

## **METODOLOGI DISIPLIN OCCIDENTALISME ALTERNATIF: TUMPUAN KHUSUS TERHADAP PANDANGAN ORIENTALIS TERHADAP HUKUM ISLAM**

### **Alternative Occidentalisme Disciplinary Methodology: A Special Focus on Orientalist Views of Islamic Law**

**Rahimin Affandi Abd. Rahim<sup>1</sup>  
Ruzman Mohd Noor<sup>2</sup>  
Nor Hayati Mohd Dahlal<sup>3</sup>**

#### **ABSTRACT**

*Since modern times, the discourse of Islam established by western orientalism has created a disturbing response among Muslim scholars. Due to the peaceful nature of Islam, which is strongly opposed to any harsh confrontation with others, we suggest that Muslim scholars should promote the discipline of occidentalism embodied with the Islamic point of view. Consequently, such suggested discipline can be used to renew the negative image imposed by orientalist upon the Muslim civilization. Based on*

---

<sup>1</sup> Associate Professor, Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, faqir\_ila\_rabbih@um.edu.my.

<sup>2</sup> Associate Professor, Department of Syariah and Islamic Law, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, ruzman@um.edu.my.

<sup>3</sup> Research Assistant and Master Candidate, Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, annur\_1909@yahoo.com.

*this background, this article will analyse orientalism's attitude towards Islamic law by utilizing the methodologies proposed by the Islamic discipline of occidentalism. In order to achieve such objectives, this article is divided into several sections, namely, first the basic premise that initiated the concept of the discipline of Islamic occidentalism. In the second and third section, special investigation will be placed on the recent occidentalism studies and its mode of operation in discussing these proposed subjects. In the fourth section, we may scrutinize the orientalist's premise concerning Islamic law by utilizing the proposed concept as well as the methodologies of the Islamic discipline of occidentalism. Finally, the study will be concluded with various suggestions.*

**Keywords:** *Orientalism, Occidentalism, Islamic law, Joseph Schacht, Ignaz Goldziher, Snouck Hurgronje, Logico-hypothetico-verification*

## **PENDAHULUAN**

Artikel ini secara langsung akan menggunakan disiplin occidentalisme sebagai alternatif untuk menganalisis pandangan negatif tentang hukum Islam yang diutarakan oleh disiplin orientalisme barat. Perbincangan akan ditumpukan kepada beberapa bahagian yang utama, merangkumi (i) apakah dia konsep disiplin occidentalisme, (ii) bagaimana bentuk dan modus operandi pusat kajian occidentalisme semasa, (iii) bagaimana kerangka disiplin occidentalisme alternatif boleh dibangunkan dan (vi) pemahaman genre orientalisme terhadap hukum Islam mengikut kerangka disiplin occidentalisme Islam.

## **APAKAH KONSEP DISIPLIN OCCIDENTALISME**

Disiplin occidentalisme adalah kajian yang dijalankan oleh masyarakat bukan barat terhadap masyarakat barat dalam dua aspek iaitu kajian kawasan dan kognitif. Sebagai langkah proaktif, apabila para sarjana moden menyedari tentang kelemahan disiplin orientalisme, usaha telah dibuat untuk melahirkan disiplin occidentalisme. Sebagai anti tesis kepada disiplin orientalisme, disiplin occidentalisme ini cuba memperbetulkan kesilapan disiplin orientalisme dengan menjadikan ruang fizikal dan abstrak atau pemikiran masyarakat barat sebagai objek kajian. Namun begitu, ada kebimbangan bahawa kesilapan pendekatan yang diamalkan disiplin orientalisme akan turut dilakukan

oleh pencetus idea occidentalisme. Hal ini akan berlaku seandainya idea occidentalisme lebih berteraskan nilai permusuhan (*counter discourse*) kepada disiplin orientalisme.

Setakat ini, pembangunan disiplin occidentalisme ini telah diusahakan oleh pakar-pakar di luar bidang pengajian Islam seperti bidang ilmu kemasyarakatan (Institut Kajian Oksidental-IKON di Universiti Kebangsaan Malaysia) dan bidang ekonomi atau hubungan antarabangsa (Institute Asia-Eropah di Universiti Malaya).<sup>4</sup> Hal ini agak malang sekali kerana subjek Islam antara lainnya telah dijadikan fokus utama dalam disiplin orientalisme silam.<sup>5</sup> Seeloknya, tugas untuk membangunkan disiplin occidentalisme juga perlu diusahakan oleh pakar dalam bidang pengajian Islam. Untuk itu, kajian ilmiah perlu dilakukan bagi membangunkan disiplin occidentalisme mengikut kaca mata Islam. Ianya diharapkan akan dapat mengelakkan kesilapan elemen permusuhan ini berlaku disamping memantapkan lagi disiplin occidentalisme itu sendiri. Terpenting sekali, pembangunan disiplin occidentalisme ini perlu didasarkan kepada kerangka pemikiran Islam yang bersifat objektif, kritikal, selektif dan *futuristic*.

Tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa disiplin occidentalisme ini lahir akibat daripada falsafah pasca kolonialisme telah mendapat sambutan yang agak mengalakkan daripada sarjana Islam dan sarjana barat sendiri. Hal ini telah menyebabkan proses ulangkaji (*reviewing*) dilakukan terhadap disiplin orientalisme.<sup>6</sup> Namun begitu, sayangnya proses kritikan ini hanya menumpukan perhatian kepada aspek negatif genre orientalisme tanpa berusaha untuk mengkaji elemen positif yang dimiliki oleh paradigma masyarakat barat (isu *worldview*, epistemologi dan kognitif). Sepatutnya para sarjana Islam perlu mengambil pendekatan selektif dan objektif di dalam menilai bukan setakat elemen kognitif, bahkan juga elemen meta-kognitif (*thinking about thinking*)

---

<sup>4</sup> Shamsul Amri Baharuddin, 'Oksidentalisme: Pengertian dan Hala Tuju', *Jurnal Pemikir*, (2004), 1-19.

<sup>5</sup> Asaf Hussain, 'The Ideology of Orientalism', dalam *Orientalism, Islam And Islamists* (Vermont: Amana Books Inc., 1984); Mohd Natsir Mahmud, *Orientalisme: Al-Quran Di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)* (Semarang: LKIS, 1997); Muhammad Zainiy Uthman, 'Islam, Sains Dan Pemikiran Objektif: Suatu Perbandingan Ringkas', *Jurnal Yadim*, 2 (2001); Asep Syamsul M. Romli, *Demonologi Islam: Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam*. (Jakarta: Logos, 2000).

<sup>6</sup> Mohamad Daud Mohamad, *Pascakolonialisme Dalam Pemikiran Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005).

yang diamalkan oleh *worldview* manusia barat.<sup>7</sup> Hal ini diharapkan agar sarjana Islam dapat mempelajari serba sedikit faktor kejayaan tamadun keilmuan masyarakat barat, yang berpunca daripada semangat budaya ilmu (*passion for meaning*) yang cukup tinggi.<sup>8</sup>

Berhadapan dengan dominasi penguasaan dunia barat ini, khususnya yang membabitkan kajian terhadap ajaran Islam, Institut Pengajian Tinggi Awam (IPTA) umat Islam perlu membangunkan disiplin occidentalisme bagi menanggapi kemungkinan berlakunya proses penaklukan epistemologi pemikiran yang dijalankan oleh dunia intelektual barat.<sup>9</sup> Dalam soal ini, dunia akademia Islam perlu menggunakan pendekatan selektif dengan mempelajari elemen positif dan negatif daripada genre orientalisme. Hal ini kemudiannya perlu dilanjutkan dengan mewujudkan pusat kajian occidentalisme bagi mempelajari paradigma pemikiran barat terhadap Islam.

## **BENTUK DAN MODUS OPERANDI PUSAT KAJIAN OCCIDENTALISME SEMASA**

Secara kasarnya, jika dilakukan pemetaan terhadap bentuk, sikap dan modus operandi disiplin occidentalisme semasa, ianya terbahagi kepada empat bahagian iaitu:

**Pertama**, pandangan yang memandang pusat kajian orientalisme dan masyarakat barat secara negatif secara mutlak. Jadi, disiplin occidentalisme yang dilahirkan perlu menolak sekeras-kerasnya semua elemen kognitif daripada barat, khususnya yang berkait tentang Islam.

**Kedua**, penganut aliran liberalisme yang berpegang dengan paradigma taksub melulu dengan semua elemen daripada barat yang dianggap sebagai moden dan sesuai dengan konteks zaman moden. Di Malaysia, golongan ini terdiri daripada beberapa kumpulan yang menganut fahaman liberalism (seperti Institut Kajian Dasar (IKD), Sisters in Islam dan Middle Eastern Studies Group) yang menggunakan dana asing barat (seperti Asia foundation dan Konrad Adenauer Foundation). Kumpulan ini sering melakukan wacana yang dihadiri oleh semua lapisan masyarakat bagi membincangkan isu-isu yang

---

<sup>7</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim, 'Pemodenan Dan Kesejahteraan Manusia dari Perspektif Orientalism', dalam *Seminar Serantau Islam dan Kesejahteraan Sejagat, Fakulti Usuluddin, UNISSA, Brunei*, 24-25 Februari 2010.

<sup>8</sup> Hashim Musa, *Pemerkasaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004), 191-192.

<sup>9</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, 'The Philosophy And The Nature Of Islamic Research', dalam *Conceptual And Methodological Issues In Islamic Research* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 73-78.

mengkritik kelemahan warisan Islam silam. Lebih penting lagi, kumpulan ini sering menjemput tokoh liberal daripada Indonesia (seperti Luthfi Assyaukanie, Musdah Mulia, Abd Moqsih Ghazali, Kiai Hussein dan sebagainya). Hasilnya, pelbagai isu liberalism yang sering diperbincangkan di Indonesia merangkumi isu penindasan wanita, ketertutupan Islam dengan perkembangan moden dan sikap anti terhadap golongan bukan Islam, turut sama didedahkan kepada anggota wacana.<sup>10</sup> Sebagai contohnya, Luthfi Assyaukanie menegaskan bahawa sekularisme tidak bercanggah dengan Islam, malah ia memberi berkah kepada Islam dan agama-agama lain. Menurutnya lagi, sebuah demokrasi yang baik hanya boleh dilaksanakan jika ia mampu menerapkan prinsip-prinsip sekularisasi yang benar. Amerika Syarikat, Australia dan negara-negara lain tidak menganggap sekularisme sebagai musuh agama, bahkan pelindung agama. Penerapan yang sebeginilah yang disarankan oleh Luthfi Assyaukanie untuk mendapat berkah sekularisme.<sup>11</sup>

**Ketiga**, pusat kajian occidentalisme di IPTA (seperti IKON) yang mengamalkan sikap proaktif-selektif dengan pelbagai isu yang ditimbulkan oleh masyarakat barat. Dalam modus operandi yang dijalankan, pusat ini telah mewujudkan bidang ataupun pusat kajian khusus tentang masyarakat barat seperti Amerika Syarikat dan negara Eropah di bawah pengawasan tokoh ilmiah terkemuka, menjalankan penyelidikan ilmiah di peringkat pasca siswazah dalam pelbagai bidang ilmu occidentalisme dan mengadakan bengkel *intellectual discourse* yang diberikan oleh pelbagai tokoh akademik dan politik daripada barat sendiri.

**Keempat**, pusat IPTA yang mengamalkan paradigma alternatif iaitu pendekatan dialog peradaban/selektif dengan pencapaian tamadun barat. Paradigma ini dipilih kerana bagi mereka pertentangan yang wujud antara dunia barat dan bukan barat sekarang bukan disebabkan oleh pertentangan agama, tetapi kerana adanya elemen politik-ekonomi *new world order* barat yang bersifat menindas masyarakat bukan barat. Jadi, bagi paradigma ini, pihak barat dan bukan barat perlu sama-sama belajar dengan kekuatan dan kelemahan yang dimiliki oleh kedua belah pihak.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Dapatan kajian daripada grant FRGS (FR006/2007A, *Islam Antara Liberalisme Dan Konservatisme Di Malaysia*, 2008).

<sup>11</sup> Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah, Kata Kita* (Indonesia, 2007), 241-244.

<sup>12</sup> Lihat Kamar Oniah Kamaruzaman, 'Inter-Faith Dialogue: Moving Forward; Setting Premises And Paradigms', dalam Joseph A. Camilleri (ed.), *Religion And Culture In Asia Pacific: Violence Or Healing* (Melbourne: Vista Publication, 2001), 113-128; Mohammad Khatami, *Membangun Dialog Antara Peradaban: Harapan Dan Tantangan* (Bandung: Mizan, 1998), 168.

## PEMBENTUKAN DISIPLIN OCCIDENTALISME ALTERNATIF

Kita boleh mencadangkan beberapa paradigma khusus untuk melahirkan disiplin occidentalisme yang lebih bernuansakan prinsip Islam. Ianya adalah hasil analisis-sentesis daripada paradigma yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo, Ismail Faruqi, Syed Naquid al-Attas dan Syukri Salleh.<sup>13</sup> Ianya terdiri daripada;

**Pertama**, menjadikan sumber wahyu Islam (al-Quran dan al-Sunnah) dan prinsip tauhid sebagai asas utama kepada pembentukan disiplin occidentalisme. Ianya seumpama teori sosiologi Islam (*sosiosophologi*) yang mengkaji persoalan hubungan antara masyarakat barat dan bukan Islam.<sup>14</sup>

**Kedua**, melakukan proses demistifikasi iaitu membebaskan umat Islam daripada semua kelemahan dalaman akibat salah faham dengan ajaran Islam. Ianya merangkumi amalan budaya taklid, amalan bidaah, khurafat dan sikap fatalis yang melampau.<sup>15</sup> Termasuklah juga paradigma yang bersifat *legal formalistic* (hitam putih-lebih suka menghukum semata-mata) tanpa mengambilkira soal falsafah dan latar belakang sejarah yang terkandung di dalamnya.<sup>16</sup> Terpenting sekali, kita perlu menolak pendekatan Wahabisme yang memusuhi ilmu falsafah yang dikatakan berasal daripada pengaruh bukan Islam iaitu Yunani. Akibatnya, seperti ditegaskan oleh Fazlur Rahman, sikap memusuhi filsafat ini telah menjemput kepada kelemahan pemikiran umat Islam:

*“Philosophy is however a perennial intellectual need and has to be allowed to flourish both for its own sake and for the sake of other disciplines, since it inculcates a much-needed analytical-critical spirit and generate new ideas that become important intellectual tools for other sciences not least for religion and*

---

<sup>13</sup> Muhammad Syukri Salleh, ‘Melayu-Islam Dan Sumber Kekuatan Yang Diabaikan’, dalam Kalthum Ibrahim (ed.), *Dunia Melayu Dan Islam: Satu Wacana* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2009), 3-26.

<sup>14</sup> Zainal Abidin, *Sosiosophologi: Sosiologi Islam Berbasis Hikmah* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2003), 59-67.

<sup>15</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi Dan Etika* (Jakarta: Teraju Mizan, 2004), 4-9.

<sup>16</sup> Lihat sebagai contohnya pemakaian kaedah ini dalam Anisah Abd Ghani dan Saadan Man, ‘Nilai-Nilai Adat Dan Budaya Dalam Amal Ibadat Masyarakat Melayu’, dalam Md Salleh Haji Ahmad (ed.), *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan* (Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006), 159-186.

*theology. Therefore a people that deprives itself of philosophy necessarily expose itself to starvation in terms of fresh ideas- in fact it commits intellectual suicide.*"<sup>17</sup>

**Ketiga**, mengenalpasti pendekatan dan penghayatan Islam sejati yang menjadi motto ataupun pemangkin kepada kehidupan yang lebih bersifat lestari. Ianya merujuk kepada prinsip tauhid, budaya ilmu, rationalistik, *world affirmative* (dunia sebagai tempat berguna) dan *societal* (mementingkan hidup bermasyarakat).<sup>18</sup>

**Keempat**, melakukan analisis falsafah ilmu barat yang mengandungi elemen ontologi (apa yang wujud), epistemologi (isu asal usul, dasar, metode dan batas ilmu) dan aksiologi (sistem nilai) terhadap pandangan *worldview* dan kognitif barat berasaskan *worldview* Islam. Usaha ini secara langsung memerlukan pemakaian pemikiran meta-kognitif dan usaha *redefinition* terhadap semua konsep yang dihasilkan oleh sistem kognitif Barat.<sup>19</sup> Mengikuti Syed Naquib al-Attas, kita perlu memberikan definisi kita sendiri tentang ajaran Islam tanpa perlu bergantung dengan apa yang diberikan oleh orientalis barat.<sup>20</sup> Hal ini ditegaskan kerana kita mempunyai *worldview* kita tersendiri tentang agama Islam yang berasaskan kepada sumber wahyu dan akal terpimpin.<sup>21</sup> Secara induktifnya, kita boleh memahami bahawa program Islamisasi ilmu pengetahuan yang diusulkan oleh Syed Naquib al-Attas dan Ismail Faruqi merupakan gagasan intelektual untuk menyaingi genre orientalisme barat. Lagipun, golongan orientalis lebih merupakan *outsider* yang mengkaji dan memandang Islam dengan kaca mata yang sarat dengan bias sekularisme dan kepentingan barat.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *Islam And Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago press, 1982), 157-158.

<sup>18</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, 'Paradigma Wasatiyyah Dan Dailog Peradaban: Satu Analisis', *Jurnal Peradaban*, 2 (2009).

<sup>19</sup> Mohd Azhar Abd Hamid, *Pengenalan Pemikiran Kritis Dan Kreatif* (Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2001), 98-116.

<sup>20</sup> Syed Muhammad Naquidd Al-Attas, *Aim And Objective of Islamic Education* (Jeddah: University Of King, 1979), 1; Abdul Aziz, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2003), 123-124.

<sup>21</sup> Syed Muhammad Naquidd Al-Attas, *The Concept Of Education In Islam: A Framework For An Philosophy Of Education* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1980), 43.

<sup>22</sup> Abdul Aziz, *Islam And Secularism*, 162-163; Ismail Faruqi, *Islamization Of Knowledge* (Herndon: IIIT, 1995), 35.

**Kelima**, pemilihan secara selektif dengan elemen positif daripada *worldview* dan kognitif barat. Terpenting sekali, kita perlu mengamalkan sikap proaktif (terbuka dan sanggup belajar-kritis dengan pihak luar) dan bukannya reaktif (sikap pasif dan apologetik dengan pencapaian silam).<sup>23</sup> Kesemua elemen pilihan ini akan diintegrasikan dengan nilai Islam yang bersifat *wasatiyyah* (pertengahan). Hal ini memang mempunyai asas *precedent* dalam tradisi Islam silam, seperti usaha saintis Islam melakukan proses saringan-sentesis terhadap pandangan sains daripada Yunani.<sup>24</sup>

**Keenam**, pemakaian elemen pemikiran metakognitif untuk menilai kerangka konsep disiplin orientalisme. Pada kebiasaannya, sarjana Islam kurang memahami perkara ini kerana lebih terdedah dengan bentuk pemikiran kritis peringkat rendah; sekadar memetik semula sesuatu maklumat tanpa membuat apa-apa penilaian. Ianya membabitkan usaha membanding dan membezakan, mengategorikan, membuat sorotan sejarah, meneliti bahagian terkecil dan keseluruhan dan menerangkan sebab musabab sesuatu perkara. Dalam soal ini, kita perlu mengaplikasikan pemikiran inovatif<sup>25</sup> dan pemikiran kritis peringkat tinggi, elemen metakognitif (*thinking about thinking*).<sup>26</sup> Ianya biasa digunakan bagi mengelakkan timbulnya kesilapan dalam berfikir. Antaranya membabitkan beberapa proses berfikir yang utama; membuat ramalan, melakukan usul periksa, menyiasat, meneliti sesuatu andaian, membuat inferens, mengesahkan sumber maklumat, membuat generalisasi dan mencari sebab musabab yang disertakan dengan kesimpulan yang terbaik.

Sebenarnya, sesetengah elemen metakognitif ini tanpa disedari telahpun wujud dalam disiplin keilmuan Islam, namun sayangnya sering kali dilupakan kerana pengaruh budaya taklid. Sarjana Islam silam cuba mengaplikasikan prinsip *wasatiyyah* (pertengahan) dalam pengamalan keilmuan. Dalam dunia akademik, prinsip *wasatiyyah* ini boleh digunakan sebagai salah satu alat untuk menilai, menganalisa dan menerima sesuatu pandangan yang dikemukakan oleh pihak lain, tanpa terpengaruh dengan kecenderungan si penilai itu sendiri

---

<sup>23</sup> Ilyas Ba Yunus, 'Sosiologi Dan Realiti Sosial Umat Islam', dalam I.R. Faruqi (ed.), *Sains Sosial Dan Sains Tulen* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), 35-37.

<sup>24</sup> Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam: Peranan Dan Proses Penyerapan Sains Asing Dalam Pembentukan Sains Islam Klasikal* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004).

<sup>25</sup> Mohd Azhar Abd Hamid, *Hadiah Novel Dan Kreativiti Sains* (Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Mara, 2001), 223-227.

<sup>26</sup> Mohd Azhar Abd Hamid, *Pengenalan Pemikiran Kritis Dan Kreatif* (Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2001), 98-116.



(*pre conceived idea*). Dalam amalan keilmuan Islam, sesuatu khabar, riwayat, teori, pandangan, formula dan apa-apa dapatan kajian yang dilahirkan perlu dinilai secara kritikal, *futuristic*, berpandangan jauh dan terpenting sekali perlu mengambilkira prinsip *wasatiyyah* ini. Ianya boleh dikatakan sebagai suatu tindakan adil (bertindak sebagai orang tengah) dalam menilai sesuatu perkara. Melalui pemakaian prinsip ini, sesuatu pandangan yang diteliti perlu mengambilkira beberapa perkara penting;

**Pertama**, mengambil sikap selektif (tidak menerima dan menolak secara melulu) yang menuntut ianya dilihat secara holistik (menyeluruh).<sup>27</sup>

**Kedua**, memastikan ketepatan sesuatu berita atau teori itu didapati daripada sumber yang tepat dan betul, seperti mana penegasan Allah agar kita mengamalkan sikap berhati-hati terhadap berita yang dibawa oleh orang *fāsiq*, kerana ianya akan membawa fitnah yang bakal merosakkan kehidupan. Untuk tujuan pengesahan, ianya perlu dinilai dan dikritik secara luaran dan dalaman. Kritikan luaran bertujuan untuk menentukan ketulenan dan keaslian sesuatu sumber tersebut (kajian *sanad*).<sup>28</sup> Manakala kritikan dalaman pula bertujuan untuk memastikan kemunasabahan dan kewarasan isi kandungan sesuatu sumber itu dinilai dari perspektif Islam (kajian *matan*).<sup>29</sup>

**Ketiga**, melihat keserasian sesuatu hujah yang dipakai dengan pandangan sumber yang berautoriti, samada ianya daripada nas wahyu (al-Quran dan al-Sunnah), fakta sejarah ataupun teori serta aksioma pemikiran yang telah diterima ramai (seperti terkandung dalam konsep *ijmā'* dan *tawātur*).<sup>30</sup>

**Keempat**, tidak boleh menyalahi dengan apa yang telah ditetapkan secara *qat'ī* oleh sumber al-Quran dan al-Sunnah, manakala sesuatu warisan ulama silam yang dihasilkan melalui pemikiran manusia berasaskan kepada sumber akalanya sendiri baik dari segi pentafsirannya terhadap nas ataupun responnya terhadap situasi sosial yang timbul di zamannya perlu dinilai secara kritikal,

---

<sup>27</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim, 'Etika Penyelidikan Islam: Suatu Analisa', *Jurnal Afkar*, 1 (2000): 177-196.

<sup>28</sup> Maklumat Lanjut boleh didapati dalam Che Cob Che Mat, *Kriteria Penerimaan Dan Penolakan Hadith: Satu Kajian Perbandingan Antara Ahl Al-Sunnah Dan Shi'ah*. (PhD. Thesis., Fakulti Sastera Dan Sains Sosial Universiti Malaya, 1996), 482-535.

<sup>29</sup> Che Cob Che Mat, *Kriteria Penerimaan Dan Penolakan Hadith: Satu Kajian Perbandingan Antara Ahl Al-Sunnah Dan Shi'ah*, 642-657.

<sup>30</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim, 'The Concept Of Ijma' In Islamic Law: A Comparative', *The Journal of Hamdard Islamicus*, 16 (1993), 91-104.

kerana ianya masih bertaraf *zannī*, yang perlu sentiasa diulangkaji dan diperlengkapkan oleh setiap sarjana di setiap zaman.<sup>31</sup>

**Kelima**, tindakan menolak pendekatan kajian dan penilaian Islam yang bersifat legal *formalistic* (hitam ataupun putih) yang akan menghasilkan kajian yang bersifat kaku dan cenderung kepada tindakan menghukum dan bukannya bersifat konstruktif bagi tujuan dakwah mendidik golongan sasaran kajian, anggota masyarakat. Sebaiknya, sarjana Islam perlu memikirkan untuk menggunakan pendekatan kajian yang lebih terbuka dan holistik (menyeluruh) dalam proses penilaian sesuatu objek kajian.<sup>32</sup>

## **PEMAHAMAN GENRE ORIENTALISME TERHADAP HUKUM ISLAM MENGIKUT KERANGKA DISIPLIN OCCIDENTALISME ISLAM**

Secara kasarnya, kita dapat mengenalpasti dua jenis sarjana orientalis; aliran tradisional dan revionis. Namun begitu, kita hanya akan mengemukakan sarjana orientalis daripada aliran revionis. Apa yang jelasnya, kita bakal menyaksikan bagaimana kebanyakan daripada falsafah kajian orientalisme barat bukannya bersifat sempurna, tetapi lebih berteraskan falsafah *antropocentrism-secularism*.

### **Pengenalan Asas Tentang Orientalis**

Orientalis ialah sekelompok ilmuan yang mencuba untuk mengkaji Islam dari sudut pandang mereka. Mereka mengkaji ‘Timur’ secara budaya bahkan ideologi, sebagai suatu bentuk wacana dengan dokongan institusi, kosa kata, keilmuan, imajinasi, doktrin, bahkan birokrasi kolonial dan gaya kolonial.<sup>33</sup> Mereka menyatakan bahwa kajian itu dilakukan demi nilai ilmiah murni tanpa ada maksud dan tujuan yang lain. Namun begitu, pandangan metodologi orientalis mengandungi pelbagai bentuk konfrontasi terhadap kebudayaan tertentu.

---

<sup>31</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim, ‘Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan’, *Jurnal Usuluddin*, 15 (2002).

<sup>32</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim, ‘Ulamak Dan Paradigma Menangani Kebudayaan Melayu’, dalam Hashim Awang, Othman Yatim dan Nor Azita Che Din (eds.), *Wacana Budaya* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2006), 55-80.

<sup>33</sup> Edward W Said, *Orientalism* (Middlesex: Penguin Books, 1985), 2.

Menurut Abid al-Jabiri, dalam pendekatan orientalis ada dua aspek yang perlu dikaji. Pertama, aspek yang berkaitan dengan hubungan antara orientalis dan imperialisme. Biasanya, hal ini kelihatannya tersembunyi, khususnya dengan konflik antara Islam dan Kristian pada abad pertengahan. Hasilnya daripada paparan konflik ini, mereka merendahkan-pemikiran Islam. Hal ini agak jelas apabila pemikiran umat Islam dikatakan sebagai pemikiran bangsa Semit yang dianggap sangat mundur.<sup>34</sup> Kedua, aspek yang berkaitan dengan situasi objektif, pensejarahan dan metodologi yang diaplikasikan oleh orientalis. Pada masa orientalisme muncul, begitu pula pemikiran Eropah mengenai gerakan intelektual yang bertujuan melakukan *reviewing* (ulang kaji) sejarah kebudayaan Eropah. Dengan tersusunnya sejarah kebudayaan Eropah ini, mereka mendakwa tentang keuniversalan sejarah Eropah ini dan menganggap sejarah yang lain tidak ada atau tidak mempunyai peranan yang signifikan.

### **Tokoh Pengkaji Orientalis Dalam Hukum Islam: Aliran Revionis**

Dalam bahagian ini, tumpuan khusus akan diberikan kepada tiga orang sarjana orientalis yang terkenal, Joseph Schacht (1904-1969), Ignaz Goldziher (1850-1876) dan Snouck Hurgronje (1857-1936). Ianya bakal membabitkan isu hukum Islam. Tiga sarjana orientalis pilihan ini memang menganut aliran revionis (berpandangan negatif) tentang hukum Islam.

#### **i. Joseph Schacht (1904-1969)**

Beliau dilahirkan pada 15 Mac 1904 di Jerman dan berasal dari keluarga yang sangat mementingkan ilmu keagamaan dan pendidikan. Schacht mula mendapat pendidikan di Ratibor dan telah melanjutkan pelajaran di peringkat tertinggi dalam bidang filologi, semitik dan ilmu teologi. Disertasi kedoktoran beliau adalah terdiri daripada sebuah terjemahan dan komentar sebahagian daripada *Kitab al-Hiyal Wa al-Makhrij* karya Khassaf iaitu sebuah karya yang membincangkan tentang pembentukan hukum Islam.<sup>35</sup> Schacht memiliki daya pemikiran yang terbaik tentang dunia Barat dan dunia Timur. Beliau melakukan pengembaraan ke negara-negara Timur Tengah dan Afrika pada tahun 1926-1933.

---

<sup>34</sup> Edward W Said, *Orientalism* (Middlesex: penguin Books, 1985), 75.

<sup>35</sup> Ahmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Sumbangan Joseph Schacht* (terj. Ali Masrur: Yogyakarta: UII Press, 1977), 4.

Kerjaya beliau dalam dunia akademik selama bertahun-tahun, kemudiannya telah menyebabkan beliau mendapat kedudukan yang dihormati dalam dunia akademik. Kerjaya akademiknya dimulai di Universiti Freiburg di Breisgau pada tahun 1925. Tahun 1927 dalam usia dua puluh lima tahun, Schacht telah menjadi Profesor Madya dan dua tahun kemudian (1929), beliau dilantik sebagai Profesor dalam bidang bahasa-bahasa Timur (*Oriental Languages*). Selanjutnya pada tahun 1932, Universiti Konigsberg memberikan kepercayaan kepadanya untuk menjadi Profesor dalam bidang yang sama. Namun ia hanya menjalani tugasnya itu selama dua tahun kerana pada 1934 ia melepaskan jawatannya sebagai protes terhadap rezim Nazi. Ia kemudian berpindah ke Britain dan semasa perang dunia kedua, Schacht bekerja di BBC dan Kementerian Penerangan British.<sup>5</sup>

Tahun 1946 Universiti Oxford menawarkan jawatan pensyarah kepada Schacht. Sepanjang kariernya di Oxford, ia melakukan *lecture tour* ke beberapa negara antara lain ke Amerika Syarikat (1948); misi penelitian ke Nigeria (1950); menjadi profesor tamu (*visiting professor*) di Universiti Algeria (1952); dan misi penelitian di Timur Jauh dan Afrika Timur (1953). Pada tahun 1954 dia meninggalkan British menuju Belanda untuk menjadi pensyarah bahasa dan sastera Arab di Universiti Leiden. Selanjutnya ia menjadi *visiting professor* di Universiti Columbia antara tahun 1957 sampai dengan 1958, yang kemudiannya dilantik sebagai profesor dalam bidang bahasa Arab dan kajian Islam pada tahun 1959. Schacht bertugas di Universiti tersebut sampai masa pencennya pada tahun 1969. Beliau meninggal dunia pada tahun 1969 di Englewood, New Jersey.<sup>36</sup>

Sebagaimana latar belakang di atas, pengkhususan kajian Schacht adalah sastera dan bahasa-bahasa Timur. Secara formal, ia tidak memperoleh pendidikan dalam bidang hukum, sebuah bidang kajian yang kemudian menjadi bidang garapannya. Perkenalannya dengan literatur hukum dimulai apabila beliau bergaul dengan teman-temannya dari fakulti hukum. Hourani menyatakan bahwa meskipun Schacht tidak memperoleh gelaran dalam bidang hukum, namun kesungguhannya mempelajari literatur hukum secara mendalam cukup untuk menjadikannya sebagai seorang pengkaji dalam kajian hukum Islam.<sup>37</sup>

Dengan bekal pengetahuan dalam bidang bahasa-bahasa Timur dan juga hukum inilah Schacht kemudian memfokuskan kajiannya dalam bidang hukum Islam. Ia telah melahirkan banyak tulisan mengenai hukum dan

---

<sup>36</sup> Ahmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Sumbangan Joseph Schacht*, 378-379.

<sup>37</sup> George F. Hourani, *Joseph Schacht, 1902-1969*, 164.

jurisprudensi Islam baik berupa buku mahupun artikel-artikel yang dimuat dalam jurnal-jurnal antarabangsa. Teori-teori yang dikemukakan berkaitan dengan hukum Islam boleh dilihat dalam dua karya monumentalnya; *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*<sup>38</sup> dan *An Introduction to Islamic Law*<sup>39</sup>.

Dua karya ini telah memberi pengaruh signifikan bagi sarjana-sarjana berikutnya terutama mereka yang meminati hukum Islam. Dalam *The Origins*, Schacht menekankan kajiannya terhadap perkembangan teori hukum selama zaman pembentukan hukum Islam. Buku ini ia bagi menjadi empat bahagian. Pada bahagian pertama (*The Development of Legal Theory*), Schacht menjelaskan sumbangan yang diberikan oleh Imam Shafi'i terhadap perkembangan pemikiran hukum. Bahagian kedua (*The Growth of Legal Tradition*), ia memaparkan secara mendalam perkembangan tradisi hukum pada zaman sebelum Imam Shafi'i.

Dalam bahagian ketiga (*The Transmission of Legal Doctrine*), Schacht mengemukakan transmisi doktrin-doktrin hukum yang ia mulai dari zaman akhir kekuasaan Bani Umayyiah, di mana ia berpendapat bahwa zaman inilah yang merupakan permulaan awal dari apa yang ia sebut sebagai jurisprudensi Muhammad (*Muhammadan Jurisprudence*). Sedangkan bahagian keempat bukunya (*The Development of the Technical Legal Thought*), menggambarkan metode pemikiran hukum dari beberapa ahli-ahli hukum Islam terkemuka. Setelah kemunculan karya Schacht di atas, muncul beragam komentar baik yang berupa pujian mahupun kritikan. Makdisi contohnya, menegaskan;

*“Schacht’s Origins is a work no less fundamental than that of Goldziher (The Zahiris), confirming it and going beyond it to do what Goldziher had hoped would be done once Shafi’i’s work [Risalah] was found and published.”*<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Selanjutnya disebut *The Origins*.

<sup>39</sup> Selanjutnya disebut *An Introduction*.

<sup>40</sup> George Makdisi, ‘The Juridical Theology of Shafi’i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh’, *Religion, Law And Learning In Classical Islam* (Great Britain: Variorum, 1991), 11-12. Gagasan-gagasan kontroversial Schacht dalam *Origins* tidak pula memunculkan minat beberapa sarjana Barat lainnya untuk menulis *review* sekaligus komentar terhadap karya tersebut. Berikut beberapa komentar terhadap *Origins*: “*Meticulous in detail, sober in judgment, and clear in exposition.*” Arthur Jeffery, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, by Joseph Schacht’, *The Middle East Journal*, 5 (1951), 393; “*This is an excellent, important and highly interesting book, the result of through studies over many years. It promises to*

## ii. Ignaz Goldziher (1850-1876)

Goldziher dilahirkan pada 22 Jun 1850 di Hungary dan berasal dari keluarga Yahudi. Beliau bertugas di Universiti Budapest pada tahun 1872 dan kemudiannya telah ditugaskan untuk mengadakan ekspedisi ke wilayah Timur dan menetap di Kaherah, Mesir. Semasa di Kaherah, beliau telah menghasilkan beberapa kajian di Universiti al-Azhar dan telah membawa balik ke Budapest kajian yang dihasilkan di Mesir khususnya berkaitan dengan peradaban Arab dan agama Islam.<sup>41</sup>

Beliau telah banyak menghasilkan artikel-artikel tentang Islam dan buku pertama yang diterjemahkan beliau bertajuk "*al-Zāhiriyyah: Madhhabuhum Wa Tarikhuhum*" yang dihasilkan pada tahun 1884. Buku ini secara umumnya turut meliputi kajian tentang *fiqh* dan juga *usūl al-fiqh* yang dikaji secara mendalam dengan disertai dengan ulasan yang membawa kepada timbulnya mazhab-mazhab *fiqh*. Penulisan beliau yang terbesar adalah berkaitan dengan kajian terhadap hadis yang berjudul "*al-Waṭaniyyah Wa al-Islam.*"

Bab ke-2 dalam buku ini banyak mengandungi unsur-unsur kritikan negatif terhadap Islam terutama tentang hadis dan Nabi Muhammad. Idea beliau telah mencetuskan kemarahan umat Islam kerana beliau menganggap hadis sebagai tidak relevan untuk dirujuk sebagai sumber perundangan Islam.<sup>42</sup> Prestasi yang dicapai oleh Goldziher dalam mengupas isu berkaitan dengan persoalan pokok dalam Islam seperti ilmu *fiqh*, mistik dan hadis serta kejayaan beliau dalam menubuhkan mata pelajaran pengajian Islam di barat telah mendapat penghormatan dan pujian daripada sarjana-sajana orientalis barat yang lain.

---

*throw light on one of the most complicated and puzzling problems of the history of Islamic Thought.*" R. Hitter, *Oriens* (Leidean: E. J. Brill, 1951), vol. 4, 308; "*This Is A Book Which Constitutes A New Landmark In The Critical Investigation Of The Origins Of Islamic Jurisprudence.*" J.N.D Anderson, *Die Welt Der Islam* 2 (1951) 1, 136; "*This is a penetrating work displaying great critical acumen... This is one of outstanding importance.*" James Robson, *The Muslim World* XLII (1952), 1, 61 dan 63. Lihat juga *review* buku ini pada: Alfred Guillaume, *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies* XVI (1954), 176-177; J. W. Fück, dalam *Bibliotheca Orientalis* X (1953), 196-199; W. Montgomery Watt, *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1949), 91; H. A. R. Gibb, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, (1951), 114-116; S.V. Fitzgerald, *The Law Quarterly Review*, 69 (1953), 395-399.

<sup>41</sup> Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedia Tokoh Orientalis* (Yogyakarta: LKIS, 2003), 127-129.

<sup>42</sup> Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedia Tokoh Orientalis*, 127-129.

### iii. Snouck Hurgronje (1857-1936)

Beliau lahir pada 8 Februari 1857 dan telah menghabiskan sepanjang hayatnya dalam bidang pengkajian hukum Islam di Universiti Leiden. Beliau merupakan pakar dalam bahasa Arab dan pengajian Islam. Kajian beliau yang mendapat perhatian adalah teorinya tentang ibadat haji umat Islam dan penjelasan beliau terhadap ajaran tauhid yang telah muncul sebelum Islam.<sup>43</sup> Secara umumnya, teori Snouck meliputi dua tajuk penting iaitu Mekah dan pengajian hukum Islam. Beliau telah sanggup menghabiskan masa selama 5 bulan di Mekah dan menukarkan namanya kepada Abdul Ghaffar untuk mempelajari budaya dan hukum Islam kerana syarat utama untuk bergaul dengan sarjana muslim pada ketika itu adalah perlu menguasai hukum Islam.<sup>44</sup>

Snouck beranggapan bahawa kajian hukum Islam merupakan pra syarat utama untuk memahami budaya, bahasa dan kebudayaan Islam yang terkandung dalam al-Quran dan al-Sunnah. Oleh sebab itu, kajian hukum Islam merupakan objektif utama Snouck dan beliau telah menggunakan metodologi yang baik dalam kajiannya. Dalam rangka memperkenalkan pengajian hukum Islam kepada barat, beliau telah menulis sebuah artikel berjudul “*New Contributions to the Knowledge of Islam*” yang mengkhususkan kepada masalah hukum Islam khususnya mengenai zakat yang masih lagi asing bagi sarjana Belanda pada masa itu. Karya yang telah dihasilkan oleh Snouck menggunakan rujukan yang ditulis daripada sarjana Islam.<sup>45</sup>

## METODOLOGI KAJIAN ORIENTALISME TERHADAP HUKUM ISLAM

Secara kasanya, kajian orientalisme terhadap ajaran Islam amnya dan hukum Islam khususnya berdasarkan kepada beberapa metodologi yang utama iaitu:

**Pertama**, ilmu perbandingan filologi.<sup>46</sup> Filologi sendiri merupakan metode penelitian yang berdasarkan atas analisis teks, baik berupa teks karya sastra, dokumen, arkib dan teks kitab suci (*scripture*). Analisis dimaksud sebagai bacaan, perbandingan antara berbagai teks atau versi dari teks yang sama, kritik teks ataupun penyelidikan mengenai asal-usul teks itu. Filologi berkembang

---

<sup>43</sup> A. Muin Umar, *Orientalisme dan Kajian Tentang Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 56.

<sup>44</sup> A. Muin Umar, *Orientalisme dan Kajian Tentang Islam*, 56.

<sup>45</sup> A. Muin Umar, *Orientalisme dan Kajian Tentang Islam*, 66.

<sup>46</sup> Ihsan Ali Fauzi, ‘Pandangan Barat’, dalam Taufik Abdullah dkk (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, vol., 2002), 249.

pesat pada masa *renaissance* Eropah dan menjadi arus utama metodologi penelitian barat klasik dalam mengkaji Islam,<sup>47</sup> meskipun kemudiannya disadari bahawa filologi ternyata mengandungi banyak kelemahan.

Kaedah filologi adalah berasaskan kepada kritik Bible (*biblical criticism*) iaitu kajian naskah Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru melalui analisis linguistik yang ketat untuk memastikan bila dan oleh siapa naskah itu ditulis, bagaimana semuanya saling berkaitan dan realiti pensejarahan apa, baik yang langsung atau tidak langsung akan dikajinya.

Berkaitan dengan Perjanjian Lama, kesimpulan model kritik Bible ini boleh dilihat dalam karya Julius Wellhausen (1844-1918), *History Of Israel* (1878). Menurutinya sebagai perkembangan sejarah dari agama-agama Arkais sebelumnya, muncul Yahudi sebuah monoteisme yang disebarkan oleh para Nabi yang mana persoalan hukum dan ritualnya hanya muncul terkemudian. Sejalan dengan itu, kajian kritis terhadap Perjanjian Baru menunjukkan bahawa Jesus “yang historis” muncul lebih dulu dan di zaman terkemudian muncul berbagai doktrin dan institusi yang disebut “Kristian”.<sup>48</sup> Model kajian kritis ini kemudiannya dilanjutkan pada kajian-kajian Islam dalam tradisi kesarjana barat, terutama sarjana-sarjana Yahudi dan Kristian. Dalam kajiannya, mereka menemukan “sumber-sumber” al-Qur’an. Di satu pihak, para sarjana Yahudi berusaha keras untuk membuktikan bahawa asal-usul al-Qur’an itu berasal daripada tradisi Yahudi serta Nabi Muhammad merupakan murid Yahudi tertentu.

Sementara di pihak lain, para sarjana Kristian juga cuba membuktikan bahawa al-Qur’an itu berasal dari tradisi Kristian dan bahawa Muhammad hanya seorang Kristian yang mengajarkan suatu bentuk penyimpangan agama Kristian.<sup>49</sup> Dari sini kemudian tumbuh karya-karya kontroversi dari sarjana-sarjana Yahudi dan Kristian dan masing-masing mendakwa doktrin-

---

<sup>47</sup> Andrew Rippin, ‘Literary Analysis Of Qur’an, Tafsir And Sira: The Methodologies Of John Wansbrough’, dalam Richard C. Martin, *Approaches To Islam In Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona, 1985), 159.

<sup>48</sup> Ihsan Ali Fauzi, ‘Pandangan Barat’, 249.

<sup>49</sup> Dari kalangan Kristian, kecenderungan untuk menerapkan metode kritik Bible misalnya dapat ditemukan dalam pernyataan Hans Kung, seorang ahli teologi Kristian. Dalam pernyataannya yang provokatif, ia mengajukan sebuah pertanyaan; “Apabila kita mempunyai kritik historis terhadap Bible (untuk kepentingan keimanan Biblikal kontemporer), kenapa pula kita tidak mempunyai kritik historis terhadap al-Qur’an, dan hal itu untuk kepentingan keimanan Muslim yang cocok bagi masa modern?. Lihat Hans Kung, ‘Sebuah Model Dialog Kristian-Islam’, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, 1/1 (1998), 20.



doktrinnya sebagai sumber al-Qur'an.<sup>50</sup> Maka dalam tulisan-tulisan sarjana barat mengenai al-Qur'an, mulai dari karya Noldeke hingga Wansbrough, umumnya didapati dakwaan awal dan skeptisisme yang memandu kajian mereka. Berasaskan paradigma ini mereka seringkali mengabaikan data yang tidak mendukung pandangan mereka dan memanipulasi bukti-bukti yang ada demi membenarkan teori-teorinya (*abuse of evidence*).

Meskipun pada zaman terkemudiannya, dominasi filologi mulai digantikan oleh kecanggihan metodologi dalam ilmu-ilmu sosial, namun pendekatan kritik teks yang berdasar pada filologi tetap tidak hilang. Kritisisme filologi ternyata bertemu dengan model pendekatan pensejarahan yang diperkenalkan oleh Snouck Hurgronje, Ignaz Goldziher dan Theodore Noldeke. Selama abad ke-19, pendekatan ini telah diterapkan pada teks-teks Kristian namun kemudiannya diterapkan pada al-Quran, hadis dan juga-juga kitab-kitab fiqh.

**Kedua**, menjadikan dapatan kajian orientalis silam sebagai asas atau teori utama kajian yang perlu ditaati dalam kajian terhadap Islam. Satu hal yang harus ditekankan berkaitan dengan hal ini adalah sementara para teologi Eropah mengadaptasi pendekatan sejarah untuk menghidupkan doktrin-doktrin teologi Kristian, kalangan orientalis masih tetap berpegang pada kesimpulan-kesimpulan yang berbahaya dari kritisisme filologi dalam kajian-kajian mereka terhadap Islam.<sup>51</sup>

Sebagai contohnya, Joseph Schacht dalam analisisnya terhadap sumber-sumber hukum Islam secara langsung mengakui telah menerapkan pendekatan kritik sejarah yang sebelumnya telah diperkenalkan oleh sarjana-sarjana pendahulunya terutama Goldziher dan Hurgronje. Dalam bahagian pengantar *Origins*, Schacht mengatakan:

*"I feel myself under a deep obligation to the masters of Islamic studies in the last generation. The name of Snouck Hurgronje appears seldom in this book; yet if we now understand the character of Muhammadan law it is due to him. Goldziher I shall have occasion to quote often; I cannot hope for more than that this book may be considered a not unworthy continuation of the*

---

<sup>50</sup> Lihat W. Montgomery Watt, *Islam Dan Kristian Dewasa Ini* (terj. Eno Syafrudien: Jakarta: Gaya Media Pratama, 1991), 4-7; Ideam, *Islam Dan Peradaban Dunia* (terj. Hendro Prasetyo: Jakarta: Gramedia, 1995), 107-113.

<sup>51</sup> Mohammed Arkoun, 'Islamic Studies: Methodologies', dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, vol. 2., 1995), 334.

*studies he inaugurated. Margoliouth was the first and foremost among my predecessors to make more than perfunctory use of the then recently printed works of Shafi'i; in reviewing the field which is surveyed here in detail he came nearest, both in his general attitude to the sources and in several important details, to my conclusions. Lammens, though his writing rarely touch Muhammadan Law and Jurisprudence directly, must be mentioned in the preface to a book which is to a great part concerned with the historical appreciation of Islamic "traditions"; my investigation of legal traditions has brought me to respect and admire his critical insight whenever his *ira et kajanum* were not engaged. In the present generation, Bergstrasser, with penetrating insight, formulated the main problems posed by the formative period of Muhammadan law and offered a tentative solution.* <sup>52</sup>

Kata-kata Schacht di atas menunjukkan bahawa beliau mengakui bahawa kajiannya terhadap hukum Islam bukannya bermula secara bebas, tetapi terpengaruh dengan teori-teori yang dikemukakan oleh pendahulunya. Beliau menyebut nama Hurgronje dan Goldziher sebagai idolanya kerana dua nama besar ini merupakan peletak dasar kajian Islam di barat yang menerapkan pendekatan kritik sejarah terhadap sumber-sumber Islam.

R.Stephen Humphreys menyatakan bahawa karya-karya Schacht dibangunkan di atas asas paradigma pemikiran orientalis yang hidup pada akhir abad ke-19. Konsepnya tentang asal-usul, sumber dan tujuan dari *jurisprudence* Islam berasas pada karya Snouck Hurgronje. Sedangkan pendekatan yang digunakan Schacht ketika membahas asal usul fiqh diilhamkan oleh tulisan Goldziher, "*On the Development of the Hadith*" (*Muslim Studies II*) yang diterbitkan pada tahun 1890.<sup>53</sup>

Menurut A.J. Wensinck, Snouck Hurgronje adalah tokoh pertama yang menerapkan metode kritik sejarah. Ia menggunakan metodologi ini dalam kajiannya tentang zakat pada tahun 1882. Gagasan-gagasan yang dibangunkan dalam kajiannya itu dipengaruhi oleh metode kritik Bible (*Biblical criticism*) yang sedang berkembang setelah diperkenalkan oleh Kuenen dan Wellhausen, di mana ketulenan Pentateuch sebagai sebuah kitab suci dipersoalkan.<sup>54</sup> Hal yang sama mengikut Snouck Hurgronje dilakukan oleh

<sup>52</sup> Joseph Schacht, *The Origins*, v-vi.

<sup>53</sup> R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Frame Work For Inquiry* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1991), 213.

<sup>54</sup> A.J. Wensinck, 'The Importance of Tradition for the Study of Islam', Ian Edge (eds.), *Islamic Law and Legal Theory* (New York: New York University Press, 1996), 135.

sarjana Islam, apabila mereka berusaha mencari justifikasi dengan merujuk kepada tradisi-tradisi yang dijalankan oleh generasi sebelumnya atau langsung merujuk pada Nabi Muhammad sendiri untuk persoalan hukum yang timbul meskipun melalui jalan memalsukan hadis.<sup>55</sup> Teori Hurgronje itulah yang selanjutnya menjadi dasar pandangan umum kalangan orientalis bahawa pemalsuan hadis merupakan *literary mode* yang paling banyak digunakan setelah wafatnya Nabi Muhammad.

**Ketiga**, keterikatan pengaruh asing dalam pemantapan institusi Islam. Teori ini dibawa oleh Goldziher berpunca daripada skeptisisme yang menjadi ciri khas dari tulisan-tulisannya. Sikap skeptik ini misalnya kelihatan dalam karyanya berjudul *Vorlesungen über den Islam* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris dengan tajuknya *Introduction to Islamic Theology and Law*. Dalam bukunya ia menyebut dua pengaruh yang menentukan perjalanan sejarah sebuah institusi (*The History of An Institution*). Pertama adalah pengaruh internal yang muncul dari sumber institusi itu sendiri dan kekuatan yang menggerakannya dalam lintasan sejarah. Kedua adalah pengaruh intelektual dari luar yang memperkaya dan menyuburkan idea-idea kecil yang original dan yang selanjutnya berkembang dalam evolusi sejarahnya. Dua pengaruh ini mempengaruhi proses evolusi sejarah Islam. Namun tahapan yang paling penting dari sejarah Islam sendiri, menurutnya adalah ditandai oleh proses asimilasi terhadap pengaruh unsur-unsur asing di luar Islam. Ia menyebut pengaruh-pengaruh asing itu; 1) dogma-dogma Islam berkembang di bawah tradisi pemikiran Hellenistik; 2) sistem hukum Islam dipengaruhi oleh hukum Romawi; 3) sistem pemerintahan Islam masa Abasiyyah merupakan adaptasi dari idea politik Persia; 4) Mistisisme Islam dibangun atas pemikiran Neo-platonic dan ajaran-ajaran Hindu.

Goldziher menyatakan bahawa dari kedua-dua pengaruh ini, Islam telah menunjukkan kemampuannya untuk menyerap dan melakukan asimilasi sedemikian rupa terhadap unsur-unsur asing itu, sehingga karakter-karakter asing yang ada pada Islam hanya dapat diketahui melalui analisis yang ketat dalam sebuah penelitian kritis.<sup>56</sup>

Metode dan pendekatan yang dibangun oleh Goldziher dan Hurgronje inilah yang pada akhirnya berpengaruh besar terhadap paradigma berfikir Schacht. Maka, tidak berbeza halnya dengan dua tokoh di atas, teori-teori yang dikemukakan umumnya dibangun di atas metode kritik historis yang skeptik yang berasal pada tradisi kritik Bible dan juga pra-anggapan yang cenderung meragukan autoriti sumber-sumber keagamaan Muslim.

<sup>55</sup> A.J. Wensinck, 'The Importance of Tradition for the Study of Islam', 136.

<sup>56</sup> Ignaz Goldziher, *Introduction To Islamic Theology And Law* (terj. Andras dan Ruth Hamori: Princeton: Princeton University Press, 1981), 4-5.

## KOMENTAR TERHADAP PEMAHAMAN HUKUM ISLAM YANG DIPEGANG OLEH ORIENTALIS

### Disiplin Orientalisme Berasaskan Falsafah *Euro-Centric*

Tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa disiplin orientalisme dibangunkan berasaskan kepada falsafah *Euro-centric*. Mereka berpegang kuat kepada keunggulan dan kepandaian ras bangsa Caucasian (bangsa kulit putih) berbanding dengan ras bangsa lain. Tanpa disedari kita boleh menyaksikan bagaimana falsafah ini kemudiannya telah membawa kepada penindasan yang amat luar biasa kepada umat manusia sejagat. Dalam soal ini, kita boleh memberikan beberapa contoh yang relevan untuk membuktikan fakta ini. Antaranya **pertama**, mereka telah menjajah bangsa lain melalui kuasa kolonialisme dengan bantuan penuh daripada pakar orientalis. Alasan utama yang sering diberikan adalah bersesuaian dengan teori evolusi Darwin yang menetapkan bahawa penjajahan itu suatu tugas murni bagi mentamadunkan masyarakat bukan barat.

**Kedua**, pakar orientalis barat yang bertindak sebagai penasihat kepada kerajaan barat (seperti Amerika Syarikat) telah melabelkan beberapa Negara umat Islam seperti Iran, Sudan, Indonesia dan Malaysia sendiri sebagai pusat berkembangnya kegiatan keganasan yang anti barat. Pihak barat sering menganggap Islam sebagai satu-satunya *evil empire* ataupun negara paksi keganasan antarabangsa yang bakal menghancurkan dominasi tamadun barat moden.

### Kesilapan Ontologi Genre Orientalisme

Kita dapat mengenalpasti beberapa elemen ontology yang difahami oleh sarjana orientalis barat. Ia berpunca daripada *worldview* barat yang bersifat Antroposentrisme (Sekular). Sebagai akibat kezaliman yang dijalankan oleh pihak gereja terhadap ilmuan barat, pendokong *renaissance* barat, termasuklah golongan orientalis sendiri daripada kalangan penganut agama Kristian, Yahudi dan Aties sendiri telah menerima pakai sepenuhnya *worldview* sekular ini. Hal ini boleh dilihat daripada beberapa segi;

**Pertama**, mereka memusuhi agama ataupun wahyu sebagai asas utama untuk sesuatu ilmu. Sebaliknya, mereka hanya bergantung kepada akal semata-mata yang bersifat relatif dan sarat dengan kepentingan *Euro-Centric*. Bagi mereka, realiti kewujudan ini hanyalah apa yang boleh ditanggap dengan pancaindera semata-mata dan menafikan sama sekali kewujudan alam ghaib.

Sedangkan sumber wahyu yang didasarkan kepada kepercayaan agama dianggap sebagai karut dan menjadi punca penderitaan manusia. Jelas sekali, dalam soal ini mereka terbawa-bawa dengan pengalaman pihak gereja yang menindas golongan ilmuwan untuk mendapatkan ilmu yang benar.

**Kedua**, bagi orientalis barat, mereka berpegang kuat dengan falsafah evolutionisme ciptaan Charles Darwin yang menganggap tamadun barat sebagai lebih tinggi dan agung berbanding dengan keadaan masyarakat timur.<sup>57</sup> Pencapaian tamadun barat yang membanggakan ini kononnya disebabkan kerana penerimaan fahaman sekularisme yang menolak kepentingan agama di dalam hidup manusia.<sup>58</sup> Sebaliknya, masyarakat di sebelah timur yang masih berpegang kepada agama dan faham metafizik telah dianggap sebagai mundur, bodoh, bebal dan tidak bertamadun yang harus ditamadunkan oleh masyarakat Eropah melalui proses penjajahan.<sup>59</sup>

**Ketiga**, mereka berpegang kuat dengan paradigma materialistik-mekanisme menganggap alam sebagai sumber utama yang berupa material mekanis semata-mata dan tidak mempunyai nilai spiritual (nyawa) yang perlu bergantung kepada kuasa ketuhanan. Pandangan ini telah melahirkan sifat sekularis dan individualistik yang lebih menjurus kepada mementingkan kebajikan manusia berbanding dengan kebajikan alam sehingga menimbulkan pelbagai masalah ekologi dunia yang amat serius.<sup>60</sup> Hasilnya, berasaskan kepada paradigma ini, dua penekanan telah diberikan; a) alam dan segala isinya dianggap sebagai sumber utama yang bakal menambahkan kekayaan manusia sekularis yang perlu diperah hasilnya semaksimum mungkin; b) alam perlu diteroka dan dikaji mengikut kerangka pemahaman saintifik materialism sekularisme agar segala hukumnya yang bersifat praktikal boleh dikaji demi untuk kepentingan manusia moden.

### Sikap Islam Terhadap Ontologi Kewujudan

Mengikut *worldview* Islam, konsep alam mempunyai hierarkinya yang berlapis yang boleh dipelajari mengikut hierarki sumber yang khusus. Terdapat dua

---

<sup>57</sup> Edward Said, *Covering Islam, How The Media And The Experts Determine Hows We See The Rest Of The World* (London, 1981), 39-40, 60, 62.

<sup>58</sup> Zainal Kling, 'Kebudayaan Melayu: Satu Penelitian Etnomethodologi', *Fenomena* 2 (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 1993), 12-13.

<sup>59</sup> F. Swettenham, *About Perak* (Singapore, 1893), 5 dan 9.

<sup>60</sup> Zaini Ujang, 'Tinjauan Terhadap Pendidikan Bersepadu: Suatu Sorotan Dalam Pengajian Kejuruteraan Alam Sekitar', *Jurnal Pendidikan Islam*, 2/1 (1989), 39-42.

realiti kewujudan alam; mikro kosmos (diri manusia) dan makro kosmos (alam sekitar dan alam ghaib). Hierarki kewujudan terbahagi kepada alam nyata dan alam ghaib. Manusia boleh mengetahui kesemua maklumat tentang alam ini bersesuaian dengan sumbernya yang betul. Alam dunia boleh diketahui dengan akal (kajian ilmiah), manakala alam ghaib boleh diketahui dengan sumber wahyu setakat yang dibenarkan kecuali zat Allah dan Ruh.<sup>61</sup>

Bagi alam mikro kosmos (diri manusia), ianya terdiri daripada elemen seperti benda, jisim, akal dan ruh. Ianya sesuai dengan hadis yang menyebut tentang penguasaan hati dan akal terhadap seluruh badan. Ia juga termasuk dengan kepercayaan tentang *maqām* nafsu manusia yang terdiri daripada *maqām* nafsu *ammārah*, *lawwāmah*, *muṭma'inah* dan *kāmil*.<sup>62</sup>

Untuk alam makro kosmos pula, ia terdiri daripada alam sekitar, langit dan alam samawi yang tidak terduga sifatnya. Kewujudan di alam ghaib terdiri daripada malaikat, jin dan syaitan. Hasil penelitian yang dibuat oleh Prof. Hashim Musa terhadap tipologi sejarah tamadun alam Melayu, mendapati manusia Melayu pandangan *worldview* yang bersumberkan wahyu Allah.<sup>63</sup> Antaranya, mempercayai alam ini hasil ciptaan dan tabdiran Allah yang mencakupi alam primordial (arwah), alam dunia dan alam akhirat. Alam akhirat adalah destinasi dan natijah muktamad dari kehidupan di alam dunia. Kejayaan hakiki di alam akhirat adalah dapat memasuki syurga dan kejayaan di alam dunia adalah ketaatan kepada Allah.

Bagi golongan orientalis, ontologi kewujudan yang dipercayai serta dikaitkan dengan epistemologinya terbahagi kepada; **Pertama**, objek kajian dalam epistemologi hanya terbatas pada realiti-realiti empirik-indriawi di dunia fizik, bahkan realiti indriawi-empiris itu dipandang sebagai realiti yang bebas dan terpisah dari tingkat realiti yang lebih tinggi iaitu realiti-realiti *immaterial-nonfizik* yang berada di dunia metafizik dan Tuhan.

**Kedua**, pancaindera dan akal atau intelek (rasio) merupakan alat atau sumber pengetahuan.<sup>64</sup> Memandangkan peranan akal dijadikan alat untuk

---

<sup>61</sup> Muhammad 'Uthman El-Muhammady, 'Kosmologi Pada Para Fuqaha dan Ulama Sufiah Dalam Pemikiran Melayu', Yaacob Haron (ed.), *Kosmologi Melayu* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2001), 10-22.

<sup>62</sup> Hal ini boleh difahami dalam Osman Bakar, 'Persektif Kosmologi Tasawuf Dalam Pemikiran Kosmologi Melayu', Yaacob Haron (ed.), *Kosmologi Melayu* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2001), 1-8.

<sup>63</sup> Hashim Musa, *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Baru* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2001), 48-49.

<sup>64</sup> Haidar Bagir dan Zainal Abidin, Mahdi Gulsyani (pengantar), *Filsafat Sains*, 32.

menangkap realiti (metafizik)<sup>65</sup> maka tidak berlebihan kalau dikatakan bahawa pada dasarnya epistemologi barat hanya lebih mengutamakan pancaindera sebagai sumber pengetahuan. Memang akal masih tetap diakui bersama pancaindera, namun akal lebih diletakkan di tempat kedua berbanding dengan pancaindera.

**Ketiga**, sains moden dibangunkan di atas metode ilmiah,<sup>66</sup> yang dikenali dengan nama *Logico-hypothetico-verifikasi* (induksi-deduksi).<sup>67</sup> Dengan demikian sains moden dengan falsafah positivisme<sup>68</sup> sebagai landasan filosofinya hanya mengakui kebenaran ilmiah dalam erti positivisme iaitu apa yang dapat dibuktikan kebenarannya secara empirikal. Jika objeknya bersifat *non-empiris-metafizik* atau tidak boleh dibuktikan secara empirikal, maka status keilmiahannya diragukan atau bahkan ditolak dan hanya boleh disebut sebagai “*psudo* atau *qua si* ilmiah” (menyerupai ilmiah).

Teori pengetahuan sains moden dianggap memiliki kebenaran universal sehingga dipandang sebagai satu-satunya *mode of knowing*, bahkan sampai menafikan kemungkinan adanya alternatif-alternatif baru yang selainnya. Kerana begitu kuatnya dominasi teori pengetahuan sains moden-barat, termasuk di kalangan umat Islam, maka pola pikir masyarakat Islam pun boleh dikatakan hingga sekarang dibentuk oleh pandangan dunia barat.

Epistemologi sains moden-barat (seperti mana dipegang oleh orientalis) bukan merupakan satu-satunya teori pengetahuan. Masih terdapat sistem epistemologi lainnya sebagai alternatif yang biasa dikenal dengan sebutan epistemologi (teori pengetahuan) Islam. Sama halnya dengan epistemologi sains moden, sifat teori pengetahuan dalam Islam berpunca dari unsur-unsur dasarnya yang meliputi objek kajian dan sumber serta metode pengetahuan. Lingkup objek kajian dalam ilmu pengetahuan Islam tidak hanya terbatas pada realiti-realiti fizik atau empirik-indriawi yang berada di dunia fizik (jasmani) ini tetapi juga menjangkau realiti-realiti non-fizik atau

---

<sup>65</sup> Mahdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence* (Amerika Syarikat: State University of New York Press, 1992), 23-24.

<sup>66</sup> Osman Bakar, *Tauhid dan Sains* (terj. Yuliani Liputo: Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), 23.

<sup>67</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, 120, 127-128, 125.

<sup>68</sup> Positivisme, falsafah yang muncul pada abad ke-19 Masehi, berpandangan bahawa yang-ada hanya yang bersifat positif-empiris atau faktual, sehingga metafizika ditolak. Di antara para tokoh penting positivisme adalah: Auguste Comte (1798-1857), John Stuart Mill (1807-1873) dan Herbert Spencer (1820-1903).

*non-empirik-supraindriawi* yang metafizik atau disebut ghaib dalam bahasa agamanya.<sup>69</sup>

Realiti-realiti empirik-indriawi di dunia fizik menurut doktrin Islam, hanya merupakan salah satu realiti dan bahkan sebagai realiti yang paling rendah status ontologinya dalam keseluruhan hierarki kosmos yang mencerminkan kebijaksanaan Tuhan; alam semesta dipandang sebagai kesatuan kosmik bersifat hierarki yang bersumber dari Yang Maha Esa (Tuhan).<sup>70</sup> Oleh sebab itu, sistem kosmologi silam bermula dengan penerangan tentang realiti-realiti yang tertinggi iaitu Tuhan, disusuli dengan realiti-realiti (ciptaan) metafizik-immaterial dan yang paling rendah adalah realiti-realiti fizik-material. Ini kerana realiti nonfizik- immaterial tidak mungkin dicapai oleh manusia melalui pancaindera tetapi diperlukan alat atau sumber pengetahuan lain yang sesuai iaitu akal dan intuisi.<sup>71</sup>

Di dalam kaitan ini, Tuhan atau Pencipta diyakini sebagai sumber segala jenis pengetahuan,<sup>72</sup> dan dimungkinkan manusia untuk memperolehnya dengan melalui alat-alat atau pengetahuan yang telah dianugerahkan oleh Tuhan kepadanya. Dan selanjutnya sejalan dengan keutuhan objek dan sumber pengetahuan, epistemologi Islam mengakui kepelbagaian metode selain observasi kerana teori pengetahuan Islam mengakui metode intuitif (persepsi rasional) yang termasuk dalam pengertian itu adalah wahyu dan ilham.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Mulyadhi Kartanegara, 'Membangun Kerangka Ilmu, Perspektif Filosofis', dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (eds.), *Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Islam Tinggi* (Depag. RI: Dirjen Bimbaga Islam, 2000), 252; Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 59.

<sup>70</sup> Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide*, 182-183.

<sup>71</sup> Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Membangun Kerangka Ilmu*, 253; Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam*, 61, 140.

<sup>72</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), 16; Yusuf al-Qardawi, *al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karim* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996), 237-239.

<sup>73</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam*, 61. Meski akal (intelekt) dan intuisi sama-sama menangkap objek yang berupa realitas-realitas non-fizik (rohani), namun keduanya memiliki perbedaan metodologis yang cukup mendasar: selain secara inferensial, akal mampu mencapai objek non-fizik sebagaimana diakui oleh para filosof Muslim-dengan melalui perantara (malaikat), tidak langsung, sedangkan intuisi- sebagaimana diyakini terutama oleh para Sufi-dengan cara penyaksian secara langsung atau *musyahadah*.



## EPISTEMOLOGI GENRE ORIENTALISME

Bagi soal ilmu dan metodologi ilmu, ilmuwan barat terpengaruh sepenuhnya *worldview* sekularisme. *Worldview* ini menolak agama sebagai neraca ilmu dan kebenaran di dalam kehidupan manusia, sebaliknya agama dikatakan sebagai punca penderitaan umat manusia.<sup>74</sup> Sebagai gantinya, manusia moden yang inginkan kemajuan perlu bergantung sepenuhnya kepada akal manusia semata-mata. Dalam konteks penguasaan ilmu pengetahuan, pergantungan kepada akal manusia ini telah ditumpukan kepada dua aspek yang utama iaitu; (i) memahami hakikat, kebenaran dan matlamat hidup manusia dan (ii) mempergunakan akal tanpa bimbingan wahyu untuk tujuan pengurusan dan pembangunan hidup manusia.

Dalam aspek yang (i), perbincangan tentang elemen epistemologi (isu sumber, status dan neraca penilaian sesuatu ilmu) ini telah melahirkan dua aliran, *Rationalisme*; akal sebagai sumber utama ilmu dan aliran *Empericisme*; pengalaman sebagai sumber ilmu dan kebenaran. Kedua-dua aliran ini pada dasarnya menolak semua elemen ketuhanan dalam kehidupan manusia. Begitu juga dalam aspek ke (ii), proses pengurusan dan pembangunan hidup manusia lebih bertumpu kepada matlamat memberikan kepuasan kebendaan dan nafsu manusia.

Berasaskan kepada kerangka epistemologi sekular ini, kita dapat memetik beberapa kaedah penyelidikan bagi mendapatkan ilmu yang diamalkan oleh sarjana orientalis. Mengikuti kaca mata sarjana Islam, keilmuan yang dihasilkan oleh orientalis bersifat tidak matang, spekulatif dan tidak mencerminkan tahap ilmu sejati kerana ianya dibuat mengikuti epistemologi yang keliru dan sarat dengan kepentingan barat. Hal ini boleh dirujuk kepada beberapa kaedah yang dipakai oleh orientalis barat. Antaranya;

**Pertama**, kepentingan seseorang pengkaji tentang ajaran Islam perlu mengamalkan pendekatan yang bebas nilai ataupun *Bird Eyes View*. Hal ini ditetapkan kononnya bagi mengelak pengkaji tersebut terjebak dengan fanatik keagamaan yang dipegangnya. Kaedah ini dilakukan kononnya untuk menjadikan kajian tersebut sebagai objektif, saintifik, *value-free* dan tidak berat sebelah berasaskan *worldview* yang menjadi pegangan si pengkaji terbabit.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Idris Zakaria, 'Intelek Eropah Dan Penentangan Terhadap Agama', *Al-Maw'izah*, 7 (1999), 15-21.

<sup>75</sup> Mahmood Nazar Mohamed, 'Asas-asas Penyelidikan Sains Sosial', *Pengenalan kepada Sains Sosial* (Kuala Lumpur, 1998), 220-230.

Pendekatan ini walaupun kelihatannya begitu ideal tetapi ianya hanya bersifat mitos semata-mata yang agak mustahil untuk dicapai kerana dua faktor utama; a) setiap pengkaji secara pasti akan terpengaruh secara langsung dengan *worldview* tersendiri yang biasanya terdiri dari kepercayaan, kepentingan diri, hambatan sosial dan keilmuan yang sedia ada<sup>76</sup> dan faktor b) kerana pendekatan ini bertentangan dengan prinsip moralis intelektual Islam.<sup>77</sup> Walaupun seseorang sarjana Islam patut menggunakan pendekatan saintifik ini tetapi penggunaannya masih memerlukan kepada penilaian penulis yang membabitkan nilai baik dan buruk sesuatu perkara berasaskan pandangan Islam. Ringkasnya, sebarang kajian ilmiah menurut Islam bukan setakat pembentangan fakta tentang sifat dan bentuk agama terbabit yang dibuat untuk mendapat nikmat pengetahuan semata-mata,<sup>78</sup> tetapi ianya harus disertakan dengan penilaian yang rapi berasaskan prinsip-prinsip pensejarahan Islam, apa sahaja yang berlaku di dalam sejarah manusia pasti ada sebab musabab berkaitan dengan ketaatan dan penderhakaan terhadap hukum Allah dan harus dijadikan sebagai iktibar untuk kepentingan kemanusiaan.<sup>79</sup>

**Kedua**, pemakaian kaedah *historicism* bagi mengkaji agama Islam dan agama lain dengan kaca mata yang amat negatif sekali. Kaedah ini akan menumpukan kepada pencarian latar belakang sejarah sesuatu agama ataupun teks suci agama di tahap alam material (fizik semata-mata) dan menolak faktor supra-rasional (wahyu). Paradigma ini secara langsung telah mempertikaikan serta mempersendakan apa sahaja yang berkait dengan agama Kristian, Yahudi dan agama Islam itu sendiri. Paradigma kajian ini sebenarnya didahulukan dengan premis dan hipotesis awal yang berbentuk skeptik dan anti kepada agama yang dikaji.

Dalam kajian para orientalis, mereka mengkaji sesuatu suatu tradisi melalui tradisi yang lain. Metode yang mereka anggap paling tepat adalah metodologi filologi,<sup>80</sup> sebab menurut mereka hal itu mampu membawa

---

<sup>76</sup> Lihat Muhammad Abu Bakar, 'Pandangan Dunia, Ideologi Dan Kesarjanaan: Islam, Proses Sejarah Dan Rekonstruksi Realiti Sosial', dalam *Tinta Kenangan*, sumbangan sempena persaraan dan perlantikan Naib Canselor, Profesor Datuk Mohd Taib Osman (Kuala Lumpur, 1993), 307-309.

<sup>77</sup> Muhammad Abu Bakar, 'Pandangan Dunia, Ideologi Dan Kesarjanaan: Islam, Proses Sejarah Dan Rekonstruksi Realiti Sosial', 320-323.

<sup>78</sup> Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Penjelasan Budaya Ilmu* (Kuala Lumpur, 1997), 21-28.

<sup>79</sup> Abdul Rahman Abdullah, *Wacana Falsafah Sejarah: Perspektif Barat Dan Timur* (Kuala Lumpur, 2000), 212-218.

<sup>80</sup> Filologi merupakan kajian terhadap yang masih berupa manuskrip dan belum diterbitkan. Sedang tugas filolog adalah menyajikan teks tersebut agar mudah dibaca dengan berbagai metode dan cara untuk memberikan penafsiran terhadap teks tersebut. S.O. Robson, *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia* (Jakarta: RUL, 1994), 13 dan seterusnya.

kembali suatu fenomena pada asal usulnya. Ketika seseorang mengkaji dengan model filologi, berarti ia hanya akan mampu membangunkan kembali pemahaman tradisi yang mengacu pada beberapa sumber seperti Yahudi, Nasrani, India dan lainnya. Masalahnya, mereka menggunakan kaedah kaedah Filologi (kajian terhadap sesuatu teks suci) dengan kaca mata yang skeptik. Mengikuti kaedah ini, mereka akan menyiasat tentang siapa pengarang, bagaimana, siapa khalayaknya dan atas sebab apa teks suci tadi dihasilkan. Kononnya bagi mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam, teks suci yang dikaji ini akan dibantu dengan; (1) paradigma *Ex-Silentio* - teks Islam klasik perlu dinilai secara skeptik dibantu dengan bahan sejarah daripada luar agama yang dikaji (seperti amalan tradisi pra-Islam, sumber arkeologi dan pengaruh budaya asing yang sezaman dengan teks suci tersebut); (2) berpegang kepada premis awal yang berupa kajian yang dihasilkan oleh sarjana orientalis yang lain. Lebih buruk lagi, mereka akan menerima secara membuta tuli dengan apa yang diperolehi daripada kajian sarjana orientalis yang lebih awal. Ringkasnya, kajian mereka sebenarnya lebih bersifat *reproduction* ataupun pengulangan terhadap teori lama yang memang salah dan keliru.

Dalam soal ini, kita boleh memberikan suatu contoh kekeliruan yang dihasilkan melalui kaedah ini. Antaranya adalah teori *backward projection* yang mendakwa Sunnah Rasulullah merupakan ciptaan ulama Islam tiga ratus tahun selepas kewafatan Rasulullah. Ia ditegaskan kerana tidak dijumpai apa-apa artifak ataupun manuskrip tulisan tangan yang dihasilkan oleh Rasulullah dan Sahabat. Teori ini juga menafikan kebenaran sistem *isnad* periwayatan Sunnah yang dibangunkan oleh ulama hadis, yang menunjukkan ketelitian ulama Islam bagi memastikan mutu kesahihan sesuatu hadis Rasulullah. Teori *backward projection* ini sebenarnya telah dimulakan oleh Ignaz Goldziher (1850-1876), Snouck Hurgronje (1857-1936) dan terus dibawa oleh Joseph Schacht (1904-1969) kemudiannya dengan sedikit sebanyak penambahan.

## **KRITIK TERHADAP KELEMAHAN PARADIGMA LOGIKAL POSITIVISME**

Paradigma logikal *positivism* (sekularisme) ini memang menjadi asas kepada *worldview* metodologi kajian orientalisme. Kita dapat mengenalpasti beberapa kelemahan paradigma positivisme barat ini. Antara kelemahannya;

**Pertama**, ianya secara langsung bersifat fenomenalisme iaitu hanya mengambilkira apa yang boleh diamati dan apa yang tidak dapat ditanggapi dengan pancaindera akan ditolak. Hal ini secara langsung bertentangan dengan hierarki kewujudan dalam Islam yang bersifat holistik dan berlapis mengikut hierarkinya yang tersendiri.

**Kedua**, ia bersifat reduksionisme. Alam ini dipecahkan sebagai benda mati yang tiada elemen spiritual. Hal ini bertentangan dengan konsep alam dari perspektif tauhid. Selain daripada Allah, semuanya dinamakan sebagai makhluk (manusia, alam semesta, haiwan dan flora) yang sentiasa mencari keredaan Allah sebagai matlamat utama kehidupan.

**Ketiga**, ia menekankan prinsip naturalisme yang mempercayai alam ini bergerak secara mekanistik (seperti mesin semata-mata yang dapat dijangka dan diramal hasilnya). Hal ini memang diakui dalam Islam bahawa alam ini boleh dan wajib dipelajari tetapi ianya tertakluk kepada perspektif tauhid. Alam memang boleh difahami dengan akal tetapi akal itu bukan bersifat mutlak dan penuh dengan relativiti yang merosakkan. Ringkasnya, manusia perlu bergantung pada sumber wahyu untuk memahami alam secara lebih holistik sesuai dengan sifat al-Quran sebagai kitab *Furqān* yang mewajibkan manusia meneliti alam ini yang dikenali sebagai *Sunnah Kawniyyah*. Terpenting sekali, Islam mengajarkan manusia mengamalkan teologi-etika yang mesra alam tidak dibenarkan merosakkan keseimbangan alam ini. Tanpa teologi-etika ini manusia sudah pasti akan bertindak merosakkan keseimbangan ekologi alam ini.

**Keempat**, ia menekankan sifat universalisme ilmu. Semua ilmu yang boleh dianggap sebagai bersifat berguna dan saintifik perlu diterapkan dengan kesemua elemen-elemen positivisme seandainya mahu diakui sebagai ilmu. Hal ini bertentangan dengan prinsip Islam yang mempercayai tidak semua ilmu itu berguna dan kadang-kadang ianya bakal menyesat. Untuk tujuan itu, sesuatu ilmu yang berguna perlu bersumberkan wahyu Allah dan hasil akumulasi fikiran manusia yang mempunyai tiga bentuk hierarki yang berbeza;

- a) *Ḥaqq Yaqīn*; ilmu paling benar dan mutlak; terhasil daripada keimanan yang jitu terhadap sumber wahyu yang bersifat *qaṭ'ī* dan bertepatan dengan akal yang sihat. Contohnya adalah perkara tentang Rukun Iman dan Islam;
- b) *‘Ilmu Yaqīn*; kesimpulan yang didasarkan pada penilaian akal terhadap fakta yang benar (*mutawātir*). Contohnya adalah amalan ibadat dalam Islam yang diriwayatkan melalui *khbar* yg betul;
- c) *‘Ayn Yaqīn*; kesimpulan yang terhasil daripada pemikiran dan pengalaman seperti melalui eksperimen, laporan, sejarah dan pengalaman hidup. Ianya hanya bersifat relatif dalam Islam. Contohnya adalah ilmu yang terhasil daripada kajian ilmiah yang perlu sentiasa *direview* dengan kajian yang lain.

**Kelima**, klasifikasi pengetahuan mengikut perspektif Islam terbahagi kepada empat jenis yang utama; Pertama, pengetahuan biasa, iaitu pengetahuan tentang hal-hal yang biasa, yang sehari-hari, yang selanjutnya kita sebut sebagai: pengetahuan; Kedua, pengetahuan ilmiah, iaitu pengetahuan yang mempunyai sistematik dan metode tertentu, yang selanjutnya kita sebut sebagai: ilmu pengetahuan; Ketiga, Pengetahuan filosofis, iaitu semacam “ilmu” yang istimewa, yang cuba menjawab masalah-masalah yang tidak terjawab oleh ilmu-ilmu biasa, yang selanjutnya kita sebut sebagai: filsafat; Keempat, pengetahuan teologis, iaitu pengetahuan keagamaan, pengetahuan tentang agama, pengetahuan tentang pemberitahuan (wahyu) dari Tuhan.<sup>81</sup>

Berasaskan kepada klasifikasi ini, kita boleh menegaskan bahawa pengetahuan yang dihasilkan oleh orientalis tidak menepati mana-mana pengetahuan di atas. Hal ini dikatakan sedemikian rupa kerana ianya dibuat berasaskan kepada metodologi yang salah dan penuh dengan premis awalan yang memang negatif.

## AKSIOLOGI GENRE ORIENTALISME

Genre orientalisme secara langsung cuba menerapkan fahaman sekularisme berasaskan paradigma moral dan etika kemanusiaan yang relatif sebagai asas untuk sebarang tindakan kebaikan yang perlu dilakukan oleh setiap manusia. Secara lebih terperinci lagi, paradigma moral ini semuanya berasaskan kepada *worldview* moral barat. Seperti mana diterangkan dalam bab keempat, neraca sistem nilai Barat yang diutarakan sering dikaitkan sebagai sesuatu yang bersifat universal; prinsip vitalisme, kreativiti, hedonisme dan pragmatik majoriti masyarakat (demokrasi). Hal ini bertentangan sama sekali dengan sistem nilai Islam yang menentang keras pengamalan sistem nilai barat ini yang berteraskan hawa nafsu (*sensate culture*) manusia.

Apa yang menimbulkan persoalan, sarjana orientalis barat sering menjadi penasihat utama kepada kerajaan barat seperti Amerika Syarikat yang turut mewar-warkan kesemua sistem nilai sekularisme berasaskan konsep *New World Order*. Secara terperinci, konsep *New World Order* membawa beberapa perkara utama;

**Pertama**, dominasi kuasa politik barat yang ternyata tiada saingannya dengan kejatuhan kuasa politik Rusia telah bertindak sebagai polis dunia yang boleh bertindak menghukum mana-mana negara yang tidak mengamalkan

---

<sup>81</sup> H. Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat Dan Agama* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1991), 45-46.

dasar politik yang bersesuaian dengan konsep *New World Order*. Masalahnya, pihak barat memang mengamalkan pendekatan berat sebelah (*double standard*) di dalam usaha dominasi politik ini. Ini terbukti apabila pihak barat sepakat menyerang Afghanistan dan Iraq kerana kononnya hendak menghapuskan gerakan al-Qaeda tanpa mendapat mandat daripada PBB. PBB dan kuasa barat sibuk memperbincangkan isu nuklear korea Utara dan Iran tetapi mendiamkan diri dengan keganasan dan penggunaan senjata nuklear yang dijalankan oleh Israel. Kuasa barat begitu prihatin dengan tuntutan kemerdekaan Timur Timur tetapi penduduk Kashmir dinafikan hak mereka untuk kemerdekaan.

**Kedua**, sempadan kawasan sesuatu geografi yang ditentukan oleh kuasa politik sudah tidak relevan lagi kerana dunia telah semakin mengecil seolah-olah menjadi perkampungan kecil (*global village*). Kedaulatan sesuatu negara sudah tidak relevan lagi kerana program pembangunan sesuatu negara bangsa terpaksa berhadapan dengan kuasa ekonomi yang lebih kukuh dimiliki oleh syarikat gergasi dunia (*Trans National Company*). TNC ini yang rata-ratanya dikuasai oleh kuasa imperialisme kapitalis barat mampu mencorakkan situasi masyarakat dunia.

**Ketiga**, dengan penguasaan mutlak terhadap *information and communications technology* (ICT), TNC ini mampu mencorakkan pemikiran masyarakat dunia kepada bentuk pemikiran yang dicanangkan sebagai lebih bermutu, moden, bersifat semasa dan penuh dengan nilai-nilai kemanusiaan sejati. Asas pemikiran ini lebih bersumberkan kepada paradigma pemikiran masyarakat barat yang bersifat sekularisme (anti agama).

Konsep *New World Order* ini didakwa sebagai alternatif utama kepada seluruh umat manusia sedunia, seandainya mereka ingin maju di dalam kehidupan dunia moden semasa. Sebarang pihak ataupun agama yang menentang ataupun menolak piawai standard nilai tajaan Amerika ini akan dilabelkan sebagai penganas yang harus diperangi. Apa yang jelasnya, di antara kesemua agama dan peradaban yang wujud di dunia sekarang, yang sering dianggap sebagai pencabar utama kepada hegemoni kuasa barat, hanya agama Islam yang sering dijadikan sasaran utama.

## KESIMPULAN

Sebagai rumusan akhir, dapat ditegaskan bahawa pandangan hukum Islam yang dipegang oleh sarjana orientalis barat memang agak merbahaya sehingga mampu mempengaruhi sesetengah penganut Islam yang begitu mengkagumi karya orientalis Barat. Hal ini berlaku kepada Kassim Ahmad yang secara langsung terpengaruh dengan idea penolakan hadis yang dibawa oleh Joseph

Schacht dan Goldziher. Penulis berpendapat, kita perlu melawan genre orientalis ini bukan secara kekerasan, tetapi melalui wacana ilmiah, yang boleh dibuat dengan membangunkan Islam. Sebelum ini, disiplin occidentalisme yang dibangunkan dalam dunia akademik lebih bernuansakan kepada pengaruh marxisme dan falsafah post-kolonialisme. Sudah sampai masanya umat Islam turut sama memperkasakan disiplin occidentalisme yang diterapkan dengan nilai-nilai Islam sejati. Berasaskan kerangka disiplin occidentalisme Islam, kita mampu mengkritik dan mendedahkan kelemahan kognitif sarjana orientalisme dalam kajian tentang ajaran Islam. Disiplin ini sepatutnya dijadikan medium utama untuk mendedahkan lagi kelemahan genre orientalisme barat dalam pelbagai bidang keilmuan Islam. Diharapkan dengan cara ini, semua kekeliruan yang dikemukakan oleh genre orientalisme barat tentang ajaran Islam dapat dibongkar dan diperbetulkan sebaik mungkin. Ini merupakan jihad intelektual sejati yang sepatutnya dilakukan oleh sarjana Islam semasa.

## RUJUKAN

- A. Muin Umar, *Orientalismee dan Kajian Tentang Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
- A.J. Wensinck, 'The Importance of Tradition for the Study of Islam', dalam Ian Edge, *Islamic Law and Legal Theory* (New York: New York University Press, 1996).
- Abdul Aziz, *Islam And Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2003).
- Abdul Rahman Abdullah, *Wacana Falsafah Sejarah: Perspektif Barat Dan Timur* (Kuala Lumpur, 2000).
- Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedia Tokoh Orientalis* (Yogyakarta: LKIS, 2003).
- Ahmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Sumbangan Joseph Schacht* (terj. Ali Masrur: Yogyakarta: UII Press, 1977).
- Alfred Guillaume, *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies* XVI (1954).
- Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999).
- Andrew Rippin, 'Literary Analysis Of Qur'an, Tafsir And Sira: The Methodologies Of John Wansbrough', dalam Richard C. Martin, *Approaches To Islam In Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona, 1985)

- Anisah Abd Ghani dan Saadan Man, 'Nilai-Nilai Adat Dan Budaya Dalam Amal Ibadat Masyarakat Melayu', Md Salleh Haji Ahmad (ed.), *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan* (Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006).
- Arthur Jeffery, 'The Origins of Muhammadan Jurisprudence', Joseph Schacht, *The Middle East Journal*, 5 (1951).
- Asaf Hussain, 'The Ideology Of Orientalisme', *Orientalisme, Islam And Islamists* (Vermont: Amana Books Inc., 1984).
- Asep Syamsul M. Romli, *Demonologi Islam: Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam* (Jakarta: Logos, 2000).
- Che Cob Che Mat, *Kriteria Penerimaan Dan Penolakan Hadith: Satu Kajian Perbandingan Antara Ahl Al-Sunnah Dan Shi'ah* (Tesis PhD, Fakulti Sastera Dan Sains Sosial, Universiti Malaya, 1996).
- Edward Said, *Covering Islam, How The Media And The Experts Determine Hows We See The Rest Of The World* (London, 1981).
- Edward W Said, *Orientalisme* (Middlesex: Penguin Books, 1985).
- F. Swettenham, *About Perak* (Singapore, 1893).
- Fazlur Rahman, *Islam And Modernity: Transformation Of An Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago press, 1982).
- George Makdisi, 'The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh', *Religion, Law And Learning In Classical Islam* (Great Britain: Variorum, 1991).
- Grant FRGS (FR006/2007A, *Islam Antara Liberalisme Dan Konservatisme Di Malaysia*, 2008).
- H. A. R. Gibb, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, (1951).
- H. Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat Dan Agama* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1991).
- Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam: Peranan Dan Proses Penyerapan Sains Asing Dalam Pembentukan Sains Islam Klasikal* (Kuala Lumpur, Penerbit Universiti Malaya, 2004).
- Hans Kung, 'Sebuah Model Dialog Kristian-Islam', *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, 1/1 (1998).
- Hashim Musa, *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Baru* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2001).



- Hashim Musa, *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004).
- Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide*.
- Ideam, *Droit Byzantine et Droit Musulman* (The Law of the Near & Middle East: Readings, Cases, & Materials) (terj. Herbert J. Liebesny: New York: State University of New York Press, 1975).
- Ideam, 'Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence', dalam Issa J. Boulatta (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill Indonesian IAIN Development Project, 1992).
- Ideam, *Islam Dan Peradaban Dunia* (terj. Hendro Prasetyo: Jakarta: Gramedia, 1995).
- Idris Zakaria, 'Intelek Eropah Dan Penentangan Terhadap Agama', dalam *Al-Maw'izah*, 7 (1999).
- Ignaz Goldziher, *Introduction To Islamic Theology And Law* (terj. Andras dan Ruth Hamori: Princeton: Princeton University Press, 1981).
- Ihsan Ali Fauzi, 'Pandangan Barat', dalam Taufik Abdullah dkk (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002).
- Ilyas Ba Yunus, *Sosiologi Dan Realiti Sosial Umat Islam*, dalam I.R. Faruqi (ed.), *Sains Sosial Dan Sains Tulen* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989).
- Ismail Faruqi, *Islamization Of Knowledge* (Herndon: IIIT, 1995).
- J. W. Fück, *Bibliotheca Orientalis*, X (1953).
- J.N.D Anderson, *Die Welt Der Islam*, 2/1 (1951).
- James Robson, *The Muslim World*, XLII/1 (1952).
- J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950).
- J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964).
- Joseph Schacht, 'Law and Justice', dalam P. M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Weiss (ed.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- Joseph Schacht, 'Fikh', dalam B. Lewis, Ch. Pellat dan Joseph Schacht (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, (Leidean: E.J. Brill, vol. 2., 1983).
- Joseph Schacht, 'Foreign Elements in Ancient Islamic Law', Ian Edge (ed.), *Islamic Law and Legal Theory* (New York: New York University Press, 1996).

- Kamar Oniah Kamaruzaman, 'Inter-Faith Dialogue: Moving Forward; Setting Premises And Paradigms, Joseph A. Camilleri (ed.), *Religion And Culture In Asia Pacific: Violence Or Healing* (Melbourne: Vista Publication, 2001).
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi Dan Etika* (Jakarta: Teraju Mizan, 2004).
- Kuntowijoyo, 'Epistemologi Dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora Dalam Perspektif Pemikiran Islam', dalam Akh. Minhaji (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama Dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam Dan Umum* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003).
- Lukman Thaib, *Politik Menurut Perspektif Islam* (Kuala Lumpur: Synergymate Sdn. Bhd., 1998).
- Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah, Kata Kita* (Indonesia, 2007).
- Mahdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence*, (Amerika Syarikat: State University of New York Press, 1992).
- Mahmood Nazar Mohamed, 'Asas-asas Penyelidikan Sains Sosial', *Pengenalan kepada Sains Sosial* (Kuala Lumpur, 1998).
- Mohamad Daud Mohamad, *Pascakolonialisme Dalam Pemikiran Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005).
- Mohammad Khatami, *Membangun Dialog Antara Peradaban: Harapan Dan Tantangan* (Bandung: Mizan, 1998)
- Mohammed Arkoun, 'Islamic Studies: Methodologies', John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, vol. 2., 1995).
- Mohd Azhar Abd Hamid, *Hadiah Novel Dan Kreativiti Sains* (Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2001).
- Mohd Azhar Abd Hamid, *Pengenalan Pemikiran Kritis Dan Kreatif* (Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2001).
- Mohd Natsir Mahmud, *Orientalismee: Al-Quran Di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)* (Semarang: LKIS, 1997).
- Muhammad 'Uthman El-Muhammadi, 'Kosmologi Pada Para Fuqaha dan Ulama Sufiah dalam Pemikiran Melayu', Yaacob Haron (ed.), *Kosmologi Melayu* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2001).

- Muhammad Abu Bakar, 'Pandangan Dunia, Ideologi Dan Kesarjanaan: Islam, Proses Sejarah Dan Rekonstruksi Realiti Sosial', *Tinta Kenangan*, sumbangan sempena persaraan dan perlantikan Naib Canselor, Profesor Datuk Mohd Taib Osman (Kuala Lumpur, 1993).
- Muhammad Kamal Hasan, dalam *Intellectual Discourse At The End Of The Second Millennium: Concerns Of A Muslim-Malay CEO* (Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2001).
- Muhammad Nejatullah Siddiqi, 'The Philosophy And The Nature Of Islamic Research', dalam *Conceptual And Methodological Issues In Islamic Research* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996).
- Muhammad Syukri Salleh, 'Melayu-Islam Dan Sumber Kekuatan Yang Diabaikan', dalam Kalthum Ibrahim (ed.), *Dunia Melayu Dan Islam: Satu Wacana* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2009).
- Muhammad Zainiy Uthman, 'Islam, Sains Dan Pemikiran Objektif: Suatu Perbandingan Ringkas', *Jurnal Yadim*, 2 (2001).
- Mulyadhi Kartanegara, 'Membangun Kerangka Ilmu, Perspektif Filosofis', dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (eds.), *Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Islam Tinggi*, (Depag. RI: Dirjen Bimbaga Islam, 2002).
- Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002).
- Osman Bakar, *Tauhid dan Sains* (terj. Yuliani Liputo: Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), 23.
- Osman Bakar, 'Persepektif Kosmologi Tasawuf Dalam Pemikiran Kosmologi Melayu', dalam Yaacob Haron (ed.), *Kosmologi Melayu* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2001).
- R. Hitter, dalam *Oriens* (Leidean: E. J. Brill, vol. 4., 1954).
- R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Frame Work For Inquiry* (London: I.B. Tauris & CO LTD. 1991).
- Rahimin Affandi Abd Rahim, 'Etika Penyelidikan Islam: Suatu Analisa', *Jurnal Afkar*, 1 (2000).
- Rahimin Affandi Abd Rahim, 'The Concept Of Ijma' In Islamic Law: A Comparative', *The Journal of Hamdard Islamicus*, 16 (1993).
- Rahimin Affandi Abd Rahim, 'Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan', *Jurnal Usuluddin*, 15 (2002).
- Rahimin Affandi Abd Rahim, 'Ulamak Dan Paradigma Menangani Kebudayaan Melayu', dalam Hashim Awang, Othman Yatim dan Nor Azita Che Din (eds.), *Wacana Budaya* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, 2006).

- Rahimin Affandi Abd Rahim, 'Penguasaan Ilmu Pengetahuan', Mahmood Zuhdi Abd Majid (ed.), *Islam Hadhari : Pendekatan Pembangunan Peradaban* (Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islam Malaysia, 2007).
- Rahimin Affandi Abd Rahim, 'Pemodenan Dan Kesejahteraan Manusia Dari Perspektif Orientalisme', dalam *Seminar Serantau Islam dan Kesejahteraan Sejagat, Fakulti Usuluddin, UNISSA, Brunei*, 24-25 Februari 2010.
- Rahimin Affandi Abd Rahim, 'Paradigma Wasatiyyah Dan Dailog Peradaban: Satu Analisis', *Jurnal Peradaban*, 2 (2009).
- S.O. Robson, *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia* (Jakarta: RUL., 1994).
- S.V. Fitzgerald, *The Law Quarterly Review*, 69 (1953).
- Shamsul Amri Baharuddin, 'Oksidentalisme: Pengertian Dan Hala Tuju', dalam *Jurnal Pemikir*, (2004).
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999).
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Aim And Objective of Islamic Education* (Jeddah: University of King, 1979).
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept Of Education In Islam: A Framework For An Philosophy Of Education*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1980).
- Syed Muhammad Naquid al-Attas, *Islam And Secularism* (2003).
- W. Montgomery Watt, *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1949).
- W. Montgomery Watt, *Islam Dan Kristian Dewasa Ini* (terj. Eno Syafrudien: Jakarta: Gaya Media Pratama, 1991).
- Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Penjelasan Budaya Ilmu* (Kuala Lumpur, 1997).
- Yusuf al-Qardawi, *al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur 'ān al- Karīm* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996).
- Zainal Abidin, *Sosiosophologi: Sosiologi Islam Berbasis Hikmah* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2003).
- Zainal Kling, 'Kebudayaan Melayu: Satu Penelitian Etnomethodologi', *Fenomena 2*, (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 1993).
- Zaini Ujang, 'Tinjauan Terhadap Pendidikan Bersepadu: Suatu Sorotan Dalam Pengajian Kejuruteraan Alam Sekitar', *Jurnal Pendidikan Islam*, 2 (1989).