

## Historiografi Islam Kesarjanaan Barat dalam Tinjauan Ortodoksi dan Heterodoksi

**Ahmad Labib Majdi**

Magister Pengkajian Islam Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah

[ahmad\\_labib17@mhs.uinjkt.ac.id](mailto:ahmad_labib17@mhs.uinjkt.ac.id)

### Abstract

*This article aims to analyze the Islamic historiography of Western scholarship in terms of orthodoxy and heterodoxy. Islamic historiography of Western scholarship which is trying to be positioned is historiographical works belonging to moderate and radical revisionist works. For this purpose, the concept of orthodoxy-heterodoxy is formulated in the study of Islamic history. This article belongs to qualitative literature research with the nature of descriptive-explanative-interpretative analysis and uses a historical-philosophical approach as a tool for analysis. The findings obtained are that when viewed from the narrative, the work of revisionist historiography can be seen as heterodox, but if seen from the epistemologists, it is found to be positioned as orthodox. However, because these two terms are sometimes not taken for granted, this article also offers a study of the history of Islam in Western scholarship which produces revisionist Islamic historiography as a study at the level of orthopraxy. With such an offer, the work of revisionist Islamic historiography need not be rejected in terms of its epistemology and methodology, although it cannot be fully accepted from the point of view of the findings or conclusions.*

**Keywords:** *islamic historiography, western scholarship, orthodoxy, heterodoxy.*

### Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis historiografi Islam kesarjanaan Barat dalam sudut pandang ortodoksi dan heterodoksi. Narasi dan historiografi Islam kesarjanaan Barat yang berusaha untuk didudukkan posisinya adalah karya-karya historiografi yang tergolong pada karya-karya revisionis moderat dan radikal. Untuk tujuan ini, dirumuskan konsep ortodoksi-heterodoksi dalam kajian sejarah Islam. Artikel ini termasuk ke dalam penelitian kualitatif kepustakaan dengan sifat analisis deskriptif-eksplanatif-interpretatif dan menggunakan pendekatan historis-filosofis sebagai alat bantu analisis. Temuan yang didapatkan adalah jika dilihat dari narasinya, maka karya historiografi revisionis dapat dipandang heterodoks, tetapi jika dilihat dari epistemolog-metodolog, maka dapati diposisikan sebagai ortodoks. Namun, karena dua istilah ini kadang tidak diterima begitu saja, maka artikel ini juga menawarkan kajian sejarah Islam kesarjanaan Barat yang menghasilkan historiografi Islam revisionis sebagai sebuah kajian yang ada pada tataran ortopraksi. Dengan tawaran demikian, karya historiografi Islam revisionis tidak perlu ditolak dari segi epistemologi dan metodologinya, walaupun tidak dapat diterima sepenuhnya dari sisi hasil temuan atau kesimpulan.

**Kata Kunci:** *historiografi Islam, kesarjanaan Barat, ortodoksi, heterodoksi.*

## Pendahuluan

Ilmu sejarah, sebagai bagian dari ilmu-ilmu humaniora, tidak jarang tampak menawarkan kesimpulan atau hasil temuan yang tidak pasti. Dengan sifat dan watak yang ideografik dan *einmalig* (Kuntowijoyo, 2003; Kaelan dalam Muslih, 2016), ilmu sejarah telah memunculkan kesulitan untuk mencapai narasi yang bersifat objektif dalam arti yang sempit dan filosofis. Selain itu, keterlibatan *verstehen* (pemahaman) sejarawan dan proses hermeneutik menambah kompleksitas dan subjektivitas narasi sejarah. Bahkan, sebagai sebuah rekonstruksi dari peristiwa-peristiwa masa lampau, berbagai narasi sejarah senyatanya tidak pernah terlepas dari pemahaman dan penafsiran. Meskipun demikian, terdapat sumber-sumber yang dianggap dan diyakini sezaman serta metode pembacaan yang terus berkembang, tetapi hal tersebut tidak dapat menjadi jaminan atas objektivitas narasi sejarah. Pendek kata, dapat dikatakan bahwa kebenaran dalam narasi sejarah lebih bersifat relatif, bukan bersifat absolut apalagi sakral.

Kondisi demikian tampak berlaku pada narasi-narasi sejarah tentang Islam awal yang kadung sudah banyak diterima secara *taken for granted* oleh mayoritas Muslim. Narasi-narasi sejarah yang terdapat pada kitab-kitab klasik, yang kemudian banyak diikuti oleh beberapa sarjana, baik Muslim maupun non-Muslim, dianggap sebagai sesuatu yang sakral dan absolut. Dari sini, muncul persoalan ketika terdapat kontradiksi dan ketidakpastian dalam berbagai penulisan sejarah Islam awal. Padahal, bukan hal yang tidak mungkin untuk memberikan semacam *historical explanation*, dalam artian analisis kritis dan sintesis, atas sejarah Islam awal, sehingga membuat unit sejarah menjadi *intelligible* atau dapat dimengerti secara cerdas (Sjamsuddin, 2007; Kuntowijoyo, 2008).

Seiring perkembangan zaman, anggapan keabsolutan dan kesakralan narasi sejarah Islam awal yang semakin melembaga dalam tradisi-tradisi yang diwariskan turun-temurun berimplikasi pada kemunculan gerakan Islam yang menuntut model keberagamaan Islam yang otentik. Salah satu tuntutan utama adalah merejuvenasi model keberagamaan Islam awal yang dianggap sebagai Islam autentik, puritan, atau murni. Hal yang patut disayangkan dari tuntutan ini adalah ajakan dan seruan untuk kembali pada model keberagamaan Islam awal ini tidak dibarengi dengan sikap adil, jujur, ramah dan terbuka, sehingga yang berlainan pandangan dianggap bukan saja keliru, tetapi sesat.

Lebih lanjut, hal ini tampak mengisyaratkan bahwa ada upaya standarisasi secara tidak langsung terhadap narasi sejarah Islam awal. Meminjam pandangan Khaled Abou el-Fadl, upaya standarisasi ini disebabkan pelimpahan otoritas persuasif dari masyarakat Muslim awam kepada ahli ilmu tertentu yang diyakini kebenarannya. Dalam artian ini, para cendekiawan, sarjana, atau ulama otoritatif melibatkan kemampuan dan kekuasaan normatifnya untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang (el-Fadl, 2001). Jika demikian, maka, tentu saja, hal ini sangat bertentangan dengan sifat ilmu sejarah itu sendiri dan secara tidak langsung juga menimbulkan semacam ortodoksi narasi sejarah

Islam, sehingga ketika ada narasi yang bertentangan, maka narasi tersebut menjadi sesuatu yang dianggap heterodoks.

Memasuki abad ke-20, terutama dekade 1970-an, muncul kalangan peneliti Barat yang banyak mengulas dan menunjukkan bahwa sumber-sumber Muslim, terutama terkait dengan narasi sejarah Islam awal bersifat kontradiktif dan penuh dengan narasi teologis bukan historis (Al Makin, 2015). Meskipun demikian, senyatanya kajian sejarah Islam awal di kalangan Barat tampak tidak monolitik, seperti dapat dibuktikan dengan kemunculan berbagai argumen, asumsi dan teori mengenai Islam awal. Setidaknya, kalangan Barat yang mengkaji sejarah Islam awal dapat dibagi menjadi dua kelompok besar, yaitu kelompok tradisional dan kelompok revisionis. Kelompok tradisional adalah para sarjana yang memiliki sudut pandang dalam melihat kelahiran dan perkembangan Islam sebagaimana disajikan dalam kitab-kitab tulisan sejarawan Muslim. Sementara kelompok revisionis adalah para sarjana yang memiliki sudut pandang yang non-ortodoks, non-normatif, dan non-konvensional yang menganggap bahwa sumber-sumber Islam itu bermasalah untuk dijadikan satu-satunya sandaran merekonstruksi Islam awal (Sirry, 2017).

Dalam artikel ini, narasi sejarah Islam awal versi kelompok revisionis akan lebih menjadi sorotan daripada kelompok tradisional. Hal ini karena narasi yang diajukan oleh kelompok tradisional tidak jauh berbeda dengan standardisasi narasi sejarah Islam awal yang dalam pandangan penulis menjadi semacam ortodoksnya di bidang sejarah Islam. Ini juga yang menjadi pemahaman dan keyakinan mayoritas Muslim. Kerangka berpikir (baca: historiografi Islam versi Muslim klasik) ini kemudian diikuti oleh kelompok tradisional. Mereka menerima sepenuhnya sejarah Islam awal seperti yang ditampilkan sumber-sumber Muslim tanpa sedikit pun menyoalkan sumber-sumber tersebut. Beberapa tokoh yang termasuk ke dalam kelompok tradisional adalah Philip K. Hitti, Marshall Hodgson, Ira M. Lapidus, dan Montgomery Watt (Donner, 1998).

Pada perkembangan selanjutnya, hasil kerja kelompok tradisional mengundang respon dari mereka yang mengadvokasi sikap kritis. Menurut John Wansbrough, sebagaimana dikutip Ali Masrur, sumber-sumber Muslim tidak dapat bercerita tentang *what really happened*, tetapi hanya menggambarkan sesuatu yang dianggap atau dipikirkan oleh penulis sumber tersebut sebagai peristiwa yang telah terjadi dikarenakan sumber-sumber tersebut hanya menampilkan *salvation history* atau sejarah keselamatan (Masrur, 2012). Untuk sekadar sebagai contoh dapat disebutkan beberapa nama yang termasuk kelompok ini, seperti John Wansbrough, Patricia Crone, Michael Cook, dan Gerald Hawting (Donner, 1998). Meskipun dalam detil-detilnya terdapat perbedaan, tetapi mereka bersepakat bahwa sumber-sumber Muslim itu bermasalah dan harus ditinjau secara kritis. Berpijak pada argumen-argumen yang telah dikemukakan, secara sistematis, tulisan ini memaparkan beberapa persoalan, yaitu batasan konseptual dari istilah ortodoksi dan heterodoksi, pro dan kontra terhadap dinamika studi Islam di Barat,

paradigma interpretasi sejarah, nalar epistemologis serta narasi sejarah Islam awal revisionis, dan analisis terhadap hasil kerja intelektual revisionis mengenai sejarah Islam awal dalam bingkai ortodoksi dan heterodoksi.

### **Metode dan Fokus Penelitian**

Berdasarkan sumber data yang digunakan, artikel ini termasuk pada penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang diarahkan seluruhnya pada data tertulis serta bahan kepustakaan yang berhubungan dengan objek material penelitian (Kasiram, 2010). Dalam hal ini, objek material yang dimaksud adalah historiografi Islam kesarjanaan Barat, sedangkan objek formalnya adalah ortodoksi dan heterodoksi. Jika ditinjau dari aspek perspektif analisis, maka penelitian ini termasuk pada penelitian kualitatif. Karena penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, maka penulis menentukan sifat analisis dan kategori fungsional dari penelitian ini sebagai penelitian deskriptif-eksplanatif-interpretatif (Bakker, 2005).

Dalam artikel ini, analisis deskriptif digunakan untuk memberikan gambaran atau deskripsi mengenai objek penelitian berdasarkan data dan sumber yang diperoleh, analisis eksplanatif berguna untuk menganalisis mengenai bagaimana dan mengapa historiografi Islam Barat itu mengemuka dan sebab-sebab apa yang ada di balik fenomena tersebut, sedangkan analisis interpretatif digunakan sebagai upaya menganalisis dan menyintesis secara memadai historiografi Islam Barat tentang sejarah Islam awal.

Untuk menghasilkan penelitian yang sesuai harapan, penulis mengambil pendekatan historis-filosofis sebagai pisau analisis. Secara operasional dalam artikel ini, pendekatan historis-filosofis berfungsi untuk merekonstruksi secara deskriptif dan eksplanatif dinamika studi (sejarah) Islam kontemporer kesarjanaan Barat di satu sisi, serta menelusuri dan menelaah bangunan berpikir dari historiografi Islam kesarjanaan Barat tentang sejarah Islam awal, khususnya para sarjana yang disebut sebagai revisionis. Dengan kata lain, pendekatan ini membantu penulis untuk mencari kerangka diversitas, perubahan, dan kontinuitas, serta untuk menunjukkan struktur fundamental dari pemikiran pengarang (Tholfsen, 1967; Abdullah, 1996).

### **Hasil dan Pembahasan**

#### **Ortodoksi, Heterodoksi dan Sejarah Islam: Sebuah Pencarian Konsepsi**

Dalam subbahasan ini, penulis berusaha memaparkan atau bahkan mengonsepsikan secara sederhana apa yang dimaksud dengan ortodoksi dan heterodoksi narasi sejarah Islam. Hal ini dibutuhkan agar dapat mempertimbangkan di mana posisi interpretasi sejarah Islam awal perspektif revisionis. Namun, sejauh penelusuran penulis tampak belum ada konsepsi secara definitif-operasional mengenai persoalan ortodoksi-heterodoksi dalam narasi sejarah Islam. Karena demikian, maka penulis banyak terinspirasi, dan juga memodifikasi, konsep ortodoksi-heterodoksi secara umum untuk

kemudian dikaitkan dengan dalam narasi sejarah Islam. Untuk tujuan ini, ada tiga istilah yang perlu dikonfrontasi terlebih dahulu, yakni istilah ortodoksi, istilah heterodoksi, dan istilah sejarah.

Secara etimologis, ortodoksi dapat diartikan sebagai ajaran yang benar, sedangkan heterodoksi diartikan sebagai ajaran yang tampak benar, tetapi sebenarnya tidak (Reese, 1996). Secara terminologis, ortodoksi dapat dipahami sebagai sebuah ketaatan kepada ajaran resmi, sedangkan heterodoksi suatu penyimpangan dari ajaran resmi. Secara historis, dua konsep ini muncul pertama kali dari tradisi kristen (McDonough, 1993), dan karena itu, tentu saja, dapat menimbulkan kebingungan ketika dua konsep ini diaplikasikan pada tradisi Islam. Namun, jika diperhatikan secara substantif, maka dua konsep ini dapat diaplikasikan ke dalam seluruh agama. Sementara dalam definisi Arkoun, ortodoksi adalah ajaran yang menjadi kesadaran kelompok mayoritas, yang dengan kesadaran itu kelompok mayoritas melihat berbagai kesadaran lain yang dikembangkan oleh kelompok minoritas sebagai heterodoksi, atau dalam istilah lain, penghakiman tentang sesuatu yang ortodoks atau heterodoks ditentukan oleh paham yang dianut kelompok mayoritas (Arkoun, 1994).

Istilah selanjutnya yang perlu diperjelas adalah istilah sejarah. Namun, penulis tidak hendak menguraikan definisi dan pengertian sejarah dari sisi asal mula kebahasaannya. Istilah sejarah, jika ditinjau dari perkembangan keilmuan dalam Islam, maka dapat didefinisikan sebagai suatu ilmu tentang rekonstruksi masa lalu yang didasarkan pada sumber-sumber utama ajaran Islam, seperti al-Qur'an dan hadis serta dibantu oleh turunan keilmuannya, seperti *ulûm al-Qur'ân*, dan *ulûm al-hadîts* (al-Qaththan, 1993; Yatim, 1997). Jika demikian, maka penulisan sejarah dalam Islam, setidaknya, tidak boleh menyeleweng dari dua sumber tersebut. Dalam konteks ini, tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa hal ini dapat dilihat dari karakteristik tulisan-tulisan sejarawan Muslim awal, seperti ibn Hisyam atau ibn Ishaq, yang seringkali mengawali penceritraan dengan penyebutan sanad-rawi dan juga pengutipan ayat-ayat al-Qur'an.

Berlandaskan pada penjelasan di atas, tulisan ini merumuskan definisi operasional ortodoksi sejarah Islam, sejauh yang dipakai dalam tulisan ini, sebagai ketaatan karya-karya historiografi Islam terhadap narasi-narasi sejarah Islam yang bersumber atau setidaknya tidak ada penyimpangan dari al-Qur'an dan hadis. Sebaliknya, heterodoksi sejarah Islam adalah penyelewengan atau penyimpangan suatu karya historiografi dari narasi-narasi sejarah Islam yang sudah mapan atau dari al-Qur'an dan hadis. Dengan demikian, artikel ini menguji lebih lanjut produk-produk historiografinya.

Selain itu, berbicara mengenai ortodoksi dan heterodoksi juga berkaitan dengan konsep atau teori episteme Michel Foucault. Episteme menurut Foucault (1971) adalah pengakuan dan pemakaian aturan-aturan penyisihan oleh suatu masyarakat. Aturan-aturan tersebut terdiri atas, 1) pelarangan, 2) pembagian dan penolakan, dan 3) oposisi antara benar dan salah. Dengan demikian, episteme dapat dikatakan semacam kaca mata

atau sudut pandang yang dipakai masyarakat untuk melihat dan menilai kenyataan, sehingga ketika struktur episteme berubah, maka berubah pula kenyataan. Berkaitan dengan persoalan ortodoksi-heterodoksi, melalui kerangka berpikir episteme Foucault, maka ada semacam pembagian yang diikuti oleh penolakan, bahkan pelarangan terhadap karya-karya historiografi yang dipandang heterodoks atau dianggap menyimpang. Namun, sebagaimana disinggung, sesuatu yang digolongkan sebagai ortodoksi pada suatu saat dapat berubah menjadi sesuatu yang heterodoks dan begitu juga sebaliknya.

Dengan demikian, ortodoksi dan heterodoksi, khususnya dalam persoalan narasi sejarah atau historiografi Islam merupakan sesuatu yang bersifat relatif, tergantung perkembangan ajaran (dogma, doktrin, keilmuan, peradaban, dan lain-lain) mana yang dianggap benar dalam arus sejarah oleh masyarakat. Secara implisit, proses pembentukan ortodoksi, dalam berbagai bidang, tampak tidak terlepas oleh tiga faktor, yaitu 1) otoritas, 2) kekuatan, dan 3) jaringan-jaringan dalam masyarakat Muslim. Bertalian dengan tiga faktor ini juga adalah cara-cara untuk melanggengkan proses pembentukan ortodoksi. Di antara cara-cara untuk hal ini adalah melalui produksi pengetahuan, publikasi buku, baik di institusi maupun komunitas lokal (Martin dan Barzegar, 2010). Ketika suatu ilmu pengetahuan telah disokong oleh otoritas dan kekuatan melalui cara-cara di atas, serta disebarluaskan pada masyarakat (Muslim) awam, maka terjadi sebuah kristalisasi atau penyakralan terhadap ilmu pengetahuan tersebut, sehingga menolak pandangan lain secara ekstrim. Sebagai contoh dalam hal ini adalah pengebirian intelektual oleh kalangan otoritas ulama al-Azhar terhadap tokoh-tokoh yang memiliki pandangan lain, seperti Taha Husein, Ali Abd al-Raziq, Farag Fouda, dan Nasr Hamid Abu Zaid; serta ada juga kasus seperti Fazlur Rahman yang terusir dari kampung halamannya sendiri di Pakistan (Wijaya, 2018).

### **Dinamika Studi Islam di Barat: Pro dan Kontra**

Berbicara mengenai studi Islam di Barat, tentu saja, tidak akan terlepas dari pro dan kontra. Pada awalnya, studi Islam di kalangan *outsider* dilakukan untuk meneliti ajaran Islam demi kepentingan-kepentingan seperti, kekuasaan politik dan ekonomi. Hal ini dimaksudkan dalam rangka menaklukkan Timur dan dalam rangka melanggengkan kekuasaan terhadap negara-negara di kawasan Timur, terutama bangsa-bangsa Asia. Lebih dari itu, studi terhadap Islam juga dipandang sarat dengan kepentingan terselubung, yakni penyebaran agama Kristen (Maufur, 1995). Dalam konteks inilah, banyak silang pendapat di antara para sarjana mengenai studi Islam yang dilakukan oleh kesarjanaan Barat.

Beberapa reaksi keras muncul dari kalangan Muslim konservatif, yakni kalangan Muslim yang secara dogmatis tidak hanya menunjukkan diri sebagai anti Barat, anti Yahudi, atau anti Kristen, tetapi juga sebenarnya anti kelompok-kelompok Muslim yang lain (Muammar, 2017), dan Muslim fundamentalis, yakni golongan Muslim yang mengusung pembaruan dengan rasionalitas, penguatan praktik keagamaan serta perlawanan terhadap hegemoni, dominasi dan kolonialisme (Burhanuddin, 2016). Bagi

dua kelompok Muslim ini, kajian Islam yang dilakukan oleh *outsider* sulit diterima karena perbedaan ideologis dan teologis yang mendasarinya. Setidaknya, ada beberapa alasan untuk menolak kajian Islam perspektif *outsider*, yaitu 1) Kekhawatiran akan dampak westernisme; 2) Kajian *outsider* dipandang tidak bebas nilai; 3) Kajian *outsider* berakar pada ilmu-ilmu alam dan sosial; dan 4) Banyak penyimpangan dan terkadang tidak didasarkan pada horizon/idiom, tradisi dan ajaran Islam (Heri, 2016).

Pandangan tersebut diperkuat oleh pandangan Muhammad Abdur Rauf (2001) yang menyatakan bahwa kajian Islam kesarjanaan Barat tidak dapat sepenuhnya terlepas dari berbagai motif dan kepentingan. Secara historis, lanjut Abdur Rauf, agak sulit, jika bukan tidak mungkin, seorang penganut agama tertentu untuk mengkaji agama orang lain, sehingga patut dipersoalkan objektivitas dan validitas kajian sarjana non-Muslim tentang Islam. Abdur Rauf juga menegaskan bahwa konsep *outsider* tidak hanya terbatas kalangan non-Muslim, melainkan kalangan Muslim yang melakukan kontrol sosial atau otokritik. Sementara berkaitan dengan otoritas kesarjanaan non-Muslim dalam kajian Islam, Abdur Rauf menyatakan bahwa kalangan non-Muslim boleh atau dapat melakukan kajian Islam apabila benar-benar jujur, yang ditandai oleh pembuktian kontribusi peradaban Islam terhadap Barat dan dunia.

Sementara itu, ada juga reaksi yang berkebalikan dari reaksi yang dilancarkan kelompok konservatif dan fundamentalis. Reaksi ini datang dari kalangan Muslim modernis. Tidak jarang dalam pandangan mereka bahwa kajian Islam yang dilakukan *outsider* justru dipandang dapat memperkaya kajian Islam, sehingga tidak perlu ditolak sedemikian rupa, karena masih berada dalam koridor akademik ilmiah. Sejauh penelusuran penulis, sampai saat ini perdebatan mengenai wacana studi Islam perspektif *outsider* di kalangan Muslim masih terus berlangsung. Hal ini, jika boleh dikatakan meski tampak simplistik, disebabkan pandangan negatif yang telah disebutkan di atas. Selain itu, istilah yang melekat dalam kata “orientalisme” mau bagaimanapun selalu berkonotasi negatif. Pandangan negatif ini, menurut Rofiq (2012) disebabkan oleh kemunculan buku Edward W. Said berjudul *Orientalisme*, di mana buku tersebut melakukan ideologisasi dan politisasi terhadap orientalisme, sehingga pasca dikeluarkan buku ini kesan orientalisme berubah menjadi lebih peyoratif.

Pandangan apresiatif positif terhadap studi Islam di Barat datang dari respon Fazlur Rahman. Meskipun jika penulis boleh mengatakan, Rahman tidak sepenuhnya sepakat dengan studi Islam di Barat, tetapi Rahman tampak menunjukkan sikap yang lebih diplomatis dan fleksibel. Dalam artian, Rahman mencoba untuk mengkritisi dan mengapresiasi hasil kerja kalangan *outsider*. Bagi Rahman (2001), hasil penelitian *outsider* mengenai penelitian terhadap *insider* tentang pengalaman agamanya dapat bernilai benar seperti yang dilakukan oleh *insider*. Hal ini dikarenakan ada dua bentuk pemahaman keislaman, yaitu pemahaman keagamaan yang intrinsik dan pemahaman intelektual, yang mana kajian *outsider* bergerak pada level pemahaman intelektual, bukan pemahaman keagamaan. Namun, ia juga memberikan catatan bahwa studi Islam yang

dapat diterima dari kalangan *outsider* adalah mereka yang berpikiran terbuka, simpatik dan tanpa *prejudice*.

Namun, jika diperhatikan secara seksama, maka perkembangan studi Islam di Barat tampak telah mengalami pergeseran paradigma. Dalam hal ini, Yusuf Rahman (2013) menyampaikan bahwa studi Islam di Barat terbagi atas dua kelompok, yaitu *old orientalism* atau *tradisionalist* dan *new orientalism* atau *revisionist*. Perbedaan paling nyata antara keduanya adalah jika kelompok pertama lebih terfokus pada *what is behind the text* (apa yang ada di belakang teks), sedangkan kelompok kedua fokus pada *what is before/in front of the text* (apa yang ada di hadapan teks). Selain itu, pergeseran paradigma ini didorong oleh fakta bahwa pengumpulan Islam dan pengkaji Barat sudah tidak terkungkung oleh bingkai imperialisme dan kolonialisme fisik. Di samping itu, dalam konteks artikel ini, studi Islam mengenai sejarah Islam awal di Barat terbukti tidak monolitik, seperti ditandai dengan pembagian dua kelompok kesarjanaan, yaitu tradisionalis dan revisionis.

Argumen-argumen di atas menunjukkan bahwa studi Islam di Barat tidak perlu disudutkan, dibenci, dan dikritisi tanpa diakomodasi serta diakui kontribusinya. Kesalahkaprahan yang paling besar adalah pandangan bahwa studi Islam di Barat hanya memiliki satu niat, yaitu menghancurkan Islam. Hal ini jelas, sebagaimana ditegaskan Al Makin (2015) dan Fahrudin Faiz, sebagai *prejudice* dalam keilmuan, berlandaskan dogma-teologis, bukan akademik-ilmiah, yang sarat dengan *truth-claim*. Oleh karena itu, sebuah pemetaan dan pengkajian ilmiah melalui klarifikasi epistemologis diperlukan untuk mengidentifikasi, setidaknya, sumber, metode dan validitas argumen yang diajukan pengkaji Barat, khususnya kelompok revisionis.

### **Penelusuran terhadap Epistemologi Revisionis**

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme*, yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu. Dalam epistemologi jantung pertanyaannya adalah logika apa atau struktur logis yang bagaimana yang digunakan untuk membangun sebuah pengetahuan (Muslih, 2016). Dari jantung pertanyaan ini, dapat diturunkan menjadi, setidaknya, tiga persoalan, yaitu sumber-sumber pengetahuan, metodologi dan validitas (Titus, 1984). Namun, dalam artikel ini, penulis lebih terfokus pada penelusuran dua persoalan pertama, sehingga dapat dibuktikan bahwa kerangka kerja revisionis memiliki pijakan kuat untuk dapat disebut sebagai pengetahuan.

Perlu ditegaskan bahwa pandangan baru terhadap narasi sejarah Islam awal terbentuk atau muncul sejak dekade 1970an, ketika John Wansbrough (1978; 2004) mengajukan tesis bahwa sumber-sumber tradisional tidak menggambarkan apa yang sebenarnya terjadi. Jauh sebelum itu, di kalangan pengkaji Barat masih mengikuti sistematika pembahasan yang tercantum pada kitab-kitab klasik. Hal ini seperti yang didiskusikan oleh Mun'im Sirry (2018) bahwa untuk waktu sekian lama kesarjanaan Barat mengikuti paradigma yang sama sebagaimana yang diyakini oleh kebanyakan kaum

Muslim lewat narasi sejarah tradisional. Baru ketika Wansbrough mengajukan pertanyaan “apa bukti” bahwa peristiwa-peristiwa yang disebutkan dalam sumber tradisional itu benar-benar terjadi, terbentuk paradigma baru yang kemudian dikenal dengan revisionis. Meskipun demikian, Wansbrough tampak tidak mengajukan solusi atau pandangannya mengenai narasi sejarah Islam awal. Kerja intelektual ini baru dilakukan oleh muridnya, Patricia Crone dan koleganya Michael Cook (1977). Namun, kontribusi nyata dari Wansbrough adalah jantung pertanyaan yang begitu menohok dan mungkin begitu menyayat perasaan bagi kebanyakan kaum Muslim.

Untuk lebih memudahkan dalam pemetaan mengenai sumber-sumber dan metode yang digunakan kesarjanaan Barat Revisionis, dapat diketengahkan tipologi pendekatan yang diajukan oleh Fred Donner (1998). Donner membagi empat tipologi pendekatan yang selama ini dilakukan oleh kesarjanaan Barat, yaitu 1) pendekatan deskriptif; 2) pendekatan kritik sumber; 3) pendekatan kritik tradisi (hadis); dan 4) pendekatan skpetis. Pendekatan pertama kurang lebih memiliki karakter untuk sepenuhnya menerima penjelasan narasi sejarah tradisional. Pendekatan ini sama sekali tidak mempersoalkan bahwa informasi tentang periode normatif Islam dicatat belakangan oleh para sejarawan Muslim. Terdapat tiga asumsi utama dari pendekatan deskriptif, yaitu 1) al-Quran telah mendokumentasikan dengan sebenarnya kehidupan dan ajaran yang dibawa Nabi Muhammad; 2) berbagai susunan laporan pada narasi sejarah Islam awal (*sirah*) merupakan basis terpercaya untuk merekonstruksi apa yang benar-benar terjadi; dan 3) meskipun kebanyakan hadis yang diatribusikan pada Nabi Muhammad merupakan literatur keagamaan yang berbeda dari laporan sejarah, tetapi secara tidak langsung relevan untuk merekonstruksi sejarah Islam awal.

Pendekatan kedua adalah pendekatan kritik sumber. Pendekatan ini pada awal mula termotivasi oleh kelompok positivis dalam historiografi eropa. Asumsi-asumsi dasar pendekatan kritik sumber adalah 1) masih ada sumber-sumber tradisional Muslim mengandung data-data historis, namun sudah tercampur dengan bahan-bahan yang tidak terpercaya, seperti terdistorsi oleh proses transmisi yang tidak akurat, tidak ditulis oleh sejarawan Muslim awal hingga masuk sumber-sumber tendensius, dan disisipi dogma atau polemik oleh perawi atau pencatat; 2) sumber-sumber non-Muslim, khususnya sumber Kristen berbahasa Syria dan Yunani dapat melengkapi narasi-narasi Muslim, untuk kemudian dibandingkan apakah sumber Muslim itu terpercaya atau tidak.

Pendekatan ketiga adalah pendekatan kritik tradisi. Tentu yang dimaksud tradisi di sini adalah persoalan mengenai tradisi lisan, hadis. Asumsi dasar dari pendekatan ini berangkat dari kritik hadis oleh Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht. Dalam pandangan Donner, setidaknya ada dua signifikansi dari kritikan keduanya, yaitu 1) diskursus tentang hadis dianggap penting karena melibatkan perbincangan serius menyangkut proses-proses transmisi suatu informasi; 2) hadis-hadis yang memberikan laporan atau informasi tentang periode normatif Islam merupakan kulminasi dari sebuah proses evolusi yang panjang.

Pendekatan yang terakhir adalah pendekatan skeptis. Pendekatan ini dapat dikatakan merupakan perkembangan lebih lanjut dari kerja intelektual Goldziher, akan tetapi pendekatan ini menekankan aspek berbeda. Hal ini dapat dilihat dari asumsi-asumsi dasar pendekatan skeptis, yaitu 1) al-Quran tidak dapat digunakan sebagai bukti untuk kemunculan Islam, karena al-Quran itu sendiri tidak dapat dikatakan sezaman, bahkan berkembang kemudian menjadi korpus tertutup; 2) narasi-narasi kemunculan Islam dilihat sebagai “sejarah keselamatan”, yang bervisi idealis atau polemik; 3) narasi-narasi tentang kehidupan Nabi sebenarnya tidak lebih dari penafsiran dan bukan merepresentasikan narasi historis karena tidak disandarkan pada bukti-bukti historis (dalam hal ini al-Quran dan tradisi/hadis bukanlah bukti historis). Oleh karena itu, pendekatan ini mengabaikan sekali sumber-sumber Muslim/tradisional.

Dari sini, pendekatan skeptis menurunkan kategori kelompok revisionis, dan kelompok revisionis ini dapat diturunkan lagi menjadi dua, yaitu kelompok revisionis moderat dan kelompok revisionis radikal. Secara sederhana, penulis dapat menyebut kelompok revisionis moderat sebagai para sarjana yang berusaha merekonstruksi karakter dan kelahiran Islam melalui penelusuran terhadap sumber-sumber Muslim dan kemudian membandingkannya dengan sumber-sumber non-Muslim. Sementara kelompok revisionis radikal ialah para sarjana yang menolak sama sekali sumber-sumber Muslim karena dianggap bermasalah, terutama dalam hal historiografis. Berkaitan dengan kategorisasi ini dan tipologi Donner, dua kelompok revisionis ini menggunakan tiga pendekatan, pendekatan kritik tradisi (hadis), pendekatan kritik sumber, dan pendekatan skeptis. Kelompok revisionis moderat menggunakan pendekatan pertama dan kedua, sedangkan revisionis radikal menggunakan pendekatan yang ketiga.

### **Narasi Sejarah Islam Awal Menurut Revisionis: Suatu Tinjauan Kritis**

Sebelum menguraikan gambaran umum narasi sejarah Islam perspektif revisionis, penulis menyinggung secara serba singkat identifikasi narasi sejarah Islam yang terdapat dalam karya-karya Muslim klasik. Secara garis besar, kemunculan Islam awal dalam kitab-kitab sejarah karya sejarawan Muslim, setidaknya dapat diidentifikasi pada tiga hal, yaitu 1) lokasi ke-Arab-an kemunculan Islam; 2) pencitraan Islam sebagai ajaran tauhid yang terpisah dari ajaran-ajaran tauhid lain; dan 3) Islam sudah final dan sempurna sejak masa Nabi Muhammad (Sirry, 2017). Ketiga identifikasi ini, diikuti oleh kalangan *old orientalist* atau tradisionalis Barat sampai setidaknya tahun 1970-an.

Sementara itu, memasuki dekade 1970-an, muncul kesarjanaan baru yang disebut *new orientalism* atau revisionis. Gambaran umum narasi sejarah Islam (awal) berdasarkan analisis kelompok revisionis, dapat penulis identifikasi pada tiga hal, yaitu 1) lokasi kemunculan Islam di luar Hijaz; 2) Islam merupakan ajaran yang muncul secara gradual dari ajaran sebelumnya dan belum memiliki bentuk final dan sempurna; 3) figur-figur penting dianggap fiktif (Sirry, 2017). Hal ini dapat dilihat, misalnya, dalam buku-buku karya John Wansbrough, Patricia Crone, dan Michael Cook. Mereka menyangsikan bahwa sumber-sumber Muslim tradisionalis dapat dipercaya untuk merekonstruksi sejarah Islam

awal. Di sisi lain, terdapat kelompok revisionis yang dapat disebutkan agak moderat, dalam arti tetap menggunakan sumber-sumber tradisional dan kemudian dibandingkan dengan sumber-sumber non-Muslim. Kelompok ini dapat diwakili salah satunya oleh Fred Donner.

Berdasarkan penelusuran Donner, Islam awal pada masa Nabi Muhammad hidup lebih bersifat ekumenis. Secara etimologis, menurut Taliaferro dan Marty (2010), ekumenisme berasal dari bahasa Yunani *oikoumene* yang terdiri atas kata *oikos* (rumah) dan *menein* (tinggal), sehingga dapat diartikan sebagai rumah tinggal, dunia yang didiami (*the inhabited world*). Pada asal mula, ekumenisme berasal dari tradisi agama Kristen dan bersifat politis, dalam arti menunjuk pada seluruh wilayah kekuasaan Kekaisaran Romawi. Gereja ketika itu berusaha mengayomi orang-orang Kristen yang tinggal di luar batas-batas Kekaisaran Romawi, sehingga ekumenisme juga menunjuk pada arti sebuah gerakan untuk mempromosikan kesatuan agama-agama (de Jonge, 1990). Sementara menurut J. Paul Rajashekar (1987), ekumenisme adalah teologi yang mengandung dialog internal dan eksternal.

Sehubungan dengan rekonstruksi sejarah Islam awal, istilah ekumenisme dipakai untuk menunjukkan bahwa pada asal mula Islam belum merupakan suatu agama yang eksklusif dan final. Islam adalah suatu ajaran yang mengayomi seluruh kaum beriman, yang diistilahkan oleh Donner dengan *Community of Believers*. Menurut Donner (2010), untuk sementara waktu kemungkinan Muhammad menyebut ajaran yang disembarkannya dengan *hanifisme* (*hanifiyya*) yang mengacu pada monoteisme pra-Islam, walaupun tampaknya hal ini tidak meluas. Karena itu, tidak berlebihan untuk menyimpulkan bahwa ekumenisme dalam sejarah Islam awal dimaksudkan sebagai karakter atau sifat ajaran Islam yang tidak saja diimani dan diikuti oleh pengikut Nabi Muhammad, melainkan juga diimani dan diikuti oleh Kaum Nasrani (Kristen) dan Yahudi.

Dalam buku *Muhammad and the Believers at the Origin of Islam* (2010), Donner menyatakan bahwa ada cukup bukti dari sejumlah ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa gerakan kaum beriman (Muhammad dan pengikutnya) terpusat pada ide-ide tentang monoteisme, hari akhir dan amal saleh. Komunitas beriman pengikut Muhammad juga belum menjadi sebuah komunitas Muslim yang distingtif seperti yang tampak saat ini. Dengan kata lain, gerakan atau komunitas kaum beriman pada awalnya tidak menekankan identitas konfesional, tetapi mencakup semua kalangan monoteis (beriman pada keesaan Tuhan) dari konfensi atau agama manapun, termasuk Yahudi dan Kristen. Bukti lain yang mendukung argumen ini adalah Piagam Madinah. Dalam dokumen tersebut tertulis, "kaum yahudi dari Bani Auf adalah satu umat dengan kaum beriman; Kaum Yahudi memiliki hukum aturan tersendiri, begitu juga kaum beriman". Dengan kata lain, dalam dokumen yang ditulis pada masa Muhammad di Madinah (Yatsrib), telah menyebutkan dan mengakui secara jelas bahwa kaum Yahudi sebagai bagian dari umat atau komunitas beriman. Jika demikian, maka secara langsung ataupun tidak langsung, dokumen ini adalah bentuk pengakuan bahwa Islam, Kristen dan Yahudi

merupakan agama monoteisme samawi yang diturunkan secara gradual dan berkesinambungan.

Berangkat dari uraian di atas, jika ditinjau dari aspek epistemologis, maka dapat disimpulkan bahwa sumber-sumber yang digunakan oleh kelompok revisionis radikal, seperti Wansbrough, Crone, dan Cook adalah sumber-sumber non-Muslim. Hal ini disebabkan mereka skeptis bahwa sumber-sumber Muslim/tradisional dapat membawa pada apa yang terjadi dalam sejarah Islam awal. Beberapa sumber yang digunakan untuk merekonstruksi Islam awal adalah sumber berbahasa Yunani (*Greek Source*), sumber berbahasa Suryani (*Syriac Source*), naskah Samaritan (*Samaritan Scriptural*), sumber berbahasa Aramaik, dan data-data arkeologis serta numismatik dari abad ke-7 dan ke-8. Meskipun demikian, ada juga yang berusaha untuk menggunakan secara langsung sumber Muslim dan non-Muslim, yakni para sarjana yang digolongkan sebagai revisionis moderat dan salah satunya adalah Donner.

Di samping penilaian dari aspek epistemologis, penulis juga dapat menganalisis posisi atau kedudukan kerja intelektual revisionis dalam bingkai ortodoksi dan heterodoksi. Hal ini dibutuhkan untuk melihat sejauh mana potensi perkembangan wacana atau diskursus intelektualisme revisionis ini mampu memberikan warna dalam studi Islam. Meskipun tampak secara sekilas untuk sementara ini bahwa kerja intelektual sebagaimana yang ditunjukkan oleh kelompok revisionis ini belum mendapatkan tempat di kalangan akademisi-ilmuwan Muslim, tetapi tidak menutup kemungkinan bahwa tren revisionisme dapat menjadi arus utama dalam kajian-kajian keislaman.

Lebih lanjut, penulis menawarkan tiga posisi kerja intelektual revisionis ditinjau dari hubungan ortodoksi dan heterodoksi. Pertama, jika dipandang sebagai hasil dan proses kerja yang menyimpang secara teologis-dogmatis, maka kelompok revisionis cukup aman dan tepat untuk diposisikan sebagai heterodoksi, apalagi jika mengikuti rumusan konsep sederhana yang telah disinggung sebelumnya, sehingga tidak ada alasan untuk tidak menyatakan seperti ini. Kedua, jika dipandang secara epistemologis-metodologis, asumsi yang diajukan adalah hasil dan proses kerja intelektual kelompok revisionis berada di wilayah ortodoksi. Dalam artian ini, kelompok revisionis tidak menyimpang sama sekali dari ketentuan-ketentuan akademik-ilmiah. Ketiga, jika dua tawaran pertama tidak dapat diterima, maka penulis menempatkan kerja intelektual revisionis dalam kerangka yang disebut dengan ortopraksi.

Secara umum, ortopraksi tidak memiliki perbedaan signifikan dengan konsep dari heterodoksi, dan sama-sama seringkali dibenturkan dengan istilah ortodoksi. Hanya saja perbedaan antara ortopraksi dan heterodoksi, sejauh penelusuran penulis, ada dalam bidang di mana ia digunakan. Lazim diketahui bahwa ortodoksi dan heterodoksi, sebagaimana disinggung sebelumnya, sangat berkaitan dengan keyakinan atau ajaran-ajaran agama, dalam hal ini termasuk bidang teologis-dogmatis, sedangkan ortopraksi digunakan dalam bidang studi Islam (Bakri, 2014). Ortopraksi dapat didefinisikan juga

dengan kontekstualisasi visi Islam dalam lingkungan lokal, sebagaimana ditawarkan oleh Richard Martin dan Abbas Barzegar (2010). Menurut Rahman (2001), kerangka kerja ortopraksi adalah melihat aplikasi ajaran Islam dalam realitas hidup masyarakat (*das sein*) sebagai kajian historis yang menghasilkan tradisi kecil (*low tradition*) dan menunjukkan diversitas dalam praktik keagamaan.

Meskipun demikian, sebagian umat Islam dewasa ini tampak lebih memfokuskan pada kajian ortodoksi dan sebagian yang lain menolak pola kajian ortopraksi (historis) yang mengkaji Islam dalam perspektif yang “profan”. Selain itu, kecenderungan dalam mengabsolutkan ajaran agama dan mazhab pemikiran menjadi sebuah fenomena serta tradisi yang terjadi terus-menerus. Hal ini yang menjadi kendala kebangkitan kajian ortopraksi dalam studi Islam, di samping keterbatasan pemahaman substansi, kelemahan pada konstruksi epistemologi dan metodologi serta keterikatan secara berlebihan terhadap tradisi. Untuk mengatasi hal ini, salah satu yang penting untuk dilakukan adalah menggeluti studi Islam secara kritis-historis dengan metodologi ilmu-ilmu sosial yang berkembang disertai metode interdisipliner.

Tampak dari sini uraian di atas adalah bahwa pengembangan studi Islam menjadi sesuatu yang sangat urgen, karena persoalan keagamaan (ajaran/normatif) dan keberagaman (etika/historis) sulit dipahami tanpa ada penafsiran dan interpretasi yang tepat, sehingga keduanya dapat diperkenalkan dan ditransformasikan dalam kehidupan sehari-hari sebagai etika sosial. Dengan demikian, studi Islam melalui paradigma ortopraksi tidak bermaksud mengkaji dogma ajaran, tetapi lebih pada mengkaji realitas kesejarahan bahwa Islam memang tidak lepas dalam konteks ruang dan waktu. Secara aksiologis, studi ortopraksi lebih netral dan bebas nilai, sehingga tidak mempersoalkan mengenai pengalaman keagamaan atau spiritual, siapa pengkaji atau peneliti yang melakukannya. Implikasi dari kenyataan ini adalah bahwa pengkaji Barat pun, selama mumpuni di bidangnya masing-masing dapat mengkaji Islam secara objektif. Berpijak pada argumen demikian, penulis cukup yakin bahwa kelompok revisionis yang melakukan kajian atas sejarah Islam awal termasuk pada kategori ini. Meskipun hasil-hasil temuannya terkadang provokatif dan kontroversial, tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa kajian tersebut telah memstimulasi daya pikir dan nalar kritis untuk pengembangan studi Islam.

## Penutup

Studi sejarah Islam awal di Barat, khususnya yang dilakukan oleh kelompok revisionis, secara akademik ilmiah dapat dipertanggungjawabkan. Hanya saja ketika memasuki ranah dogma-teologi hasil kerja intelektual mereka menjadi suatu dilema atau polemik tertentu. Hal ini dikarenakan di satu sisi, sementara kalangan Muslim terhadap sumber-sumber yang berasal dari kalangan Muslim sendiri seringkali diterima secara *taken for granted*. Di sisi lain, umat Islam saat ini memang membutuhkan, apa yang diistilahkan oleh Nurcholish Madjid, daya tonjok psikologis (*psychological striking force*)

untuk membangun dan membangkitkan intelektualismenya. Berkaitan dengan posisi kerja intelektual revisionis yang kontroversial dan provokatif, penulis melihat bahwa cukup aman jika menempatkannya tidak dalam tataran ortodoksi atau heterodoksi, melainkan dalam tataran ortopraksi. Hal ini diperkuat oleh argumen bahwa studi ortopraksi tidak melakukan kajian terhadap ajaran agama secara normatif, tetapi mengkaji kesejarahan agama (historis). Dengan demikian, ketika hasil temuan yang diajukan tidak dapat diterima, maka aspek epistemologi dan metodologinya tidak perlu ditolak.

### Referensi

- Abdul-Rauf, M. (2001). *Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View*. In Richard C. Martin (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*. Oxford: Oneworld Publication.
- Abou El Fadl, K. (2014). *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. New York: Simon and Schuster.
- Al Makin. (2015). *Antara Barat Dan Timur: Batasan, Dominasi, Relasi, Dan Globalisasi*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Arkoun, Mohammed. (1994). *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS.
- Bakri, Syamsul. (2014). Pendekatan-pendekatan dalam Islamic Studies. *Dinika*, 12(1), 7-16.
- Burhanuddin, Nunu. 2016. Akar dan Motif Fundamentalisme Islam. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 1(2), 199-210. <https://doi.org/10.15575/jw.v1i2.831>.
- de Jonge, Christian. (1990). *Menuju Keesaan Gereja: Sejarah, Dokumen-dokumen dan Tema-tema Gerakan Oikumenis*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Donner, Fred M. (1998). *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing*. Princeton, New Jersey: The Darwin Press.
- Donner, Fred M. (2010). *Muhammad and The Believers at the Origins of Islam*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Faiz, Fahrudin. (2014). "Nalar Anti-Kajian Islam UIN (Kritik Epistemologis terhadap Buku Ada Pemurtadan di IAIN)". *Simposium Nasional Asosiasi Keilmuan Filsafat di Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, Desember 2014*. Yogyakarta: FA Press.
- Foucault, Michel. (1971). *Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books.
- Heri, Musnur. (2016). Pengembangan Studi Islam Perspektif *Insider-Outsider*. *Intizar*, 22(2), 199-220. <https://doi.org/10.19109/intizar.v22i2.941>
- Kaelan. (2016). *Membuka Cakrawala Keilmuan. Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Belukar.
- Kuntowijoyo. (2003). *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo. (2008). *Penjelasan Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Martin, Richard C. & Abbas Barzegar. (2012). Formation of Orthodoxy: Authority, Power and Network in Muslim Societies. In Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (Eds.). *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitan*. Columbia: University of South Carolina Press.
- El Tarikh: Vol 2, No 1, Mei (2021)

- Masrur, Ali. (2012). Diskursus Metodologi Studi Hadis Kontemporer Analisa Komparatif antara Pendekatan Tradisionalis dan Pendekatan Historis. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 1(2), 237-249. <https://doi.org/10.15408/quhas.vii2.1326>
- Maufur, Mustolah. (1995). *Orientalisme: Serbuan Ideologis dan Intelektual*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- McDonough, Sheila. (1993). Orthodoxy and Heterodhoxy. Dalam Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 2. New York: Simon & Schuster.
- Muammar, Arfan, dkk. (2017). *Studi Islam Kontemporer Perspektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Muslih, Mohammad. (2016). *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Belukar.
- al-Qaththan, Manna. (1993). *Mabahits fi Ulum al-Quran*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Rajashekar, J. Paul. (1987). Dialogue with People of Other Faiths and Ecumenical Theology. In Samuel Amirthan & Cyris H. S. Moon (Eds.). *The Teaching of Ecumenics*. Geneva: WCC Publication.
- Rahman, Fazlur. (2001). Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay. Richard C. Martin (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*. Oxford: Oneworld Publication.
- Rahman, Yusuf. (2013). Tren Kajian al-Quran di Barat. *Studia Insania*, 1(1), 1-8. <http://dx.doi.org/10.18592/jsi.viii.1076>.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. New York: Humanity Books, 1996.
- Rofiq, Muhammad. (2012). Gelombang Baru Studi Islam dan Masyarakat Muslim Pasca Orientalisme. *Afkaruna Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 8(1), 25-34. <https://doi.org/10.18196/aaijis.2012.0003.25-34>
- Sirry, Mun'im. (2017). *Kemunculan Islam dalam Kesarjanaan Revisionis*. Yogyakarta: Suka Press.
- Sirry, Mun'im. (2018). *Islam Revisionis Kontestasi Agama Zaman Radikal*. Yogyakarta: Suka Press.
- Sjamsuddin, Helius. (2007). *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Ombak.
- Taliaferro, Charles & Elsa J. Marty (ed.). (2010). *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York: Continuum International Publishing.
- Titus, Harold H. dkk. (1984). *Persoalan-persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Wijaya, Aksin. (2018). *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan.
- Yatim, Badri. (1997). *Historiografi Islam*. Jakarta: Logos, 1997.