

## Tinjauan Pustaka:

### **MERAJUT TRADISI HUMANIORA TIMUR DAN BARAT**

---

M. Alie Humaedi<sup>1</sup>

Judul Buku : CITA HUMANISME ISLAM: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya Terhadap Renaisans Barat (*The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*)  
Pengarang : George Abraham Makdisi  
Penerbit : Serambi Ilmu Semesta, 2006  
Jumlah Hal. : 600 hlm.

#### 1. Pengantar

Persoalan pengakuan-pembenaran asal-muasal, temuan ilmiah, dan beberapa disiplin ilmu kerap terjadi di dunia akademisi. Humaniora sebagai disiplin ilmu tidak luput dari usaha itu. Selain tradisi intelektual Timur dan Barat yang berusaha melakukan klaim atas humaniora, klaim juga dilakukan ilmuwan yang berada pada disiplin ilmu yang berbeda. George A. Makdisi dalam buku pertamanya, *The Rise of Colleges* (1998) yang bercorak kajian ilmu hukum, mulai memasukkan perdebatan soal kajian humaniora ini. Fakta dan data yang diajukan, menjadi semacam bunga rampai argumentasi untuk merajut hubungan tradisi humaniora Timur dan Barat. Riak-riak sampai puncak argumentasi itu kemudian dipaparkan secara sistematis pada buku *The Rise of Humanism* (2005) ini. Tampak jelas, asal-muasal dan ranah kajian humaniora dalam tradisi Timur dan Barat saling berhubungan. Keduanya saling mengisi dan mempengaruhi. Keduanya tidak dapat pula dipisahkan dalam batas pengakuan-pembenaran secara tegas.

Tradisi humaniora Timur dan Barat sama-sama mengalami persoalan yang mirip. Ranah kajian humaniora tidak hanya diperdebatkan oleh ilmuwan sosial, tetapi juga kalangan teolog yang diwakili oleh gerakan skolastik (ilmu hukum/*fiqh*, *usul fiqh*). Ilmuwan kelompok pertama menganggap mereka yang pertama melahirkan

---

<sup>1</sup> Kandidat Peneliti bidang Humaniora Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, PMB-LIPI.

kajian humaniora dengan memopulerkan istilah *adab (studia adabia)*. Argumentasi Makdisi (2005: 57-60, 78) didasarkan pada bahasan mengenai praktik kehidupan keseharian individu dan masyarakat, khususnya soal bahasa, filologi, sejarah, dan filsafat moral. Sementara itu, kaum teolog menyatakan kajian hukum dan ilmu hukum yang bernuansa eskatologi menjadi asal-muasal berkembangnya kajian humaniora.

## 2. Posisi Antara Orientalisme dan Oksidentalisme

Perdebatan antara ilmuwan sosial dan teolog di atas rupanya menjadi fenomena umum dalam perkembangan tradisi ilmu pengetahuan di Timur dan Barat. Namun, Makdisi telah berani memetakan hubungan gerakan skolastik dan humaniora. Sikap ini dipraktikkan juga ilmuwan Barat, Paul Kristeller, teolog Prancis abad XX (Makdisi 2005: 463). Kristeller secara tegas menolak pandangan yang menyatakan bahwa humaniora merupakan filsafat baru Renaisans yang berlawanan dengan filsafat Abad Pertengahan, yaitu skolastisisme. Namun, ia menggarisbawahi bahwa gerakan humaniora “tidak dimulai di bidang filsafat, tetapi muncul pada kajian tata bahasa dan retorika.” Menurut Makdisi (2005: 464), Kristeller telah mengaitkan gerakan humaniora dengan *ars dictaminis* (praktik menulis surat) dan *ars arengandi* (retorika), dan memperkirakan bahwa arah itu muncul sebagai dampak berbagai pengaruh yang diterima Prancis pascapertengahan abad ke-13. Ia berpendapat, banyak di antara hakim, dokter, ahli matematika, filsuf, dan teolog profesional yang menggarap kajian humaniora sekaligus mendalami bidang kajian yang menjadi keahliannya. Argumen ini memungkinkan Kristeller berpendapat bahwa humaniora (*studia humanitatis*) adalah “suatu lingkaran dari berbagai disiplin ilmu yang meliputi tata bahasa, retorika, syair, sejarah, dan filsafat moral, dan tidak meliputi disiplin filsafat alam dan metafisika, ilmu kedokteran dan matematika, serta teologi dan hukum” (Makdisi, 2005: 465).

Di samping perdebatan soal siapa atau kelompok mana yang membuat dan mengenalkan pertama kali tradisi ilmu humaniora secara umum, perdebatan juga terjadi dalam soal rentang waktu, karakteristik, dan pelaku. Makdisi seperti Kristeller, mengakui benang merah keilmuan antara Timur dan Barat. Hal ini sangat jauh dari wacana sebelumnya bahwa keilmuan di Barat lebih dulu berkembang. Di samping itu, ada kecenderungan dan upaya mengaburkan hubungan

tradisi keilmuan Timur dan Barat. Pemunculan sepihak aktor intelektual bersangkutan pada usaha pemisahan tegas dan sistematis antara tradisi keilmuan Timur yang *notabene* diwakili Islam dan tradisi pemikiran Barat yang diwakili Kristen. Pemisahan ini tidak sekadar bersangkutan pada soal keagamaan yang berujung pada stigmatisasi eskatologis, tetapi juga sarat muatan politik dan pengakuan-pembenaran pada aspek penemuan ilmiah di kemudian hari. Inilah salah satu kecenderungan dari model orientalisme seperti yang diungkapkan Edward W. Said (2001).

Kecenderungan pemikiran orientalisme di atas tidak dipegang oleh semua ilmuwan Barat. George A. Makdisi, Philips K. Hitti, dan beberapa ilmuwan lain adalah sekelompok ilmuwan yang dikecualikan. Sayangnya, tidak sedikit ilmuwan Timur ikut berasumsi semacam orientalis. Naipul dalam buku *Among the Believers: An Islamic Journey* (1981), memberikan citra dan tuduhan amat negatif terhadap persoalan penalaran, keyakinan, dan peradaban Muslim. Di samping kecenderungan itu, terdapat pula pengakuan sepihak Barat atas khazanah intelektual Muslim yang berada dalam tradisi *turats* (filologi klasik). *Turats* adalah tradisi humaniora paling awal dalam khazanah intelektual Muslim. Arkoun (2004) mengamati bahwa tokoh penerjemah-pengarang klasik Barat tak jarang “berbohong” dan “sulit mengakui” bahwa kitab-kitab yang diterjemahkan mereka adalah kitab-kitab yang ditulis ilmuwan Muslim. Demikian juga soal rendahnya apresiasi dan pengakuan Barat terhadap kitab humaniora karya Timur.<sup>2</sup>

Dalam perkembangan kontemporer, tidak sedikit usaha yang dilakukan ilmuwan dua tradisi yang bersangkutan untuk menemukan secara objektif titik hubungan geneologi keilmuan (baca humaniora) Timur dan Barat. Selain kecenderungan orientalisme, lahirnya kecenderungan oksidentalisme berlebihan juga sama bahayanya dengan fenomena orientalisme. Oksidentalisme sendiri adalah istilah yang

---

<sup>2</sup>Kitab *Mafatihul Lughah*, panduan paling populer membuka kata kunci dalam redaksi (*matn*) hadits karya Wensink misalnya, memberi citra seolah ilmuwan humaniora Timur tidak mampu membuatnya. Padahal, kitab semacam itu, seperti *al-Matni* karya al-Asqalani yang begitu hebat memaparkan secara detail dan komprehensif soal filologi hadits, baik dari sudut riwayat (*sanad*), redaksi (*matan*), dan sebab dimunculkannya hadits (*asbabul wurud*) sengaja tidak dipopulerkan. Fenomena ini menyiratkan betapa dalam jurang pemisah Timur dan Barat, dan betapa sulit Barat mengakui bahwa beberapa kajian dan temuan ilmiah di bidang humaniora dihasilkan ilmuwan Timur.

dikenalkan Hassan Hanafi (2000), ilmuwan Mesir. Oksidentalisme merupakan cara pandang yang menempatkan Barat sebagai *the other/al-akhar*; Timur (*ego/al-ana*) sebagai pengkaji dan Barat sebagai objek kajian. Hanafi (2000: 9-11) mengatakan bahwa oksidentalisme muncul untuk mengurai kesadaran yang terbelah sebelumnya, antara *ego* (Barat) dan *the other* (Islam). Dari sisi oksidentalisme, tulisan Hanafi begitu menyerang Barat. Posisi *huwa-hiya* dan *hum* atas dunia Islam (*al-ana*) diminimalisir kehadirannya. Sikap Hanafi sama dengan orientalis Barat, seperti Vico sebagai orientalis tradisional; serta Massignon, Grunebaum, dan H.R. Gibb sebagai orientalis modern (Said, 2001: 338-339), meskipun berbeda kadarnya saat menampilkan komposisi kualitas Timur dalam aspek sumbangsih Timur atas dunia pengetahuan modern Barat sedikit diminimalisasi, yaitu dengan meminimalisir peran Barat atas Timur.

Kelahiran oksidentalisme harus disadari sebagai usaha pembebasan Timur dari hegemoni (wacana) Barat. Namun, bila tidak dilakukan secara hati-hati, oksidentalisme dapat melahirkan sikap mencurigai Barat secara berlebihan. Sikap ini hadir dengan alasan semangat pembebasan diri dari semua unsur yang berasal dari Barat. Saat Timur hendak memposisikan diri sebagai *al-ana* (diri). Perlu diketahui bahwa *al-ana* beraktualisasi diri karena kehadiran *huwa-hiya* (dia) dan *hum* (mereka). Dalam hal ini, Barat dapat diposisikan sebagai *huwa-hiya* dan *hum*. Hubungan ini dapat berimbang atau lebih berat pada posisinya masing-masing. Oksidentalisme berusaha membakukan diri pada posisi *al-ana* itu, sebaliknya orientalisme menekankan pada sisi *huwa-hiya*. Sifat posisional semacam ini dapat mengganggu objektivitas, bahkan bisa terjerumus pada *colonial discourse*,<sup>3</sup> baik dari sisi kelompok yang terjajah ataupun pada sisi kelompok penjajah.

Akhirnya, dari dua kecenderungan di atas, ada upaya untuk mengambil nilai-nilai positif pada masing-masing kecenderungan. Upaya ini berujung pada sikap akomodatif dan pengakuan objektif pada hasil kemampuan dari Timur dan Barat. Saya melihat bahwa George

---

<sup>3</sup>*Colonial discourse* membicarakan, meneliti, dan merepresentasikan tradisi lokal atau identitas diri orang lokal (orang lain) secara sewenang-wenang. Meskipun ada kesan hanya sebatas soal identitas yang terjajah, namun kata *local* sebenarnya dapat saja diartikan Timur ataupun Barat. Dahulu dan sampai sekarang pun, Barat memainkan "produk kultural kolonialisme", seperti yang diistilahkan dalam buku *Imagined Communities* karya Ben Anderson (1983: 37-46), saat merepresentasikan bangsa Timur.

Abraham Makdisi, seperti halnya Philip K. Hitti, berada pada upaya ini. Hitti dalam buku *History of the Arabs* (1970) menelusuri berbagai aspek peradaban Arab (Islam), jauh ke belakang hingga masa prasejarah. Pengetahuan atas fenomena baca tulis, tradisi hidup orang Arab, kesukuan, bahasa, ritual peribadatan, militer, sastra, dan hubungan sosial yang dipaparkan Hitti secara analitis telah memberi gambaran jelas mengenai dinamika sejarah bangsa Arab beserta karakteristik yang mereka miliki. Hanya saja, sebagai sebuah karya historis, berbagai aspek kebudayaan khususnya fenomena penting peradaban Islam tidak dibahas secara mendetail oleh Hitti.

Muhammad Arkoun (1996:28-34) dan Mohammed Abid al-Jabiri, dua ilmuwan Muslim kontemporer misalnya, secara jeli melihat kekurangan Hitti dan orientalis lain, khususnya soal merunut geneologi tradisi Islam dengan Arab klasik. Keduanya melihat perlunya metode kritik untuk membaca sejarah pemikiran Arab-Islam. Kritik ini betul-betul kritik kajian, bukan dalam prakonsepsi seperti yang selama ini dilakukan orientalis. Arkoun dan Jabiri memfokuskan pada masalah yang sama, yaitu bacaan terhadap tradisi Arab-Islam. Tesis Arkoun, seperti juga tesis al-Jabiri, berangkat dari soal bacaan sejarah (historisisme) dan masalah interpretasi (hermeneutis). Baginya, humaniora berada di wilayah *turats* jenis kedua.<sup>4</sup> *Turats* jenis kedua ini lalu dipertegas Makdisi dengan kata *adab* (humaniora). Sebaliknya, *Turats* pertama, bisa jadi dimaknai Makdisi sebagai ilmu *tauhid* (teologi) dan *fiqh* (skolastik), di mana hanya sebagian kecil masalah saja yang dapat dipahami manusia. Dalam kategori pembahasan ini, dan atas pilihan sikap objektif yang terpapar dalam kajiannya, Makdisi telah jauh meninggalkan rekan-rekan ilmuwan Barat dan Timur yang masih

---

<sup>4</sup>Bagi Arkoun (1996: 30-62), tradisi atau *turats* memiliki dua bentuk. *Pertama*, Tradisi atau *Turats* dengan T besar, yaitu tradisi transenden yang selalu dipahami dan dipersepsi sebagai tradisi ideal, yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah oleh kejadian historis. Tradisi semacam ini adalah abadi dan absolut. *Kedua*, tradisi yang ditulis dengan T kecil (*tradition/turats*). Tradisi ini dibentuk oleh sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan temurun sepanjang sejarah kehidupan, atau penafsiran manusia atas wahyu Tuhan lewat teks kitab suci. Antara dua jenis tradisi ini, Arkoun mengesampingkan jenis pertama karena tradisi itu berada di luar pengetahuan dan kapasitas akal manusia. Dengan begitu, target dan objek kajian adalah *turats* jenis kedua, yaitu *turats* yang dibentuk oleh kondisi sejarah, ruang, dan waktu.

bergelut pada salah satu sisi *turats* dan bersitegang terus-menerus demi pengakuan-pembenaran bersifat sepihak dengan mempraktikkan dua kecenderungan di atas.

Sebagai orang yang dilahirkan dalam tradisi Barat dan menggeluti kajian tradisi Timur, Makdisi tidak terpengaruh dengan tokoh-tokoh orientalis. Sikap dan upaya ini yang menjadikan Makdisi berada pada posisi istimewa, seperti halnya Said dalam memetakan orientasi sosial dan politik Timur dan Barat. Bila Said lebih suka menyebut Timur dalam karya orientalis sebagai *the silent others*, Makdisi dengan tegas menyebut bahwa orang Timur itu adalah Islam, dan Barat adalah Kristen. Sebuah pemetaan yang tidak lagi bersifat imajinasi geografis, tetapi lebih tertuju pada identitas keagamaan. Makdisi (2005: 51) sadar bahwa kajian humaniora Timur terilhami nilai-nilai Islam, khususnya gerakan skolastik Imam Syafi'i. Di samping itu, dengan kapasitas akademik berlatar belakang kecintaannya atas kajian filologi naskah Arab klasik, Makdisi secara cemerlang dapat mengurai dan menemukan titik hubungan tradisi humaniora Timur dan Barat.

### **3. Humaniora Tumbuh Bersama Skolastik**

Sejarah intelektual Islam, bagi Makdisi, ditandai munculnya dua gerakan keilmuan, yaitu skolastik dan humaniora. Karena itu, kajian Makdisi tidak melulu terfokus pada gerakan dan batas kajian skolastik atau humaniora secara ketat. Tulisan pertama Makdisi (1998), *The Rise of Colleges*, misalnya, terfokus pada gerakan skolastik. Sebaliknya, pada tulisan kedua ini, *The Rise of Humanism* (2005), terfokus pada gerakan humaniora. Dua buku itu menjadi bunga rampai pemikiran Makdisi. Makdisi secara tegas menyatakan bahwa gerakan skolastik ini sangat berhubungan atau mempunyai andil besar bagi lahirnya gerakan humaniora. Wajar bila kajian humaniora muncul dari internalisasi nilai keberagamaan. Internalisasi ini berada pada semangat bahwa agama tidak semata serangkaian praktik ibadah, tetapi upaya penganut untuk memberi makna atas agama. Makna berarti pengungkapan, menemukan secara normatif yang *taken for granted* atau melalui pembuktian secara akademik dan sistematis. Internalisasi akhirnya adalah proses peresapan kembali realitas oleh manusia, dan mentransformasikannya dari struktur dunia objektif ke dalam struktur kesadaran objektif (Berger, 1991: 4). Model hubungan seperti ini yang diusahakan Makdisi. Ia memaparkan begitu banyak jejaring persoalan skolastik yang menjiwai ranah kajian

humaniora. Humaniora dalam Islam tidak terlepas dari konsepsi keagamaan.

Buku Makdisi ini secara gamblang menjelaskan jejak warisan Islam klasik dalam cabang pengetahuan humaniora Barat Kristen. Menurutnya, gerakan skolastik dan humaniora pertama kali muncul di kawasan timur dunia Islam, terus bergerak ke arah Barat, mulai dari Irak, Suriah, Mesir, sebagian Afrika Utara, Spanyol, dan Sisilia. Dari Spanyol dan Sisilia, kedua gerakan ini merambat ke kawasan Barat Kristen, dan muncul di sana pada waktu hampir bersamaan, yaitu paruh kedua abad ke-11. Transfer ilmu pengetahuan, khususnya kajian humaniora telah terjadi sebelum abad itu. Banyaknya pedagang, tentara, pelajar (*tilmidz*), kolektor, dan penerjemah buku Eropa menjadi bukti kuat dari ikatan hubungan itu. Pintu transfer ilmu ini semakin terbuka, saat Ferdinand II dan Elisabeth menaklukkan Granada. Pengakuan atas temuan ilmuwan Timur oleh ilmuwan Barat terjadi pada saat umat Islam menghadapi *mahkamah inquisisi* (Mahkamah Berdarah) di sepanjang garis perbatasan Eropa. Untuk menghindari *mahkamah inquisisi* itu, umat Islam melakukan *ta'niyah*, yaitu upaya menyembunyikan semua identitas keislaman, termasuk di dalamnya soal nama, karya pengetahuan, dan ritual peribadatan. Dalam kacamata Makdisi (2005: 518-522) dan Said (2001: 179-182), inilah proses “pembungkaman kreativitas” dan “penyerahan paksa” lisensi umat Islam atas ilmu-ilmu pengetahuan mereka, khususnya dalam kajian humaniora yang telah mendarah daging dalam peradaban dan kehidupannya.

Selanjutnya, sebagai bukti konsistensi penghubungan skolastik dan humaniora, Makdisi memulai bab-bab awal buku ini dengan menjelaskan kemunculan dan perdebatan sengit di antara ahli-ahli hukum agama. Perkembangan hukum dan ilmu hukum di dalamnya juga mencakup soal filsafat teologi dan filsafat hukum tentang ketentuan baik dan buruk, hubungan antara akal dan wahyu, hukum tindakan sebelum datangnya wahyu, larangan dan kebolehan, pembebanan *taklif* (kewajiban agama) di luar kesanggupan seseorang, serta soal pembebanan *taklif* kepada sesuatu yang tidak ada (hlm. 28). Saat menanggapi persoalan itu, para ilmuwan, termasuk di dalamnya ulama selanjutnya dapat dibagi ke dalam dua aliran besar, yaitu tradisional dan rasional. Menurut Makdisi (2005: 43-45), juru bicara aliran tradisional dapat diwakili oleh Imam Syafi'i di bidang hukum dan al-Ghazali di bidang filsafat teologi. Dengan kitab *ar-Risalah* dan *al-Uum*-nya, Syafi'i dianggap pahlawan aliran tradisional. Sebaliknya, pemikiran

*kalam* (teologi) al-Ghazali yang termuat pada *Ihya Ulumuddin* dan *Tahafutut Falasifah*, serta usaha dalam mengembangkan madrasah Nizhamiyah dan perlawanannya terhadap kelompok rasional, telah membawa al-Ghazali sebagai peletak dasar pemikiran filsafat teologi. Ciri utama aliran ini terletak pada pengutamaan konsep *munasabah* (penghubungan) antara teks dengan teks lain, baik yang berasal dari teks itu sendiri ataupun teks Arab klasik pra-Islam, seperti diungkap Arkoun sebelum ini. Karena itu, istilah *al-Arabiyah* yang menunjuk makna kajian tata bahasa (*nahwu*) dan ilmu tentang makna (semantik) sangat populer di dalam setiap kajian hukum dan filsafat teologi.

Ciri *al-Arabiyah* di atas tidak begitu kuat dalam analisis pengetahuan umum. Aliran rasional lebih mengupayakan pemikiran akal yang bersumber dari bacaan asing, khususnya Persia. *Ijtihad* (cara berfikir) model Imam Hanafi yang dianggap “keterlaluhan” di kalangan tradisional pun dianggap belum apa-apa oleh kelompok rasional. Kelompok ini memosisikan kajian *al-Arabiyah* sebagai disiplin *adab* (cikal bakal humaniora) sekadar pelengkap, bukan basis sebuah jalinan pengetahuan. Selanjutnya, Makdisi (2005:35-36) mengutip daftar sejarawan al-Dzahabi dalam kitab *Tarikh al-Khulafa* karya as-Suyuthi, menyebut sekelompok orang yang masuk dalam aliran rasional. Mereka adalah Abu Ishaq al-Isfara’ini (pemimpin Asy’ariyah), Qadhi Abdul Jabbar (Pemimpin Muktazilah), Syeikh al-Mufid (Pemimpin Syiah Rafidiyah), dan Muhammad ibn Haydam (Pemimpin kelompok Karamiyah). Namun, gerakan rasional yang paling terkenal adalah kelompok Muktazilah.

Pergulatan akademik antara aliran tradisional dan rasional menurut Makdisi (2005: 30), dimenangkan kelompok tradisional. Ada tiga peristiwa penting yang mengantarkan metode dan kajian aliran tradisional mendapat tempat terhormat dalam khazanah intelektual Muslim, yaitu *mihnah*, pembelotan, dan deklarasi keimanan. *Mihnah* adalah pengadilan untuk menentukan dan menyatakan bahwa al-Qur’an bersifat makhluk, bukan *qadim* (kekal) seperti yang dipelopori Muktazilah. Pandangan Muktazilah sebelumnya didukung khalifah al-Ma’mun, al-Mu’tashim, al-Watsiq, dan al-Mutawwakil. Dukungan itu berlangsung selama 15 tahun, antara 218-233H/ 833-848M. Dukungan para khalifah ini yang membuat Muktazilah akhirnya menjadi musuh bersama semua kelompok yang masuk dalam aliran tradisional. Peristiwa kedua adalah saat al-Asyari yang Muktazilah menyatakan diri keluar dan menjadi pengikut Ahmad Ibn Hanbal. Demikian juga saat

Ibn Syannabudz mencabut pendapat tentang ragam bacaan al-Qur'an yang menyimpang (hlm. 31-33). Peristiwa terakhir, deklarasi keimanan atau *al-Itiqad al-Qadiri* (keyakinan al-Qadiri) saat berkuasanya al-Qadir (991-1031M). Ia memerintahkan pembacaan syahadat bagi semua pemeluk Islam. Deklarasi keimanan ini merupakan manifesto kebangkitan aliran tradisional yang menentang bentuk penyimpangan dari ajaran tradisional (hlm. 34-40).

Meskipun kaum tradisional memenangkan pergulatan politik keagamaan dan metodologi pengetahuan, sesungguhnya kaum tradisional sendiri telah terpengaruh oleh metodologi dan ide-ide kaum rasional. Makdisi memandang bahwa penyusupan kaum rasional ke lembaga-lembaga pendidikan *studia adabia* kaum tradisional telah terjadi jauh sebelum tiga peristiwa di atas. Lembaga wakaf berupa *maktab*, *kuttab*, masjid jami, perpustakaan, lembaga pribadi dan pemerintah, dan juga pada penulisan dan produksi buku disusupi kaum rasional. Fenomena terakhir adalah penerjemah dan kolektor buku atau biasa disebut ahli humaniora amatir lebih memilih dan memperbanyak buku-buku filsafat yang berasal dari kaum rasional dan buku-buku pengetahuan dari Yunani dan Romawi (hlm. 85-127). Atas dasar pengaruh aliran rasional ini, kajian humaniora kemudian lebih berkembang.

Kajian humaniora tidak sebatas berada pada tataran *al-Arabiyah* saja, tetapi mencakup persoalan-persoalan kontekstual masyarakat dan pemerintahan. Proses ini yang membedakan kajian humaniora Timur dengan humaniora Barat. Bagi Makdisi, humaniora Timur pada masa klasik Islam meliputi kajian sastra, akhlak, dan filologi (ilmu bahasa). Dalam perkembangannya, humaniora kemudian mencakup kajian tata bahasa (*nahwu*), retorika (*khathabah*), puisi (*syiir*), sejarah (*akhbar*, *tarikh*), dan filsafat moral (*ilmu al-akhlak*). *Nahwu* mewakili kajian bahasa; retorika mewakili kajian politik pemerintahan; *syiir* mewakili ilmu susastra; sejarah mewakili kajian sosial dan budaya masyarakat; dan ilmu *al-akhlak* rupanya bersangkutan paut dengan soal perkembangan manusia dan masyarakat. Barangkali dalam kacamata dunia modern di dalamnya termasuk kajian sosiologi, antropologi, etnografi, dan psikologi. Sebaliknya, bagi kajian humaniora Barat, ada penekanan khusus dalam aspek *ars dictaminis* (praktik menulis surat) dan *ars arengandi* (retorika). Dua aspek ini sangat dipengaruhi oleh kaum teolog Kristen, khususnya saat menghadapi gerakan-gerakan anti *klerus*.

Meskipun demikian, tampak jelas adanya hubungan humaniora Timur dan Barat. Hal ini terbukti dengan ranah kajian yang hampir sama pada masa pertumbuhan dan perkembangannya di kemudian hari. Menurut Kristeller, seperti dikutip Makdisi (2005: 468), di dalam humaniora Barat terdapat disiplin kajian ketatabahasa, kajian puisi yang mempunyai tujuan membaca dan menulis syair dalam bahasa Latin Klasik, kajian retorika atau oratori, pidato-sejarah, dan filsafat moral. Disiplin-disiplin humaniora itu aneaknya berkembang di Italia dan Prancis, sebagai pusat-pusat kekuatan kaum teologis. Artinya, ada pola yang sama dengan perkembangan humaniora di Timur, khususnya dari gerakan skolastik tradisional. Seperti diungkap Philip K. Hitti (1970: 167), sebelum peristiwa penaklukan Spanyol oleh Philip II dan Elisabeth, banyak teolog Kristen, penerjemah, dan kolektor buku Barat mengunjungi ulama-ulama dan perpustakaan di wilayah Islam. Inilah transfer keilmuan paling otentik dari dunia Timur ke dunia Barat. Pada akhirnya, perkembangan humaniora di Timur dan Barat bersifat saling melengkapi.

#### **4. Penutup**

Seperti halnya pengantar penerbitnya, sebagai sebuah hasil penelitian yang sangat mendasar dan komprehensif, buku ini merupakan rujukan sangat berharga bagi kalangan akademisi dan pembaca umum yang hendak mengetahui perkembangan “ilmu-ilmu budaya dan kemanusiaan” serta berbagai aspek yang meliputinya, termasuk metode pengajaran, proses produksi dan distribusi karya ilmiah, dan lisensi mengajar. Secara khusus, buku ini juga telah memberikan poin utama yang harus dicontoh dan dipegang oleh ilmuwan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan dan kemasyarakatan (humaniora) agar tidak lagi terjebak pada sikap pengakuan-pembenaran dan *colonial discourse*, baik yang berasal dari kecenderungan model orientalisme maupun model oksidentalisme sepihak dan membabi-buta. Bila sikap objektivitas keilmuan ini dapat tumbuh, maka sesungguhnya kita telah mampu mengelaborasi nilai-nilai positif tradisi keilmuan Timur dan Barat.

#### **Daftar Pustaka**

- Ahmed, Akbar S. 1997. *Membedah Islam*. Bandung: Penerbit Pustaka.  
Arkoun, Mohammed. 1996. *Kritik Nalar Islam (Tarikhiyah al-Fikr al-Arabi)*. Bandung: Mizan.

- , 1997. *Min Faysal al-Tafriqah ila Fasl al-Maqal: Ayna Huwa al-Fikr al-Islamu al-Muasir*. Beirut: Dar al-Saqi.
- Berger, Peter L. 1991. *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- Hanafi, Hassan. 2000. *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat, Pengantar Oksidentalisme (Muqaddimah fi 'Ilmi al-Istighrab)*. Jakarta: Paramadina.
- Hitti, Philip K. 1970. *History of the Arab.*, London: Longmans.
- Jabiri, Mohammed Abid al-. 2004. *Kritik Nalar Arab (Naqd al-Aql al-Arabi)*. Yogyakarta: LKiS.
- Makdisi, George Abraham. 1998. *The Rise of Colleges in Classical Islam*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Naipul, V.S. 1981. *Among the Believers: An Islamic Journey*. New York: Random.
- Said, Edward W. 2001. *Orientalisme*. Bandung: Penerbit Pustaka.