian yang cukup kepada perubahan-perubahan dalam postur-postur nalar. Tak perlu dikatakan, isu epistemologis semacam ini merepresentasikan apa yang saya sebut *yang-tak-dapat-dipikirkan (the unthinkable)* dan *yang-takterpikirkan (the unthought)* dalam wacana ilmiah tentang Islam di luar wacana Muslim itu sendiri.

Mari kita mempertimbangkan, misalnya, vokabulari berikut yang akhir-akhir ini dipergunakan oleh para ilmuwan yang mengkaji agama-agama: iman (*faith*), kepercayaan (*belief*), kesucian, ritus, mitos, narasi, simbol, parabel, metafor, waktu, profan, sekular (Perancis: *laic*), spiritual, spiritualitas, ilahiah, Tuhan, tuhan-tuhan, wahyu, iterpretasi, imajinasi, imajiner, yang menakjubkan (*marvelous*), natur, kultur, ortodoksi, heterodoksi, sekte, kebenaran, kekerasan dan sebagainya. Bagaimana vokabulari-vokabulari ini diterapkan sebagai konsep-konsep lintas-disipliner (*crossdisciplinary*) untuk mendekonstruksi – membuat postulat-pustulat yang implisit menjadi eksplisit– segala tipe, dan semua level wacana Muslim? Ernest Gellner telah melakukannya ketika dia membahas tentang nalar dalam konteks Eropa (bandingkan karya mutakhirnya *Reason and Culture: New Perspective on the Past*, Oxford, 1992); ketika dia menulis tentang masyarakat Muslim (lihat bukunya *Muslim Society*, Cambridge, 1981), namun dia hanya

memakai kategori-kategori lama yang tidak kritis dan tidak terelaborasi.

Dalam kedua buku saya *Lectures du Coran* (edisi ke-2, Tunis, 1991) dan *Critique de la raison islamique* (Paris, 1984), saya telah menyebutkan sejumlah isu yang seharusnya mendapatkan prioritas dalam sebuah program strategi yang bertujuan untuk melakukan artikulasi kritis dan dekonstruktif baru terhadap wacana ilmiah tentang Islam dan masyarakat “Muslim” (sejauh seseorang bisa berbicara tentang masyarakat “Muslim”). Beberapa isu ini adalah sebagai berikut:

1. Fenomena Qur’an dan pengalaman historis Madinah
2. *Jabilyyah*, *ilm* dan *islam* sebagai paradigma antropologis
3. Generasi-generasi *shahâbah* dan *tabi’in* (sahabat Nabi dan generasi yang mengikutinya) sebagai figur-figur simbolik dari memori mistis
4. Tradisi yang hidup, tradisi-tradisi etnografik, dan tradisionalasi sebagai sebuah strategi ideologis
5. Otoritas, kekuasaan, dan pencarian legitimasi
6. Kekerasan, kesucian, dan kebenaran dalam wacana religius dan praktek kolektif
7. Keterlupaan, penghilangan, dan represi sebagai dimensi-dimensi kultural dan sejarah intelektual
8. Ortodoksi sebagai sebuah proses ideologis
9. Dari masyarakat Buku/buku kepada masyarakat yang tersekularisasi
10. Konsep nalar hegemonik.

Banyak contoh lain mungkin diberikan

dari topik-topik dan bidang-bidang studi Islam yang belum dieksplorasi. Dalam masing-masing subyek yang tersebut di atas, adalah mudah untuk menangkap keniscayaan untuk menggunakan pendekatan-pendekatan historis, penyelidikan-penyelidikan sosiologis (sosiologi tentang kegagalan Ibn Rushd, Ibn Khaldûn, Ibn Hazm, dan lainnya dalam sejarah intelektual), problematika-problematika antropologis, analisis linguistik, dan lain sebagainya.

Elaborasi multidisipliner dari sebuah presentasi yang komprehensif, analitis, kritis tentang Islam dan masyarakat yang dipengaruhi oleh prinsip-prinsip Islam ini tidak hanya ditentukan oleh suatu diskusi spekulatif dan teoretis; ia lebih diperoleh dengan kekuatan-kekuatan aktual yang bekerja dalam sejarah setiap masyarakat. Ini berarti bahwa masyarakat "Muslim" seharusnya tidak lagi didekati dan disubungi oleh pandangan etnografis. Etnografis menekankan pada partikularitas lokal untuk menunjukkan masing-masing kelompok atau komunitas etno-kultural dari segala hal yang lainnya; antropologi, sebaliknya, memperhatikan struktural-struktural dan mekanisme-mekanisme global, kekuatan-kekuatan universal seperti

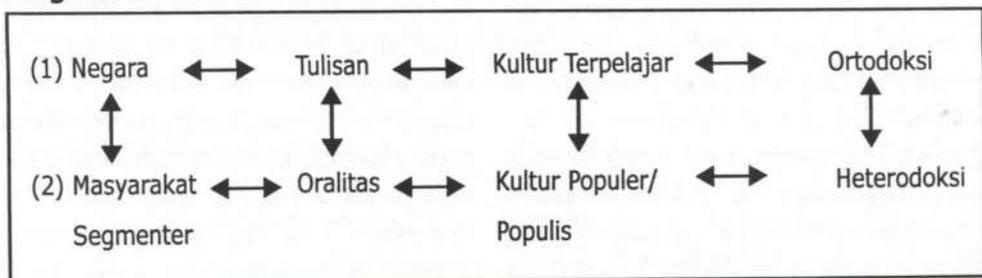
kekerasan, kesucian, pengorbanan, otoritas, kekuasaan, waktu dan narasi, historisitas, dan lain sebagainya untuk mencapai penjelasan yang menyeluruh. Distingsi ini tidaklah dihargai secara ketat dengan satu kejelasan yang sama dengan yang diperlihatkan, misalnya, dalam karya-karya Clifford Geertz.

Semua observasi ini dapat disistematiskan dalam diagram 1.

Untuk menjelaskan secara menyeluruh diagram ini kita akan memerlukan satu buku penuh, namun beberapa ilustrasi dapat dijumpai dalam karya saya *Rethinking Islam* (Bloomington, Ind., 1994). Di sini saya akan memberikan sedikit catatan tambahan.

Dalam semua masyarakat yang dikenal, historiografi tradisional telah memaksakan sebuah narasi yang dimulai dari suatu asal-usul, mengembangkan sebuah evolusi linear sampai pada saat hidupnya masing-masing sejarawan itu. Visi ini terkait dengan suatu kekuasaan politik yang memusat (negara, yang lebih kurang kompleks menurut periode yang dikaji); kelompok sosial yang bisa *menulis* dan membaca memproduksi budaya terdidik (*learned culture*), menstrukturkan sebuah tipe pengetahuan dengan aturan, norma dan prinsip

Diagram 1



yang mapan, terkontrol, dan tereproduksi yang menjadi cara ortodoks untuk menulis, berfikir, meyakini, dan bersikap. Tanda panah horizontal yang mengaitkan empat kekuatan yang bekerja dalam suatu interaksi dialektik mengekspresikan evolusi historis, mekanisme-mekanisme sosiologis yang bekerja dalam level masyarakat yang memimpin dan mendominasi; ini merupakan level yang akhir-akhir ini digambarkan dan dikaji oleh para sejarawan yang menggunakan dokumen-dokumen *tertulis* yang berbicara tentang aspek-aspek sosial yang lebih kurang bergantung kepada negara (beberapa di antaranya dapat dilawankan terhadapnya), namun terpisah, tak tertarik, dan lebih sering *memusubi* semua agen sosial yang menjadi bagian dari level kedua. Dalam level kedua ini terdapat juga empat kekuatan yang dikaitkan secara horizontal oleh interaksi dialektik yang sama. Namun bertolak belakang secara vertikal terhadap kekuatan-kekuatan dari level atas. Level bawah dikaji oleh para etnograf yang dituntut untuk hidup dengan masyarakat suku, klan, petani, dan badui, untuk mempelajari dialektika lokal, untuk mengumpulkan memori-memori oral, dan lain sebagainya.

Konseptualisasi, deskripsi, pengetahuan yang berkaitan dengan level bawah adalah ditentukan, diatur, diartikulasikan, dan dievaluasi dengan seleksi, eliminasi, fragmentasi, marginalisasi, dan minimisasi oleh mereka yang menulis, membaca, dan mengajarkan norma-norma ortodoks pada level atas. Bagaimana kita berbicara tentang, atau menginterpretasikan apa yang disebut, kultur *popular* atau yang diistilahkan dengan kultur *populis* selama tiga puluh tahun

terakhir dalam masyarakat-masyarakat Dunia Ketiga? Siapa yang menggunakan kata magik, superstisi, paganisme, politeisme, heterodoksi, sekte untuk menunjuk kepada kepercayaan-kepercayaan yang keliru, kultur-kultur tertinggal, anarkhi, pemberontakan (*bilâd al-sibâ* versus *bilâd al-makhzan* di Maroko pada abad kesembilan belas, misalnya) sebagaimana dilawankan dengan tatanan politik, penulisan logosentris, nalar, kultur tinggi, peradaban, dan lain sebagainya. (Jack Goody telah menulis buku yang terkenal *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977, diterjemahkan dalam bahasa Perancis dengan judul yang lebih sugestif *La raison graphique*, Paris, 1979); akhir-akhir ini dia juga telah menerbitkan *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, 1987. Saya menunjuk tepat pada oposisi antropologis ini ketika saya melontarkan konsep tentang masyarakat Buku/buku). Ketika melihat secara jelas di sini bagaimana keserjanaan modern kita merefleksikan, melanggengkan, dan mendukung pembagian-pembagian yang sangat tua, mendalam, dan universal yang merupakan pembagian politis dan ideologis yang tersembunyi dalam vokabulari kultural, intelektual dan etis.

Dalam masyarakat Eropa, oposisi-oposisi ini telah berkembang sejak abad kedelapan belas (dan dalam beberapa hal sejak abad keenam belas) menuju suatu generalisasi kekuatan-kekuatan dan mekanisme-mekanisme [level] atas kepada ruang sosial global; kebutaaksaraan hampir hapus; demokrasi, *the rule of law*, dan hak asasi manusia dijamin bagi masing-masing warga; namun tensi-tensi antropologis telah bekerja selama berabad-abad dan masih

bekerja dalam beberapa hal saat ini. Dalam masyarakat-masyarakat Dunia Ketiga – tentu saja termasuk semua masyarakat “Muslim” – tensi-tensi yang ditunjukkan oleh diagram di atas lebih dahsyat dibandingkan dengan sejak munculnya fenomena negara-negara berpartai tunggal. *Political will* untuk menghapus kebutaaksaraan dalam waktu singkat telah menjadi begitu brutal dan diinspirasi oleh tujuan-tujuan ideologis yang mana kultur oral kehilangan fungsi-fungsi sosial, psikologis, dan etisnya yang telah berlaku selama berabad-abad. Kultur populis merupakan hasil dari kebijakan yang destruktif ini yang dipaksakan oleh “elit-elit” nasionalis untuk membebaskan “massa-massa” pentani, orang pegunungan, dan badui dari “kebodohan” mereka.

Kerangka investigatif di atas secara partikular bermanfaat dalam hal bahwa ia menggabungkan dan mengaitkan sejarah politik dan sosial, sejarah intelektual dan kultural, sejarah agama, dan, tentu saja, bahasa, termasuk berbagai bentuk yang dipergunakan oleh kelompok-kelompok sosial yang berbeda. Terlepas dari suatu perspektif teologis yang kaku, agama dikaji di dalam konteks historis, sosiologis dan antropologis, yang dengan cara demikian ditetapkan tingkatan bagi sebuah teori tentang agama sebagai sebuah fenomena sosio-historis dan universal. Dalam perspektif ini, Islam hanyalah merupakan satu contoh di antara contoh-contoh lain yang dapat dikaji melalui ilmu-ilmu sosial sebagai bagian dari sebuah teori global pengetahuan. Pendekatan semacam ini bertolak belakang secara tajam dengan pandangan yang disebarluaskan oleh para Islamolog

dan ilmuwan politik yang malahan memfokuskan diri pada kekhususan yang tak terbantahkan sebagai suatu kekuatan *hieratic*, semacam monster yang telah hidup berabad-abad lamanya dan mengontrol nasib bangsa-bangsa yang telah memeluk Islam. Alih-alih memfokuskan diri secara eksklusif pada “Islam”, kerangka di atas membuat kita mampu untuk menganalisis kekuatan-kekuatan yang menyeter para protagonis pada semua level masyarakat; kelas-kelas dan kelompok-kelompok sosial, yang elit versus yang kurang mendapatkan hak-hak khusus, dan juga konflik-konflik intra-kelompok yang muncul dalam domain sosial maupun politik.

Pada saat yang sama, ilmuwan terbebaskan dari ikatan-ikatan ideologis sempit yang inheren dalam pemilihan baik untuk mengkaji masyarakat secara global dengan berdasarkan atas literatur yang diproduksi dan diedit oleh suatu kelompok elit (panah 1) atau untuk membatasi riset seseorang untuk sebuah studi yang memuaskan tentang sebuah kelompok etnokultural spesifik yang terisolasi dari proses sosio-historis yang lebih luas (monograf etnografis, mencakup panah 2). Sayangnya, studi-studi historis/antropologis yang berusaha mengatasi kelemahan-kelemahan dan bahaya-bahaya yang inheren dalam salah satu dari kedua pendekatan ini (khususnya ketika keduanya sama sekali berbeda) sangatlah jarang.

Studi tentang Islam sebagai sebuah fenomena yang murni keagamaan melahirkan kesenjangan-kesenjangan utama dan wilayah-wilayah yang terabaikan, yang kesemuanya tak termaafkan karena hal itu ternyata tidak terjadi dalam studi Kristen

dan Yahudi. Nampaknya sulit dipahami bahwa Islam harus diturunkan pada sebuah status historis, doktrinal, dan sosiologis yang terpisah dalam hubungannya dengan Kristen dan Yahudi, kendati pun ada hubungan erat di antara mereka. Apakah ketika seseorang mengkaji kontinuitas yang berakar sangat dalam atau mengkontraskan antara Islam, Kristen dan Yahudi, perspektif semiologis dan antropologis akan memperkenalkan kita untuk menguji validitas teoretis dari dua konstruk yang menggarisbawahi studi agama-agama.

Konstruk pertama adalah kerivalan dan kompetisi mimetis bagi eksploitasi dan kontrol terhadap sebuah kapital simbolik original yang menarik bagi berbagai kelompok sosio-kultural yang berbeda. Ini terjadi di Timur Dekat dari Iran kuno sampai Mesir kuno, di mana pengertian monoteisme, wahyu, kenabian, immortalitas, buku samawi (*heavenly book*, menggunakan istilah Geo Widengren), cahaya dan kegelapan, serta kebaikan dan kejahatan, secara gradual menentukan sebuah cara berfikir (*mindset*) tunggal dan cara pengkonseptualisasian pengetahuan yang sejati dan kebenaran tertinggi. Pada saat yang sama, pengertian-pengertian itu menyediakan seperangkat alat untuk mengkonstruksi sistem kepercayaan yang dipergunakan oleh kekuatan-kekuatan yang sedang bersaing untuk menjustifikasi kekuasaan dan menjamin dukungan.

Konstruk kedua, kerangka analitis dan teoretis ini, konsep sebuah *permulaan kode kultural baru* (*a new cultural code departure*), akan memungkinkan kita untuk menjelaskan kemunculan dan konstruksi sosial dari sistem-sistem kepercayaan (*beliefs*) yang

terdiferensiasi, dan bagaimana kepercayaan mendorong Yahudi, Kristen, dan Islam memfragmentasi diri mereka sendiri melalui sejarah ke dalam "sekte-sekte" atau agama-agama turunan. Namun, ketika seseorang mempertimbangkan berdirinya sebuah agama dari suatu pandangan historis atau antropologis, jelaslah bahwa konstruk-konstruk yang sama hanyalah mempunyai representasi kultural dan semiologis yang berbeda. Ideologi-ideologi dan mitologi-mitologi yang secara lahiriah berbeda menyembunyikan fakta bahwa sistem-sistem ideologis yang mendasarinya muncul dari proses aktif yang sama, khususnya dalam konteks kekaisaran-kekaisaran yang besar. Tindakan mendirikan sebuah masjid di atas situs kuil tua, menunjuk hari Jum'at sebagai sebuah hari untuk salat jamaah, menghadap Makkah ketimbang Yerusalem, puasa selama sebulan penuh sebagaimana dilawankan dengan puas beberapa hari saja, merubah figur-figur mistis tentang Ishaq, Ismail, Ibrahim, Musa, dan Yesus (Isa), mendiskusikan wujud Tuhan, mendefinisikan kembali wahyu-wahyu, kesemuanya adalah bentuk-bentuk *encoding* -level ritual, kultural, etis, judisial, dan politis dari wujud manusia untuk mentransformasikan masing-masing agama menjadi "agama sejati" yang unik (*din al-baqq* sebagaimana dikatakan Qur'an, dan Hegel akan mengatakan dalam sebuah konteks filosofis murni).

Oposisi Muslim yang tak jelas yang memandang aplikasi ilmu-ilmu sosial terhadap interpretasi agama sebagai reduksionis seharusnya tidak menghentikan riset ilmiah tentang Islam, dengan

cara yang sama bahwa studi Kristianitas berjalan maju meskipun ada keberatan para teolog Kristen dan penolakan mereka untuk menerima konklusi-konklusi para peneliti. Untuk masalah itu, tindak penolakan itu sendiri haruslah dikaji dari sudut pandang sosiologis, historis, dan psikologis: cara-cara di mana penolakan ini dimanifestasikan, konsep-konsep yang mendasari, dan motif-motif personal dan kolektif yang ada di balik penolakan itu. Barulah kemudian kita memahami postur-postur nalar terbuka atau tertutup yang merupakan hasil dari perilaku dan representasi yang dipaksakan oleh agen-agen sosial. Ini artinya bahwa Islam, sebagaimana agama-agama lainnya, bukanlah faktor determinan, namun ia sendiri dibentuk, ditransformasikan, dan dibantu untuk memenuhi fungsi-fungsi yang berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan agen sosial.

Islam terus dikesampingkan dari bidang-bidang sosiologi, psikologi sosial, analisis wacana, dan antropologi kultural; sejak Ibn Rushd, Islam telah diabaikan oleh para filsuf dalam diskusi-diskusi mereka tentang kebenaran dan teori serta praktek kebenaran. Bagaimana agama mempengaruhi interpretasi-interpretasi dan wacana-wacana keagamaan? Sebaliknya, bagaimana sebuah studi agama yang berbasis kognitif merangsang inkuiri filosofis? Ilmuwan Muslim manapun yang berani untuk mengambil resiko menapaki jalan ini hanya berhasil dalam mendapatkan keberkeajaan para kawan ilmuwan yang "serius" atau dalam mengalami keterisolasian secara total dengan menolak pandangan ortodoks utama tentang Islam yang banyak dianut oleh mayoritas. Sebaliknya, teks yang

bahkan paling minor yang ditulis oleh militan-militan fundamentalis menjadi basis bagi sebuah tesis doctoral atau sebuah buku yang sangat sukses.

Observasi-observasi di atas telah menunjukkan bahwa studi Islam mempunyai perjalanan yang masih panjang untuk dapat secara penuh dapat terintegrasi dalam tradisi akademik dan riset kultural Barat. Sementara itu, studi Islam terus dibatasi pada departemen Studi Asia, Studi Timur Tengah, atau Studi Timur Dekat di mana sejumlah ahli yang *aspiring* dan diakui secara cemburu menjaga wilayah mereka, menolak untuk berkolaborasi pada level akademik yang lebih luas dengan departemen-departemen lain karena takut bahwa ide-ide mereka mungkin dikaji dan dinilai oleh ilmuwan-ilmuwan sosial yang sebenarnya. Studi Islam haruslah diakui sebagai sebuah bidang yang terintergrasi dalam departemen sejarah, sosiologi, psikologi, linguistik, filsafat, antropologi dan agama, karena Islam dan pemikiran Islam adalah bagian integral dari sejarah kultural, politik dan ekonomi Mediterranea, dan, secara luas, peradaban Eropa dan Barat modern, mencakup Amerika Utara. Para ilmuwan Orientalis yang mengabdikan pada fakultas-fakultas universitas telah melanggengkan perspektif ideologis yang kembali kepada abad kesembilan belas, dan dalam beberapa hal kembali kepada Abad Pertengahan (khususnya di mana sejarah agama-agama dan teologi menjadi perhatian). Ini dilakukan untuk melindungi privilege-privilege individual yang secara gradual hancur. Pandangan-pandangan ini tidaklah merefleksikan kritik yang tak terjustifikasi terhadap "Orientalisme".

Adalah relevan untuk mengatakan bahwa universitas-universitas dan peneliti-peneliti di Barat mendesak untuk memandang studi Islam dalam sinaran intelektual dan ilmiah yang sama dengan teori-teori “postmodern” tentang pengetahuan. Alasannya nampaknya adalah bahwa terdapat sebuah kaitan struktural antara pertumbuhan ilmu-ilmu sosial dan kebutuhan akan negara yang demokratis dan *industrialized*. Dari titik pandang politik dan ekonomi, negara-negara Islam tidaklah menyetujui atau pun mendukung sebuah pendekatan ilmiah/empiris terhadap studi Islam disebabkan karena hakekat sistem politik yang secara inheren fundamentalis. Ini masih akan dilihat apakah riset tentang Islam akan dibatasi pada naratif-naratif dan studi-studi deskriptif, ataukah ia akan beradaptasi dengan kenyataan bahwa tipe modernitas ini bagi mereka adalah *unthinkable*. Tuntutan-tuntutan semacam ini telah ada namun tidaklah didukung oleh *imaginare* kolektif yang secara sempit mendefinisikan capaian-capaian intelektual dan ilmiah.

Namun alasan lain mengapa krusial untuk mengganti perspektif intelektual yang ada tentang Islam dan kultur Islam adalah bahwa tulisan-tulisan Orientalis tentang Islam tetap saja merefleksikan prinsip-prinsip filosofis yang diambil secara eksklusif dari nalar Pencerahan, kendatipun faktanya adalah ajaran-ajaran [nalar pencerahan] ini telah dianggap kadaluwarsa oleh para ilmuwan sosial sejak tahun 1960-an. Nampaknya bahwa filsafat dan peradaban Barat kontemporer hanya mengenal dua cara untuk melihat dan berfikir tentang dunia: efek-efek “kondisi pos-

modern” pada satu sisi, dan pada sisi lain, penggunaan kriteria, definisi dan nilai yang diwariskan dari tradisi Pencerahan untuk menganalisis semua kultur dan masyarakat lain. Inilah waktunya untuk mengakhiri masalah ini, masalah yang mengingatkan kita kepada kebijakan Perancis di Aljazair yang menetapkan satu sistem elektoral bagi warga Perancis, dan sistem lainnya bagi masyarakat “pribumi” Aljazair.

Isu-isu metodologi dan epistemologis secara langsung, meskipun tidak selalu kelihatan, terkait dengan ideologi-ideologi besar dunia. Psikologi sosial telah mengungkapkan bahwa pengetahuan terkait dengan sebuah kebijakan tentang penolakan atau integrasi pengetahuan baru yang, dalam kasus yang pertama, merusak dan, dalam kasus yang terakhir, menguatkan atau memapankan pandangan-pandangan ideologis yang ada. Beberapa ayat Qur’an surat 9 (5-29) secara eksplisit mengatakan bahwa kaum Muslim harus menolak atau berintegrasi. Teks-teks suci Yahudi dan Kristen yang ekuivalen telah memenuhi sebuah fungsi yang sama sejak Abad-abad Pertengahan. Dengan perkembangan Zaman Nalar (*the Age of Reason*), nilai-nilai universal diproklamasikan, diperkuat oleh nalar transendental Kant dan spirit filosofis Hegel, semuanya mengarah kepada supremasi sosialisme liberal dan, selama tujuh puluh tahun, komunisme. Sejak runtuhnya komunisme dengan ajaran-ajarannya yang *nyleneb*, sejarah telah berakhir dalam pengertian bahwa tidak terdapat logika atau pandangan dunia tunggal dalam sebuah posisi yang menyangkal, menandingi atau menggantikan filsafat liberal.

Sangat sedikit kawan Islamolog yang

berkeinginan untuk memasukkan metode ilmiah seperti yang terlihat dalam tulisan-tulisan mereka tentang Islam dan dunia Muslim ke dalam sebuah kerangka filosofis dan otobiografis yang lebih luas. Bagaimana pun juga, nampaknya adalah masuk akal untuk menyimpulkan bahwa studi Islam akan menjadi domain para ilmuwan, ahli, essais, narator, jurnalis, pengamat yang tergesa-gesa, ilmuwan politik, dan akademisi terpelajar yang lebih konsern terhadap karir mereka ketimbang terhadap pengembangan dan penguatan pengetahuan –kecuali jika, tentu saja, sebuah kelompok peneliti dan pemikir yang berbakat dan beruntung berhasil merubah aturan-aturan permainan akademik dan menghancurkan cetakan-cetakan kesalehan

(*pious molds*) yang dipergunakan untuk mereproduksi pengetahuan yang ada dan teori-teori intelektual mutakhir. ❖

### **Bibliografi**

Arkoun, Mohammed. *L'état du Maghreb*. Paris, 1991.

Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, 1988

Guillaume, Marc, ed. *L'état des sciences sociales en France*. Paris, 1986.

Liotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Diterjemahkan oleh Geoff Bennington dan Brian Massumi. Minneapolis, 1984.

Wagner, Peter, et al., eds. *Social Sciences and Modern States: National Experiences and theoretical Crossroads*. Cambridge, 1991.