
Mohammad Rasjidi dan Konstruksi Historis Oksidentalisme Indonesia

Trio Nurul Fajri Putra ^{1*}

¹ Magister Pendidikan Sejarah, FPIPS Universitas Pendidikan Indonesia

Jl. Dr. Setiabudhi No. 229 Bandung 40154 Jawa Barat, Indonesia

*Email: trioputra@upi.edu

Abstrak

Konstruksi historis oksidentalisme Indonesia terbentuk melalui kritik terhadap hegemoni epistemologis dan budaya Barat sejak masa kolonial hingga era kemerdekaan. Mohammad Rasjidi (1915-2001) muncul sebagai figur sentral dalam pembentukan oksidentalisme Indonesia, konstruksi historis yang terbentuk melalui kritik terhadap hegemoni epistemologis dan budaya Barat sejak masa kolonial hingga era kemerdekaan. Artikel ini bertujuan menguraikan konteks pemikiran Rasjidi tentang Barat, kritiknya terhadap orientalisme dan modernisme, serta kontribusinya dalam pembentukan wacana oksidentalisme Indonesia dalam percakapan global mengenai dekolonisasi pengetahuan melalui pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan, menganalisis sumber primer berupa karya-karya Rasjidi dan sumber sekunder publikasi ilmiah relevan secara interpretatif-historis. Penelitian menunjukkan bahwa Rasjidi secara aktif berperan dalam konstruksi oksidentalisme Indonesia dengan mengkritik sekularisasi dan relativisme moral Barat yang mengancam integritas Islam, menolak adopsi paradigma Barat tanpa filter dalam studi Islam, dan memanfaatkan perangkat intelektual Barat untuk mengkritik Barat sendiri sebagai strategi oksidentalisme protektif yang memberdayakan intelektualitas Islam. Pemikiran Rasjidi merepresentasikan fase protektif-polemik oksidentalisme Indonesia yang membuka landasan bagi generasi dialogis-akademis seperti Mukti Ali dan Nurcholish Madjid, memperkaya perspektif Islam dalam hubungan Barat-Timur secara konstruktif dan berkelanjutan.

Kata kunci: Oksidentalisme Indonesia, Mohammad Rasjidi, Kritik Epistemologi Barat, Intelektualisme Islam

Abstract

The historical construction of Indonesian Occidentalism developed through critiques of Western epistemological and cultural hegemony, from the colonial period to post-independence. Mohammad Rasjidi (1915-2001) emerged as a key figure in shaping Indonesian Occidentalism, a framework critiquing Western dominance. This article aims to explore Rasjidi's views on the West, his critiques of Orientalism and modernism, and his contributions to Indonesian Occidentalism within the global discourse on decolonizing knowledge. Using a qualitative approach with library research, this study analyzes Rasjidi's primary works and relevant secondary sources through an interpretative-historical lens. The findings show that Rasjidi played an active role in constructing Indonesian Occidentalism by criticizing the secularization and moral relativism of the West, rejecting the unfiltered adoption of Western paradigms in Islamic studies, and using Western intellectual tools to critique the West itself as a protective strategy. Rasjidi's ideas represent the defensive-polemical phase of Indonesian Occidentalism, laying the groundwork for more dialogical-academic generations like Mukti Ali and Nurcholish Madjid, enriching the Islamic perspective in the West-East relationship in a constructive and sustainable way

Keywords: Indonesian Occidentalism, Mohammad Rasjidi, Critique of Western Epistemology, Islamic Intellectualism

Copyright © 2023 The Authors. Published by Gunung Djati Conference Series This is an open access article distributed under the CC BY 4.0 license - <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

1. INTRODUCTION

Perkembangan kajian mengenai hubungan dunia Islam dan Barat telah menjadi arus utama dalam diskursus pemikiran modern, terutama sejak kritik Edward Said terhadap orientalisme mengemuka. Said menunjukkan bahwa orientalisme bukan sekadar studi ilmiah netral, melainkan konstruksi pengetahuan yang sarat kepentingan kekuasaan—di mana *Timur* dijadikan objek kajian yang dikendalikan oleh *Barat*. Kesadaran kritis ini memicu munculnya paradigma baru yang memungkinkan dunia Timur berbicara mengenai Barat dari perspektifnya sendiri (Muzairi, 1993). Wacana tersebut berkembang menjadi apa yang dikenal sebagai Oksidentalisme, yaitu upaya intelektual terstruktur untuk menjadikan *Barat* sebagai objek kajian oleh sarjana non-Barat. Dalam konteks global, oksidentalisme berfungsi sebagai kritik terhadap dominasi epistemologis dan budaya Barat yang mengklaim universalisme standar nilai. Hasan Hanafi, misalnya, merumuskan oksidentalisme sebagai proyek ilmiah untuk menggeser relasi pengetahuan: dari “Timur sebagai objek kajian Barat” menuju “Barat sebagai objek kajian Timur” (Nurdiani, 2019). Gagasan ini tidak dimaksudkan sebagai balas dendam epistemologis, melainkan untuk menegakkan subjektivitas dan kemandirian intelektual dunia Islam dalam wacana global.

Di Indonesia, kritik terhadap hegemoni intelektual Barat memiliki akar historis yang panjang sejak masa kolonial. Kolonialisme Belanda memperkenalkan modernitas bersamaan dengan relasi kekuasaan yang timpang, sehingga intelektual Muslim melihat modernitas kolonial sebagai pedang bermata dua: di satu sisi membawa kemajuan teknis, namun di sisi lain memaksakan sekularisasi, disrupti nilai-nilai lokal, dan superioritas epistemik Barat (Ulinnuha, 2011). Respon intelektual Indonesia terhadap Barat karenanya tidak pernah tunggal. Sejak awal abad ke-20 hingga masa awal kemerdekaan, sikap intelektual Muslim bergerak antara penerimaan selektif terhadap ilmu Barat, perlawanan konseptual melalui revitalisasi tradisi Islam, hingga kritik epistemologis yang sistematis terhadap asumsi-asumsi Barat. Di tengah dinamika inilah Mohammad Rasjidi (1915–2001) muncul sebagai figur penting yang berkontribusi dalam pembentukan wacana oksidentalisme Indonesia. Rasjidi dikenal menguasai khazanah literatur Barat sekaligus teguh dalam tradisi Islam, serta memiliki pengalaman langsung berinteraksi dengan akademisi Barat, misionaris Kristen, dan orientalis. Posisi unik ini memberinya otoritas dan kepekaan untuk mengkritik epistemologi orientalis serta penetrasi sekularisme dalam studi keislaman Indonesia (Azani & Harris, 2019). Dengan demikian, pemikiran Rasjidi dapat dilihat sebagai salah satu upaya perintis untuk membangun oksidentalisme khas Indonesia, yakni wacana di mana kaum Muslim Nusantara secara aktif dan kritis mengkaji peradaban Barat alih-alih sekadar menjadi objek kajian.

Salah satu aspek kunci pemikiran Rasjidi adalah kritiknya terhadap upaya *sekularisasi* pemikiran Islam oleh kalangan Muslim terdidik Barat yang dianggap mengadopsi paradigma Barat tanpa filter. Menurut Rasjidi, penerapan konsep teologi dan filosofi Barat dalam studi Islam lokal berisiko mengikis fondasi epistemologis Islam sendiri (Azani & Harris, 2019). Kritik tajamnya terhadap pemikir seperti Harun Nasution merupakan contoh upaya Rasjidi mempertahankan orisinalitas paradigma Islam dari dominasi konsep Barat modern. Sikap kritis dan *defensif epistemologis* ini sering dianggap sebagai cikal bakal pendekatan oksidentalisme di Indonesia. Kajian mutakhir menegaskan bahwa konstruksi historis oksidentalisme Indonesia tidak lepas dari pengalaman kolonial, pergulatan identitas, dan pertarungan epistemologis pada masa awal kemerdekaan. Generasi awal intelektual Muslim Indonesia—termasuk Rasjidi—berada pada fase “defensif epistemologis”, memandang Barat sebagai sumber tantangan ideologis dan epistemik bagi umat Islam (Ulinnuha, 2011). Pada fase ini, kritik terhadap Barat cenderung bersifat protektif dan normatif, menekankan penjagaan akidah serta *worldview* Islam dari pengaruh luar.

Di sisi lain, studi global menunjukkan bahwa oksidentalisme tidak semata kritik moral terhadap Barat, tetapi menawarkan kerangka teoritis baru untuk memahami hubungan peradaban secara lebih seimbang. Beragam

penelitian kontemporer menunjukkan oksidentalisme berkaitan erat dengan wacana geokultural, dinamika modernitas global, dan ketidaksetaraan relasi pengetahuan antara Barat dan non-Barat (Leigh, 2021). Artinya, menempatkan Rasjidi dalam arus oksidentalisme Indonesia membuka peluang untuk melihat kontribusinya dalam konteks intelektual yang lebih luas, tidak hanya sebagai polemik lokal semata tetapi juga bagian dari percakapan global. Meskipun Rasjidi sendiri tidak pernah menggunakan istilah *oksidentalisme* secara eksplisit, arah pemikirannya menunjukkan kecenderungan kuat ke proyek tersebut. Dengan memanfaatkan perangkat ilmiah Barat untuk mengkritik Barat, Rasjidi menerapkan strategi yang sejalan dengan semangat oksidentalisme: menjadikan Barat objek kritik epistemologis alih-alih sumber kebenaran tunggal. Dapat dikatakan, peran Rasjidi merepresentasikan fase awal perkembangan oksidentalisme Indonesia, yang kelak dilanjutkan oleh generasi tokoh berikutnya seperti Mukti Ali dan Nurcholish Madjid (Ulinuha, 2011).

Artikel ini bertujuan untuk menguraikan konteks pemikiran Rasjidi, gagasannya tentang Barat, serta kontribusinya dalam pembentukan wacana oksidentalisme di Indonesia. Selain itu, tulisan ini menempatkan pemikiran Rasjidi dalam percakapan global mengenai oksidentalisme dan dekolonisasi pengetahuan, sehingga diharapkan dapat memperkaya pemahaman mengenai bagaimana kritik terhadap Barat terbentuk, berkembang, dan terartikulasikan dalam konteks keindonesiaan.

2. METHODOLOGY

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (library research) untuk mengkaji konstruksi historis oksidentalisme Indonesia melalui pemikiran Mohammad Rasjidi. Pendekatan kualitatif dipilih karena penelitian ini berupaya memahami fenomena intelektual dalam konteks historis, sosial, dan kultural yang kompleks (Creswell & Poth, 2018). Metode library research memungkinkan peneliti untuk mengumpulkan, menganalisis, dan menginterpretasi data tekstual dari berbagai sumber primer dan sekunder yang relevan dengan topik kajian (Bowen, 2009). Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis, data dikumpulkan dari sumber primer berupa karya-karya Mohammad Rasjidi sendiri, dan sumber sekunder berupa publikasi ilmiah yang relevan dengan tema oksidentalisme dan sejarah pemikiran Islam Indonesia.

Selanjutnya, data dianalisis menggunakan pendekatan interpretatif-historis, yakni membaca pemikiran Rasjidi dengan mempertimbangkan konteks sosial-politik dan intelektual pada masanya, menggunakan kerangka oksidentalisme serta sejarah sosial-intelektual. Pendekatan ini sejalan dengan tradisi kajian kritis dalam literatur oksidentalisme global (Boatcă, 2016) maupun studi tentang pembentukan wacana oksidental di dunia Muslim (Salhi, 2012). Melalui pendekatan interpretatif-historis ini, peneliti menjaga kedalaman analisis dengan merekonstruksi konteks, periodisasi pemikiran, serta memetakan posisi Rasjidi dalam perkembangan oksidentalisme Indonesia secara komprehensif dan kronologis.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

3.1 Biografi dan Pemikiran Mohammad Rasjidi

Mohammad Rasjidi lahir 20 Mei 1915 di Kotagede, Yogyakarta, dalam lingkungan masyarakat santri yang kuat tradisi Islamnya. Sejak kecil ia tumbuh dalam atmosfer keilmuan Islam yang disiplin dan saleh; hal ini menjadi fondasi penting bagi karakter dan visi intelektualnya (Azra, 1994). Pendidikan dasar Rasjidi ditempuh di sekolah dan madrasah Islam modern yang dipengaruhi gerakan pembaruan Muhammadiyah. Kombinasi kurikulum tradisional dan modern di lembaga-lembaga tersebut menanamkan pola pikir Rasjidi yang teguh pada prinsip Islam, namun tetap terbuka pada pembaruan melalui ilmu pengetahuan terkini (Azani & Harris, 2019). Semangat belajar yang tinggi membawa Rasjidi melanjutkan studi ke Universitas *Al-Azhar* di Kairo.

Copyright © 2023 The Authors. Published by Gunung Djati Conference Series This is an open access article distributed under the CC BY 4.0 license - <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Pengalamannya di Mesir membuka cakrawala baru tentang dinamika dunia Islam dan perdebatan pemikiran modern. Di Al-Azhar, ia berinteraksi dengan para ulama Timur Tengah dan pelajar internasional, sehingga perspektifnya kian luas mengenai relasi antara tradisi Islam dan tantangan modernitas. Fase ini juga memperdalam apresiasinya terhadap khazanah klasik Islam—Rasjidi sangat menghargai karya ulama seperti al-Ghazali, berbeda dengan beberapa kalangan modernis yang justru menyudutkan al-Ghazali sebagai simbol kemunduran (Azani & Harris, 2019).

Selepas dari Mesir, Rasjidi melanjutkan pendidikan tinggi ke Eropa, belajar di Universitas Sorbonne. Di Sorbonne ia mendalami filsafat, teologi, dan studi agama perbandingan. Pengalaman belajar di lingkungan akademik Eropa memberinya kesempatan melihat langsung metode kajian Barat terhadap Islam, termasuk bias orientalisme yang berkembang di dunia akademik Barat (Azra, 1994). Interaksi intens Rasjidi dengan para orientalis Eropa inilah yang mengasah sikap kritisnya terhadap studi keagamaan Barat. Ia berhasil meraih gelar doktor *summa cum laude* tahun 1956 dengan disertasi berjudul *L'évolution de l'Islam en Indonésie* (“Perkembangan Islam di Indonesia”). Prestasi akademik ini bukan hanya pencapaian personal, tetapi turut mengharumkan nama Indonesia di kancah internasional. Rasjidi tercatat sebagai salah satu sarjana Indonesia pertama yang berani mempertanyakan objektivitas ilmiah Barat dalam kajian Islam, berbekal pemahamannya yang mendalam tentang cara berpikir Barat dari dalam sistem mereka sendiri (Abbas, 2021). Wawasan lintas budayanya itu memberinya modal untuk melakukan kritik metodologis yang tajam terhadap para orientalis. Tercatat, Rasjidi pernah secara terbuka menantang pandangan orientalis terkemuka Joseph Schacht mengenai hukum Islam yang menurutnya keliru. Dalam sebuah forum di McGill University, Kanada, ia berani berdebat dengan Schacht demi membela integritas metodologi studi Islam, meskipun sikap beraninya tersebut membuatnya sempat menghadapi tekanan dari otoritas akademik setempat (Azani & Harris, 2019). Pengalaman-pengalaman ini semakin meneguhkan Rasjidi sebagai *scholar* Muslim yang mampu “membaca” Barat secara kritis dan berani menggugat otoritas ilmu orientalis ketika bias

Di tengah periode revolusi kemerdekaan Indonesia, Rasjidi turut berperan di ranah diplomasi. Pada tahun 1945 ia diangkat menjadi Menteri Agama pertama Republik Indonesia. Dalam posisi tersebut, Rasjidi merumuskan dasar kebijakan keagamaan negara baru, di saat perdebatan antara visi negara sekuler versus aspirasi masyarakat religius sedang hangat (Azra, 1998). Salah satu kontribusinya adalah menegaskan fungsi Kementerian Agama untuk memfasilitasi kehidupan beragama yang inklusif bagi semua golongan dan mencegah politik pecah-belah kolonial yang sebelumnya memanfaatkan isu agama (Azani & Harris, 2019). Sebelum itu, Rasjidi juga aktif dalam diplomasi luar negeri dengan memanfaatkan jaringan internasionalnya. Ia membantu pemerintah Indonesia meraih pengakuan dunia Islam atas kemerdekaan Indonesia; antara lain melalui misinya ke Timur Tengah yang berhasil membuat Mesir menjadi salah satu negara pertama yang mengakui kedaulatan Indonesia. Peran Rasjidi dalam menjalin hubungan dengan Mesir dan Liga Arab dianggap krusial dalam menerobos blokade diplomatik Belanda saat itu (Ricklefs, 2012). Keberhasilannya di kancah diplomasi ini menunjukkan kapasitas Rasjidi menjembatani dunia Islam dan Indonesia di forum global.

Selain sebagai pejabat negara, Rasjidi juga dikenal produktif sebagai akademisi dan pemikir publik. Sepulangnya ke tanah air, ia mengajar di berbagai perguruan tinggi. Ia menjadi Guru Besar Hukum Islam di Fakultas Hukum Universitas Indonesia (diangkat tahun 1968) dan juga mengajar filsafat Barat di program pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (Azani & Harris, 2019). Dalam dunia akademik Indonesia, Rasjidi memainkan peran penting merintis studi Islam modern yang tetap berakar pada prinsip-prinsip akidah. Gaya berpikirnya kritis dan terstruktur menjadikannya rujukan dalam diskursus pemikiran Islam era 1970-an, terutama sebagai penyeimbang arus liberalisasi pemikiran. Ia aktif menulis buku dan artikel yang tajam mengupas berbagai isu—mulai dari filsafat agama, kritik terhadap sekularisme, hubungan Islam-Kristen, hingga pandangannya tentang modernitas. Karya-karyanya kerap memicu debat hangat namun menjadi referensi bagi banyak akademisi Muslim. Melalui karya seperti *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid*

tentang Sekularisasi (1972), *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (1977), *Empat Kuliah Agama Islam pada Perguruan Tinggi* (1974), Rasjidi berupaya menjaga kemurnian ajaran dan moral Islam dari pengaruh sekularisme dan relativisme moral Barat (Rasjidi, 1972, 1977, 1974). Gagasan-gagasannya menekankan bahwa nilai-nilai religius dan moral Islam harus tetap dijunjung lebih tinggi daripada nilai materialistis, dan bahwa Islam sebagai agama universal memiliki kerangka epistemologis tangguh yang mampu beradaptasi tanpa perlu tunduk pada hegemoni Barat (Atmaja & Mustopa, 2020).

Dalam percaturan intelektual, Rasjidi juga dikenal vokal mengkritik orientalisme dan para sarjana Muslim Indonesia yang menurutnya terlalu larut dalam paradigma Barat. Misalnya, ia lantang menolak pemikiran Harun Nasution yang dianggapnya banyak dipengaruhi rasionalisme teologis ala orientalis sehingga berpotensi mengaburkan akidah. Ia pun aktif terlibat dalam polemik Islam-Kristen, menanggapi isu kristenisasi dengan argumentasi teologis yang tegas. Pengalaman Rasjidi di Barat membuatnya paham betul strategi kaum misionaris Kristen; ia berusaha membentengi umat dengan memperjelas batas teologis bagaimana Muslim dapat hidup berdampingan secara toleran tanpa mencampuradukkan ajaran (Dianna, 2020). Pada dekade 1980-an dan 1990-an, Rasjidi bahkan turut mewarnai perdebatan seputar aliran-aliran dalam Islam. Ia termasuk yang sangat kritis terhadap kemunculan pengaruh Syiah di Indonesia, yang dipandangnya menyimpangi ortodoksi Sunni (Formichi, 2014). Walaupun sikap-sikap kritisnya kerap menimbulkan kontroversi, banyak kalangan menilai Rasjidi sebagai penjaga integritas teologis dalam sejarah intelektual Islam Indonesia (Ulinuha, 2011). Mohammad Rasjidi wafat tahun 2001, meninggalkan warisan pemikiran yang kaya bagi umat. Ia dikenang sebagai diplomat ulung, menteri yang visioner, cendekiawan brilian, sekaligus *guardian of faith* (Azra, 1994) yang sepanjang hayatnya konsisten membela kemurnian ajaran Islam di tengah gempuran modernisasi. Pemahamannya yang mendalam tentang tradisi Barat namun tetap teguh pada prinsip Islam menjadikannya tokoh sentral pemikiran Islam Indonesia abad ke-20. Hingga kini, gagasan-gagasannya tetap menjadi rujukan dalam kajian Islam dan modernitas, terutama terkait kritik epistemologis atas dominasi Barat.

3.2 Gagasan Rasjidi tentang Barat, Orientalisme, dan Modernisme

Rasjidi memandang peradaban Barat modern secara kritis, terutama dalam hal sekularisasi pemikiran. Sebagai intelektual Muslim yang mengenyam pendidikan Barat, ia menyaksikan langsung bagaimana konsep sekularisme dijunjung tinggi di Barat dan kemudian diadopsi sebagian cendekiawan Muslim Indonesia pasca-kemerdekaan. Menurut Rasjidi, *sekularisasi* tidak dapat dipisahkan dari *sekularisme* itu sendiri; keduanya merupakan dua sisi mata uang yang sama dan sama-sama bertentangan dengan prinsip fundamental Islam (Rasjidi, 1972). Ia khawatir upaya mengemas pemikiran sekular ala Barat sebagai bagian dari modernisasi Islam akan menggerus kemurnian ajaran dan melemahkan iman generasi muda Muslim. Kekhawatiran ini dituangkannya dalam buku *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (Rasjidi, 1972), di mana Rasjidi secara tegas menolak gagasan sekularisasi yang dilontarkan Nurcholish Madjid. Bagi Rasjidi, meskipun Nurcholish berargumen sekularisasi berbeda dengan sekularisme, pada praktiknya sekularisasi pemikiran akan bermuara pada pengabaian otoritas agama dalam kehidupan publik dan moral masyarakat. Rasjidi menegaskan bahwa Islam sebagai sebuah *ad-din* yang komprehensif tidak mengenal dikotomi tegas antara urusan duniawi dan ukhrawi; oleh karenanya upaya memisahkan agama dari urusan dunia (seperti yang terjadi di Barat) jelas bertentangan dengan worldview Islam (Walkaromah et al., 2024). Selain itu, Rasjidi mengingatkan bahwa klaim-klaim yang mendorong “liberalisasi” pemikiran Islam dengan dalih modernisasi sering kali berangkat dari asumsi orientalis yang meragukan otoritas wahyu. Ia menganggap perlu *koreksi epistemologis* agar umat Islam tidak terpujau oleh kemajuan Barat lalu mengadopsi ide-ide sekular secara mentah. Dalam pandangannya, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi Barat dapat diambil manfaatnya,

namun nilai-nilai sekular dan materialistis yang melandasi peradaban Barat modern tidak boleh diikuti jika bertentangan dengan prinsip tauhid dan akhlak Islam (Rasjidi, 1974)

3.3 Kritik Rasjidi terhadap Relativisme Moral dan Materialisme Barat

Rasjidi juga menyoroti aspek moralitas Barat modern yang menurutnya cenderung relatif dan berlandaskan humanisme sekular semata. Ia berpendapat moralitas di Barat kehilangan pijakan transendental karena telah terputus dari wahyu ilahi (Azani & Harris, 2019). Dalam analisis Rasjidi, etika Barat didominasi pandangan bahwa kehidupan duniawi adalah satu-satunya arena pertanggungjawaban manusia, tanpa rujukan pada otoritas wahyu maupun kehidupan akhirat (Rasjidi, 1987). Akibatnya, nilai-nilai moral Barat menjadi subyektif dan berubah-ubah mengikuti konsensus sosial atau *zeitgeist* semata. Ia mengkritik berbagai teori moral Barat yang populer: misalnya teori evolusi sosial-Darwinian tentang "*survival of the fittest*" ketika diterapkan pada moral manusia, atau pandangan sosiologis bahwa baik-buruk hanyalah kesesuaian dengan norma masyarakat yang juga relatif dan berubah (Atmaja & Mustopa, 2020). Demikian pula, Rasjidi menolak etika *utilitarianisme* yang menjadikan manfaat atau kenikmatan sebagai tolok ukur kebaikan, serta menentang *materialisme* yang menganggap pencapaian materi sebagai tujuan tertinggi hidup manusia (Rasjidi, 1974). Bagi Rasjidi, pandangan-pandangan tersebut merendahkan hakikat dan tujuan penciptaan manusia. Manusia bukan sekadar makhluk ekonomis atau biologis, melainkan makhluk spiritual yang memiliki tujuan luhur, yaitu mencapai kesempurnaan akhlak dan kedekatan dengan Tuhan. Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa Islam menawarkan sistem moral yang objektif, universal, dan stabil karena berakar pada wahyu yang absolut dan tidak berubah oleh ruang dan waktu. Nilai-nilai Islami memberi orientasi yang jelas antara kebaikan dan keburukan, berbeda dengan relativisme moral Barat yang rentan terhadap perubahan selera masyarakat. Dalam hal ini, Rasjidi menunjukkan bahwa tanpa landasan wahyu, peradaban Barat mengalami *krisis moral*—suatu kekosongan yang seharusnya diisi dengan nilai-nilai religius (Fata & Noorhayati, 2016). Pandangannya menekankan urgensi bagi umat Islam untuk bangga pada etika Islam dan tidak merasa inferior terhadap moralitas Barat yang sekilas tampak maju namun rapuh secara metafisik.

3.4 Pandangan Rasjidi tentang Orientalisme dan Hegemoni Epistemologi Barat

Sebagai bagian dari upaya membendung pengaruh negatif pemikiran Barat, Rasjidi menyampaikan kritik keras terhadap orientalisme, baik yang datang dari sarjana Barat maupun yang diinternalisasi sebagian intelektual Muslim. Ia menilai orientalisme bukan sekadar studi ketimuran, tetapi suatu kerangka berpikir yang bisa *mendikte* cara Muslim memahami agamanya sendiri. Rasjidi secara tegas mengkritik apa yang ia sebut "*neo-orientalis*" di kalangan cendekiawan Muslim Indonesia yang terdidik di Barat (Ali, 2025). Baginya, ketika seorang sarjana Muslim mengadopsi metode, asumsi, dan kerangka teori Barat dalam menafsirkan Islam, tanpa disadari ia menjadi agen orientalisme yang baru. Dalam perdebatan intelektual era 1970–1980-an, Rasjidi adalah salah satu kritikus paling vokal terhadap pemikiran Harun Nasution. Ia menuduh pandangan teologi rasional Nasution sebagai hasil *brainwash* orientalisme yang diterimanya selama studi di McGill University (Aljunied, 2021). Menurut Rasjidi, gagasan-gagasan yang terpengaruh orientalisme sangat berbahaya bagi generasi muda Muslim karena cenderung bersifat skeptis terhadap sumber-sumber Islam sendiri. Ia memperingatkan bahwa mengkaji Al-Qur'an dan Hadis dengan standar kritik sejarah ala Barat hanya akan melahirkan keraguan terhadap otentisitas ajaran (Ali, 2025).

Kritik Rasjidi terhadap orientalisme mencerminkan keprihatinannya akan hegemoni epistemologi Barat yang bisa menggerus kerangka intelektual Islam. Ia menyoroti kecenderungan para orientalis (dan pengikut metodanya) untuk mendekonstruksi sejarah Islam—misalnya meragukan validitas Hadis atau otoritas tafsir klasik—dengan pendekatan historis-kritis Barat (Hasan & Uddin, 2020). Bagi Rasjidi, sikap inferior yang menganggap Islam harus dibuktikan kebenarannya lewat standar ilmu Barat adalah keliru (Su'Aidi et al.,

2025). Sebaliknya, umat Islam harus memahami metodologi Barat secara kritis tanpa terperangkap di dalamnya. Ia tidak menyerukan penolakan ilmu pengetahuan Barat secara total, melainkan meminta adanya *keseimbangan relasi epistemik*: ilmu Barat boleh dipelajari, tetapi paradigma dan worldview Islam harus tetap memegang kendali dalam menilai dan menggunakannya (Steenbrink, 1990). Dengan cara itu, studi Islam bisa berdiri di atas fondasi yang lebih objektif dan adil, tidak tersubordinasi oleh bias orientalis.

3.5 Konsep Modernisme dalam Perspektif Rasjidi dan Kritik terhadap Pembaharuan Islam

Rasjidi membedakan secara tegas antara modernisme ala Barat dan konsep *tajdid* (pembaharuan) dalam tradisi Islam. Menurutnya, pembaruan Islam yang sejati berarti kembali kepada kemurnian ajaran fundamental Islam dan menegaskannya dalam konteks kekinian, bukan meniru mentah-mentah pola modernisasi Barat (Azra, 1994). Ia mengkritik pandangan di kalangan Muslim yang seolah-olah menganggap Islam perlu “direformasi” agar sesuai zaman modern dengan mengikuti pola sekularisasi Barat. Bagi Rasjidi, anggapan seperti itu secara implisit meremehkan kapasitas internal Islam untuk beradaptasi. Padahal, sepanjang sejarah Islam telah terbukti memiliki *dinamika internal* dan mekanisme *tajdid* tanpa perlu mengorbankan prinsip tauhid. Rasjidi berpendapat bahwa keterpesonaan yang berlebihan pada kemajuan Barat dapat menimbulkan inferiority complex di kalangan Muslim, seakan-akan ukuran kemajuan harus sesuai standar Barat (Kersten, 2011). Ia menolak gagasan bahwa untuk maju, umat Islam harus mengekor nilai-nilai filosofi dan sosial Barat, seperti sekularisme dan liberalisme. Sebaliknya, umat Islam dapat menyerap aspek positif peradaban Barat seperti sains dan teknologi, namun tetap berpegang pada pandangan hidup Islam yang utuh (Samsudin & Lubis, 2019).

Dalam kritiknya terhadap kalangan Muslim modernis yang terlalu akomodatif, Rasjidi menilai ada bahaya mencairnya batas antara ajaran Islam dan ideologi sekular. Ia mengingatkan bahwa proyek *modernisasi Islam* yang tidak berakar pada prinsip wahyu hanya akan menghasilkan sinkretisme pemikiran yang membingungkan umat. Di sini Rasjidi kembali menekankan perlunya percaya diri terhadap keunggulan paradigma Islam. Baginya, Islam sudah “modern” dalam arti memiliki prinsip yang senantiasa relevan sepanjang masa; tugas Muslim adalah mengaktualisasikan prinsip itu, bukan menggantinya dengan konsep asing (Firdaus, 2019). Pandangan Rasjidi ini merupakan kritik terhadap kecenderungan sebagian intelektual Muslim waktu itu (termasuk Nurcholish Madjid) yang gencar mengusung ide pluralisme dan sekularisasi dalam kerangka pembaruan. Meski ia mengakui perlunya pembacaan ulang terhadap beberapa tradisi yang usang, Rasjidi tetap menggarisbawahi bahwa *ruh* pembaruan harus berasal dari inti ajaran Islam sendiri, bukan tekanan epistemologis Barat.

3.6 Kritik terhadap Metodologi Modern dalam Studi Islam dan Teologi Rasional

Sejalan dengan kritik-kritiknya di atas, Rasjidi menolak penerapan metodologi kritis-modern ala Barat dalam studi Islam apabila bertentangan dengan prinsip epistemologi Islam. Ia secara khusus menyoroti *pendekatan teologi rasional* yang dipopulerkan Harun Nasution di IAIN pada 1970-an. Nasution mengusulkan pengutamaan akal (rasionalisme Mu'tazilah) dan pendekatan historis dalam memahami teologi Islam. Menanggapi ini, Rasjidi menulis *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang “Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya”* (1977), di mana ia berargumen bahwa akal tidak boleh ditempatkan di atas wahyu (Rasjidi, 1977). Rasjidi mengkritik keras pandangan Nasution yang seolah memosisikan perkembangan teologi Islam semata-mata sebagai evolusi historis yang dapat dinilai dengan kacamata rasional-modern. Bagi Rasjidi, pendekatan demikian melupakan *otoritas wahyu* yang bersifat trans-historis. Ia menegaskan akal manusia bagaimanapun terbatas dan harus tunduk pada wahyu sebagai sumber kebenaran absolut. Dalam hal studi

hadis dan Al-Qur'an, Rasjidi juga keberatan dengan metode *kritik historis* ala Barat yang mulai diadopsi kalangan modernis. Ia memperingatkan bahwa menerapkan metode kritik teks Bible terhadap Al-Qur'an atau hadis dapat menimbulkan kesimpulan menyimpang yang merusak kemurnian ajaran (Fata & Noorhayati, 2016). Rasjidi menunjuk adanya asumsi-asumsi terselubung dalam metode Barat tersebut—misalnya keraguan terhadap hal-hal supranatural atau mukjizat yang tidak sesuai dengan *paradigma tauhid*.

Jika sarjana Muslim ikut-ikutan skeptis terhadap riwayat hadis otentik hanya karena standar akademik Barat, hasilnya bisa melemahkan otoritas syariat dan memecah belah umat (Choudhury, 2019). Karena itu, Rasjidi menyerukan pentingnya *filter epistemologis*: metodologi modern boleh digunakan sejauh tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam. Ia juga mendorong pengembangan metode studi Islam yang lebih sesuai dengan karakter wahyu. Kritik Rasjidi ini berdampak besar pada zamannya, karena menjadi penyeimbang dominasi narasi pembaruan. Meskipun tidak semua kalangan setuju dengannya, upayanya mempertahankan disiplin metodologi tradisional (seperti ulumul hadis klasik) dianggap berjasa menjaga kesinambungan otentisitas ajaran di lingkungan akademik Islam.

3.7 Kontribusi Pemikiran Rasjidi dalam Mempertahankan Identitas Islam Indonesia

Pemikiran Rasjidi tentang peradaban Barat, orientalisme, dan modernisme memberikan kontribusi signifikan dalam menjaga identitas dan integritas Islam Indonesia dari pengaruh sekularisme dan relativisme yang datang seiring arus globalisasi (Kersten, 2011). Sebagai Menteri Agama pertama dan diplomat berpendidikan tinggi di Timur Tengah serta Eropa, Rasjidi membawa perspektif unik yang memungkinkan kritiknya terhadap Barat bersifat tajam namun berimbang. Ia memahami kekuatan ilmu Barat, tetapi juga tahu kelemahannya bila diterapkan tanpa kritis dalam konteks Islam (Romli & Machmudi, 2023). Karya-karya monumentalnya pada 1970-an, seperti koreksi terhadap gagasan Nurcholish Madjid dan Harun Nasution, menjadi rujukan bagi generasi Muslim yang ingin memahami posisi Islam vis-à-vis peradaban Barat modern. Melalui tulisan-tulisan itu, Rasjidi menegaskan bahwa moralitas dan nilai religius harus diprioritaskan di atas nilai material.

Ia mengajak intelektual Muslim Indonesia percaya diri bahwa Islam memiliki kerangka berpikir yang utuh untuk menjawab tantangan zaman. Pesan ini memberikan inspirasi bagi gerakan-gerakan Islam konservatif dan tradisionalis di Indonesia dalam dekade berikutnya, yang menolak agenda liberalisasi pemikiran Islam (Syukur, 2024). Dengan kata lain, Rasjidi dapat dilihat sebagai salah satu mata rantai penting dalam genealogi intelektual Islam Indonesia: ia mewariskan semangat *ghîrah* mempertahankan ortodoksi di tengah gempuran modernitas. Warisan intelektualnya tetap relevan hingga kini, terutama dalam diskursus hubungan Islam dan Barat serta inisiatif *post-orientalisme* di Indonesia (Abbas, 2021). Pemikirannya memberi dasar konseptual bagi lahirnya sikap kritis yang terinformasi—bukan sekadar apologetik reaktif—terhadap dominasi wacana Barat. Hal ini membantu umat Islam Indonesia memasuki era globalisasi dengan tetap berpegang pada *worldview* Islam dan tidak larut dalam arus relativisme.

3.8 Landasan Teoritis: Oksidentalisme Global dan Konteks Kajian Barat

Secara teoretis, Oksidentalisme muncul sebagai respons kritis terhadap dominasi epistemologi dan budaya Barat dalam ilmu pengetahuan modern. Konsep ini menyoroti bagaimana dunia non-Barat membangun pengetahuan dan identitasnya dengan mengkritisi klaim universalitas peradaban Barat. Buruma & Margalit (2007) menjelaskan bahwa oksidentalisme berfungsi sebagai cermin balik terhadap proyek modernitas Barat: ia mempertanyakan standar-standar Barat yang dianggap universal, serta menampilkan pandangan dunia alternatif dari perspektif Timur. Dengan kata lain, oksidentalisme adalah upaya *decentering* pengetahuan—membongkar asumsi bahwa Barat selalu subjek pengetahuan dan Timur objek pasifnya. Dalam kasus dunia Islam, oksidentalisme lahir dari kesadaran bahwa umat pernah menjadi subjek peradaban gemilang, dan kini

perlu merebut kembali inisiatif wacana. Hanafi menekankan bahwa oksidentalisme bukan sekadar reaksi emosional, melainkan pembentukan pengetahuan mandiri di mana Timur secara aktif mengkritik dan merumuskan posisinya terhadap Barat (Al-Hamdi, 2019). Ini berarti oksidentalisme menyediakan landasan teori baru yang lebih berimbang untuk studi global: relasi Barat-Timur tidak lagi sepenuhnya hirarkis, melainkan terjadi dialog dua arah yang saling mengkritisi.

Dalam konteks pemikiran Islam, oksidentalisme sering dikaitkan dengan kritik terhadap aspek modernitas Barat seperti sekularisme, individualisme, dan materialisme. Abbas et al (2025) mencatat banyak intelektual Muslim memandang sekularisasi ala Barat sebagai ancaman terhadap identitas kolektif dan moralitas agama mereka. Oleh sebab itu, oksidentalisme menjadi semacam strategi intelektual untuk mempertahankan kemurnian tradisi dan nilai-nilai otentik Islam dalam menghadapi arus globalisasi. Ini terlihat di negara-negara pasca-kolonial yang lama terpapar penjajahan dan modernisasi Barat: kaum intelektualnya menggunakan oksidentalisme guna menegaskan kembali jati diri budaya dan religius mereka. Selain itu, oksidentalisme juga sejalan dengan teori *poskolonial*. Para pemikir poskolonial seperti Chatterjee (1993) menunjukkan bahwa adopsi nilai-nilai Barat secara tidak kritis di banyak negara non-Barat justru memiskinkan identitas lokal. Oksidentalisme muncul sebagai respon untuk membalik fenomena tersebut dengan menawarkan kerangka berpikir yang lebih sesuai dengan konteks budaya lokal, alih-alih terus mengukur diri dengan parameter Barat. Demikian pula, Hübner (2025) mengkritik tendensi menjadikan ideologi Barat sebagai standar dalam berbagai kajian (politik, filsafat, dll.). Melalui lensa poskolonial, oksidentalisme adalah alat untuk mengungkap ketimpangan relasi Timur-Barat dan menggali potensi pengetahuan dunia non-Barat dalam menyumbang perspektif alternatif yang lebih adil dalam wacana global.

Lebih jauh, oksidentalisme tidak hanya menasar aspek ideologis, tetapi juga struktur ekonomi-politik global. Mandaville (2008) mencatat bahwa banyak negara di luar Barat mulai menyadari adanya ketidaksetaraan dalam sistem ekonomi dunia yang didominasi Barat. Oksidentalisme dalam hal ini berkembang menjadi kritik terhadap ketidakadilan ekonomi global dan hegemoni politik yang dirasakan negara-negara berkembang. Dengan demikian, teori oksidentalisme melampaui kritik kultural semata; ia turut menawarkan visi restrukturisasi hubungan global yang lebih setara. Bagi negara-negara Muslim dan non-Barat, oksidentalisme menjadi wacana pemberdayaan: sebuah upaya intelektual untuk menegosiasikan ulang tempat mereka dalam struktur pengetahuan dan tatanan dunia, sehingga tidak selamanya berada di posisi subordinat.

3.9 Fase Awal: Respon terhadap Kolonialisme dan Orientalisme

Konstruksi historis oksidentalisme di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari latar kolonialisme Belanda yang membentuk struktur kekuasaan dan produksi pengetahuan tentang Islam pada masa penjajahan. Pada fase awal ini—akhir abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20—terjadi dialektika antara upaya kontrol pengetahuan oleh kolonial dan resistensi intelektual pribumi. Pemerintah kolonial melalui politik *etische politiek* (Politik Etis) sejak 1901 mulai memberi kesempatan pendidikan modern bagi elit pribumi, termasuk kalangan Muslim, dengan tujuan melahirkan pegawai terdidik yang loyal. Ironisnya, kebijakan yang dimaksudkan untuk melonggarkan kekuasaan kolonial ini justru membuka ruang bagi lahirnya generasi intelektual Muslim yang mampu mengkritisi Barat secara metodologis. Para pemuda Muslim yang mengenyam pendidikan Barat tak sepenuhnya menjadi alat kolonial; banyak di antara mereka yang justru mendapatkan perspektif baru untuk menilai kekurangan sistem kolonial dan epistemologi Barat itu sendiri (Jamiilah, 2023).

Tokoh-tokoh orientalis kolonial seperti K.F. Holle dan Snouck Hurgronje memainkan peran penting pada fase awal ini, meskipun dalam kapasitas mereka sebagai *arsitek* kebijakan kolonial. K.F. Holle, misalnya,

memandang pendidikan sebagai alat mengontrol kaum pribumi—ia mendukung pendidikan modern bagi kaum Muslim tapi dengan kurikulum yang diharapkan menjauhkan mereka dari fanatisme Islam (Burhanudin, 2012). Melalui kebijakan semacam ini, kolonial berupaya “menjinakkan” Islam agar selaras dengan kepentingan imperium. Sementara itu, Snouck Hurgronje, penasihat urusan pribumi untuk pemerintah Hindia Belanda (Rohmana, 2024), terkenal dengan strateginya memecah kehidupan beragama dan politik umat Islam. Ia menganjurkan untuk mengakomodasi ibadah privat Muslim tapi menindak tegas aktivisme politik Islam. Bahkan dalam konteks Perang Aceh, Snouck merekomendasikan tindakan represif terhadap para ulama karena dianggap motor perlawanan (Fahmi, 2021). Upaya orientalis seperti Snouck ini mencerminkan wajah kolonialisme epistemik: ilmu tentang Islam dikembangkan untuk melayani kepentingan penjajahan.

Respon intelektual Muslim terhadap orientalisme kolonial mulai tampak sejak awal abad ke-20. Muncul generasi sarjana Muslim yang memperoleh pendidikan Barat namun tetap memiliki kesadaran tradisi Islam kuat. Mereka mengalami negosiasi identitas yang kompleks: di satu sisi menguasai pengetahuan modern, di sisi lain melihat ketidakadilan dalam pandangan Barat terhadap Islam. Contohnya Hoesein Djajadiningrat, sarjana Indonesia pertama yang meraih gelar Doktor. di bidang studi Islam dari universitas Belanda. Ia harus menulis disertasinya dengan standar orientalis yang menuntut “objektivitas” versi Barat, tetapi di saat bersamaan ia adalah putra ulama yang paham sensitivitas umat (Ar Razy, 2025). Situasi seperti ini menciptakan kesadaran kritis: intelektual Muslim mulai mempertanyakan legitimasi wacana Barat tentang Islam, karena merasakan adanya bias dan prasangka terselubung. Inilah embrio oksidentalisme Indonesia.

Pada masa ini pula organisasi dan jaringan ulama tradisional maupun modernis bertumbuh, misalnya *Syarikat Islam*, *Muhammadiyah* (1912), *Persis* (1923), dan sebagainya. Mereka menjadi wadah artikulasi gagasan pembaruan Islam sekaligus kritik terhadap tata sosial kolonial. Terbentuknya jaringan ulama Melayu-Indonesia dengan Timur Tengah sejak akhir abad ke-19 kian memperkuat arus pemikiran tandingan. Umat Islam Indonesia tidak sekadar menerima modernitas Barat, tetapi mengadaptasi dan mengkritiknya berbekal *worldview* Islam (Ali, 2025). Dalam periode formatif 1900–1930 itu, proses *menjadi modern* bagi Muslim Indonesia melibatkan negosiasi yang rumit antara tradisi Islam dan modernitas kolonial. Hasilnya adalah awal dari konstruksi oksidentalisme: suatu kerangka pikir di mana Barat mulai dilihat secara kritis dari kacamata pengalaman kolonial dan religi pribumi. Mohammad Rasjidi sendiri merupakan produk generasi ini. Lahir 1915, ia mengalami sistem pendidikan kolonial, lalu belajar ke Mesir dan Prancis. Pengalaman hidupnya melintasi tiga dunia (Jawa tradisional, Timur Tengah, Eropa) memberinya kemampuan memahami tradisi Barat sekaligus mempertahankan kritik berdasarkan iman Islam (Azani & Harris, 2019). Dengan demikian, fase awal oksidentalisme Indonesia terbentuk melalui dialektika kolonial: di satu pihak dominasi pengetahuan Barat, di lain pihak perlawanan diskursif dari kaum terpelajar Muslim.

3.10 Generasi Pasca-Rasjidi dan Perkembangan Oksidentalisme di Indonesia

Generasi pasca-Rasjidi merujuk pada kalangan intelektual Muslim Indonesia yang muncul sejak akhir 1960-an hingga 1980-an, yang mengambil pendekatan berbeda dalam berinteraksi dengan peradaban Barat. Jika Rasjidi dan sejawat sezamannya cenderung *defensif* dan protektif terhadap akidah saat berhadapan dengan gagasan Barat, maka generasi baru ini relatif lebih *dialogis*. Menurut Federspiel (2006), cendekiawan Muslim Indonesia abad ke-20 mengalami transformasi sikap: generasi setelah Rasjidi tidak lagi selalu bersikap konfrontatif, melainkan mulai membuka ruang dialog dan kerja sama dengan pemikiran Barat, tanpa mengorbankan identitas Islam mereka.

Salah satu figur sentral generasi pasca-Rasjidi adalah Mukti Ali. Sebagai Menteri Agama di era 1970-an dan akademisi, Mukti Ali menggagas studi oksidentalisme sebagai disiplin ilmiah yang sistematis. Dalam sebuah

tulisannya tahun 1965, ia menyatakan, “*Oksidentalisme harus segera lahir di Indonesia,*” sebagai tanggapan atas dominasi orientalisme dalam studi Islam (Ulinuha, 2011). Berbeda dengan Rasjidi yang pendekatannya cenderung polemis, Mukti Ali menginginkan oksidentalisme berwujud kajian objektif tentang institusi, pemikiran, dan peradaban Barat dari kacamata Islam (Haidary, 2021). Ia mendorong sarjana Muslim mempelajari Barat dengan metode akademik yang sama seriusnya seperti orientalis mempelajari Timur. Hasilnya, di kampus-kampus IAIN muncul mata kuliah perbandingan agama dan studi tentang Barat yang lebih netral. Mukti Ali juga dikenal sebagai penggerak dialog antaragama; sikap *agree in disagreement*-nya menunjukkan keterbukaan untuk berbeda pendapat tanpa bermusuhan (Muhammad & Nurlaila, 2021). Upaya Mukti Ali menempatkan oksidentalisme dalam kerangka akademik ini menandai *pergeseran penting*: kritik terhadap Barat tidak lagi sekadar polemik ideologis, tetapi ditransformasikan menjadi studi ilmiah yang konstruktif. Pendekatan seperti inilah yang disebut Ulinuha (2011) sebagai oksidentalisme akademik-dialogis, berbeda dari oksidentalisme versi Hassan Hanafi yang lebih ideologis atau Rasjidi yang bersifat apologetik.

Tokoh penting lainnya adalah Nurcholish Madjid (Cak Nur). Nurcholish pada akhir 1960-an mengguncang wacana dengan gagasan sekularisasi (belakangan ia menyebutnya “desakralisasi”). Berbeda dengan Rasjidi yang melihat sekularisasi sebagai ancaman, Nurcholish mengartikannya sebagai upaya *menanggalkan kepalsuan-kepalsuan yang dianggap suci* agar umat Islam mampu beradaptasi dengan modernitas. Pandangan ini tentu kontroversial dan ditentang keras oleh Rasjidi maupun murid-murid pemikiran Rasjidi seperti Daud Rasyid. Namun, Nurcholish mewakili arus oksidentalisme generasi baru yang lebih berani mengadopsi konsep Barat untuk *reformasi internal* Islam (Ulinuha, 2016). Misalnya, dalam hal pluralisme agama: Cak Nur menekankan pentingnya sikap inklusif dan menghormati kemajemukan, suatu pandangan yang dipengaruhi pemikiran global namun ia landaskan pada prinsip Islam *rahmatan lil ‘alamin* (Dian et al., 2022). Ia juga mempromosikan pembaruan pendidikan Islam yang multikultural, mengintegrasikan nilai-nilai universal dengan konteks sosial Indonesia (Madakir et al., 2022). Tentu saja, pendekatan liberal Cak Nur ini menuai kritik dari kalangan konservatif. Rasjidi menuduh konsep-konsep Nurcholish terlalu terpengaruh sekularisme Barat dan dapat melemahkan semangat keislaman. Meski demikian, gagasan-gagasan Nurcholish Madjid terbukti berpengaruh luas dan hingga kini terus dikaji ulang, misalnya dalam kurikulum pendidikan Islam (Bakti, 2005). Bersama Mukti Ali, Nurcholish dapat dikatakan mengubah lanskap wacana Islam Indonesia menjadi lebih kosmopolitan.

Di sisi lain spektrum, Daud Rasyid muncul sebagai penerus semangat kritis Rasjidi terhadap kecenderungan liberal. Sebagai murid intelektual Rasjidi, Daud Rasyid (lahir 1957) vokal mengkritik orientalisme dan kaum Muslim yang dianggapnya “terpesona” oleh Barat. Dalam bukunya *Pembaruan Islam dan Orientalisme dalam Sorotan* (2002), Rasyid mengecam para pemikir Muslim yang terlalu mengadopsi paradigma Barat dalam memahami Islam. Ia menegaskan bahwa pembaruan Islam harus berakar pada Al-Qur’an dan Sunnah, bukan pada teori sosial Barat. Rasyid bahkan menyoroti karya sarjana Barat kontemporer seperti Robert Gleave tentang hukum Islam, dan mengkritik metode Gleave yang dianggapnya mengabaikan dimensi normatif-ilahiah karena hanya fokus sejarah dan sosiologi (Evalinda et al., 2025). Kritik-kritik Rasyid ini sejatinya adalah kelanjutan tradisi Rasjidi di era yang berbeda. Bedanya, konteks 1990-an dan 2000-an menghadirkan tantangan baru: pengaruh orientalisme sudah merasuk lebih dalam ke institusi pendidikan Islam melalui kurikulum dan literatur. Rasyid pun memperingatkan bahwa hal ini melahirkan paham pluralisme agama yang kebablasan dan bertentangan dengan prinsip *tauhid* (Mahmuluddin, 2024). Dengan demikian, Daud Rasyid dan kalangan sepemikiran dapat dianggap mewakili arus oksidentalisme yang *konservatif-apologetik* pada era pasca-Rasjidi.

Terdapat perbedaan mendasar antara pendekatan oksidentalisme generasi Mukti Ali/Nurcholish Madjid dan generasi Rasjidi/Daud Rasyid. Ulinuha (2011) menegaskan bahwa studi oksidentalisme Mukti Ali dan Cak Nur

bersifat akademis-objektif—mereka mempelajari Barat untuk mencari titik temu dan memperkaya khazanah Islam, sedangkan kritik Rasjidi dan Daud Rasyid cenderung apologetik-defensif—mereka mengkaji Barat untuk membentengi ortodoksi Islam. Ketegangan antara pendekatan *liberal-progresif* versus *konservatif-defensif* ini mencerminkan pergulatan internal tentang “Islam seperti apa” yang hendak dikembangkan di Indonesia (M. B. Abbas, 2021). Apakah Islam Indonesia akan terbuka berdialog dengan peradaban Barat, ataukah memilih jalan membentengi diri dari pengaruh Barat yang dianggap menyimpang. Hingga kini, perdebatan tersebut terus berlangsung. Kersten (2011) mencatat generasi intelektual Muslim Indonesia terkini cenderung lebih kosmopolitan dan percaya diri.

Mereka tidak segan berkolaborasi dengan sarjana Barat maupun Timur Tengah, berbeda dengan generasi Rasjidi yang fokus pada *self-defense* akidah. Namun demikian, kesadaran kritis terhadap bias orientalisme juga makin meluas, sehingga pengaruh orientalis murni di kampus-kampus Islam mulai berkurang (Su’Aidi et al., 2025). Pengajaran studi Islam di perguruan tinggi Islam negeri kini berusaha mengambil jalan tengah: menghargai metodologi ilmiah modern tapi tetap berlandaskan paradigma Qur’ani. Dalam arus utama institusi, pandangan liberal-transformatif ala Nurcholish mungkin lebih dominan, namun pemikiran konservatif Rasjidi tidak hilang begitu saja—ia tetap hidup di kalangan tertentu dan menjadi pengingat akan pentingnya fondasi akidah (Mahmuluddin, 2024). Secara keseluruhan, dinamika antara generasi Rasjidi dan pasca-Rasjidi menunjukkan konstruksi oksidentalisme Indonesia yang kompleks: bukan sekadar pilihan biner pro-Barat atau anti-Barat, melainkan spektrum pendekatan sesuai konteks zaman masing-masing.

3.11 Rasjidi dalam Garis Historis Oksidentalisme Indonesia: Dari Fase Protektif-Polemik ke Fase Akademik-Dialogis

Mohammad Rasjidi menempati posisi sentral dalam sejarah oksidentalisme Indonesia sebagai representasi fase awal yang bersifat “protektif-polemik”. Azra (1994) menjuluki Rasjidi sebagai “*guardian of the faith of the ummah*” (pembela keimanan umat), menggambarkan karakternya yang sangat menjaga kemurnian ajaran Islam dari pengaruh luar yang dianggap merusak. Sikap ini terbentuk oleh pengalaman intelektual Rasjidi yang unik: ia mendalami ilmu di Al-Azhar dan Sorbonne, menyaksikan langsung cara kerja orientalisme dan sekularisme Barat, namun alih-alih terbuai, hal itu justru memperkuat komitmennya membentengi Islam (Azani & A. Harris, 2019). Misalnya, polemik Rasjidi melawan Joseph Schacht di McGill University memberikan pelajaran berharga bahwa otoritas orientalis dapat dipertanyakan jika bias (Azra, 1994). Keberanian Rasjidi menghadapi figur orientalis ternama ini menunjukkan ia tidak gentar mempertahankan pandangan Islam meski harus berhadapan dengan arus dominan akademik Barat. Secara ideologis, latar belakang Rasjidi di gerakan Muhammadiyah dan al-Irsyad sebelum kemerdekaan juga membentuknya menjadi *reformis* yang tangguh. Bedanya, jika Ahmad Dahlan atau Harun Nasution membawa semangat reformasi yang akomodatif terhadap modernitas, Rasjidi mengambil jalur reformasi yang *defensif*: mereformasi pemahaman Islam ke bentuk paling murni agar tahan terhadap pengaruh asing.

Karakter protektif-polemik Rasjidi tampak jelas dalam responsnya terhadap isu-isu yang dianggap mengancam integritas Islam Indonesia. Contohnya, dalam merespons gerakan Kristenisasi pasca-1965, Rasjidi tampil sebagai kritikus kuat. Ia melihat penetrasi misi Kristen ke tengah masyarakat Muslim sebagai tantangan serius, sehingga menanggapi secara konfrontatif lewat tulisan dan ceramah. Periode 1967–1980-an mencatat peran Rasjidi sebagai salah satu “pasukan terdepan” dalam polemik Islam-Kristen, di mana ia mengombinasikan argumen intelektual dengan *semangat apologetik* untuk membela akidah umat (Romli & Machmudi, 2023). Dalam konteks ini, Rasjidi bukan hanya akademisi, tapi juga semacam aktivis ideologis yang terjun langsung melawan apa yang dipandang sebagai ancaman teologis. Satu hal yang menarik, Rasjidi justru menggunakan *perangkat intelektual Barat* yang ia kuasai untuk mengkritik Barat itu sendiri. Misalnya, ia fasih memakai filsafat dan metodologi ilmiah modern dalam tulisan-tulisannya, namun

tujuannya untuk menunjukkan kelemahan pandangan sekular-humanis Barat dan meneguhkan keunggulan perspektif Islam (Azani & A. Harris, 2019).

Strategi “menggunakan gudang senjata orientalis untuk melawan orientalisme” ini belakangan disebut sebagai oksidentalisme protektif. Artinya, Rasjidi tidak menolak ilmu Barat mentah-mentah, ia justru memanfaatkannya secara kritis sehingga posisinya lebih kuat dalam debat intelektual. Abbas (2021) mencatat salah satu puncak kritik Rasjidi adalah kepada Harun Nasution yang disebutnya “terlalu terpengaruh cara berpikir orientalis hingga merugikan Islam”. Bagi Rasjidi, bahaya terbesar datang bukan hanya dari orientalis Barat eksternal, tetapi juga bila paradigma orientalis sudah merasuk ke benak sarjana Muslim (internalisasi). Kekhawatiran mendalam inilah yang mendorong Rasjidi terus mengingatkan publik akademik agar waspada terhadap jebakan pemikiran Barat (Mahmuluddin, 2024). Meskipun suara Rasjidi kerap dianggap konservatif oleh sebagian kalangan, kehadirannya tidak bisa diabaikan karena ia merepresentasikan aspirasi dan *kegelisahan autentik* sebagian besar umat Islam terhadap pelestarian ortodoksi di tengah arus perubahan (Azra, 1994).

Memasuki era 1980-an dan selanjutnya, fase protektif-polemik ala Rasjidi mulai bergeser seiring munculnya generasi intelektual Muslim baru yang membawa corak akademik-dialogis dalam wacana oksidentalisme Indonesia. Ulinnuha (2011) menjelaskan bahwa sejak 1970-an berkembang studi oksidentalisme yang berbeda pendekatan: Mukti Ali dan Nurcholish Madjid, misalnya, membawa oksidentalisme ke ranah akademik yang lebih tenang, tidak sekonfrontatif Rasjidi. Mereka memperlakukan Barat sebagai partner dialog intelektual; bahkan Cak Nur berani mengadopsi beberapa konsep Barat untuk reinterpretasi Islam. Kersten (2011) mengidentifikasi setidaknya tiga generasi intelektual Muslim pasca-kemerdekaan, di mana generasi terbaru (1990-an ke atas) bercirikan sintesis unik: akrab dengan tradisi Islam sekaligus menguasai ilmu humaniora Barat, sehingga melahirkan *Islam kosmopolitan* yang lebih percaya diri. Berbeda dengan generasi Rasjidi yang relatif reaktif dan apologetik, generasi baru ini disebut sebagai eksponen “*civil Islam*”—Muslim yang aktif di ranah publik dengan pendekatan damai, dialogis, dan menghargai pluralitas, selaras dengan ideologi Pancasila (Kersten, 2011). Transformasi ini menunjukkan pergeseran epistemologis dari fase defensif ke fase produktif (Ali, 2025). Kalau di era Rasjidi, kritik terhadap Barat cenderung bersifat *counter-discourse* semata (melawan narasi), maka di era berikutnya kritik itu disertai upaya membangun *discourse* alternatif yang konstruktif. Misalnya, alih-alih hanya mengecam sekularisme Barat, generasi dialogis akan menawarkan konsep *Islamic worldview* yang kompatibel dengan realitas kontemporer.

Dalam perkembangannya, generasi intelektual Muslim baru tidak menolak mentah pendekatan Rasjidi, melainkan mengembangkan lebih lanjut dengan memberi dimensi akademis dan dialogis yang kontekstual di era globalisasi (Kersten, 2011). Mereka menyadari bahwa di dunia yang kian terhubung, sikap tertutup justru kontraproduktif. Maka warisan oksidentalisme Rasjidi berupa sikap kritis terhadap Barat tetap dijaga relevansinya, namun nadanya disesuaikan. Warisan oksidentalisme di Indonesia—baik versi protektif-polemik Rasjidi maupun versi akademik-dialogis Mukti Ali dan Cak Nur—keduanya tetap relevan dalam konteks dialog peradaban masa kini. Umat Islam Indonesia dituntut mampu memahami Barat secara kritis *namun tidak reaktif*, serta menjaga integritas worldview Islam sambil terbuka pada kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (Ulinuha, 2011). Dengan kata lain, keseimbangan baru tercipta: tidak apologetik seperti masa lalu, tetapi juga tidak larut dalam euforia liberal. Abbas (2021) menambahkan bahwa ketegangan antara kubu liberal (Nasution, Madjid) dan konservatif (Rasjidi, Rasyid) sebetulnya mencerminkan pertanyaan sentral “bagaimana menjadi Muslim modern tanpa kehilangan jati diri keislaman”. Pergulatan ini mengantarkan pemikiran Islam Indonesia menuju kematangan intelektual—di mana kritik terhadap Barat sekarang dilakukan secara lebih konstruktif dan berbasis riset akademik yang solid (Ali, 2025).

Sebagai penutup, dapat dikatakan bahwa dalam garis historis oksidentalisme Indonesia, Rasjidi mewakili fase protektif-polemik yang menekankan pertahanan ortodoksi. Fase ini penting sebagai fondasi awal kesadaran kritis. Generasi berikutnya tidak meninggalkannya, melainkan berdiri di atas fondasi itu untuk kemudian memperhalus pendekatan sesuai tuntutan zaman. Kini, oksidentalisme Indonesia bukanlah pilihan biner antara pro atau anti-Barat, melainkan spektrum sikap kritis yang kontekstual. Rasjidi memberikan warisan keberanian intelektual dan prinsip kuat dalam membela akidah, yang kemudian disempurnakan oleh penerusnya dengan pendekatan lebih akademis, dialogis, dan kosmopolitan. Warisan ganda ini justru menjadi kekayaan intelektual Islam Indonesia: memiliki *checks and balances* internal antara menjaga kemurnian dan keterbukaan. Dengan demikian, kontribusi Rasjidi tidaklah lampau atau usang; ia justru menjadi batu pijakan penting bagi umat Islam Indonesia dalam menegosiasikan posisi mereka di hadapan modernitas Barat, dari masa kolonial hingga era global saat ini.

4. CONCLUSION

Pemikiran Mohammad Rasjidi memberikan kontribusi signifikan dalam pembentukan wacana oksidentalisme di Indonesia sebagai respons terhadap hegemoni epistemologi dan budaya Barat. Rasjidi mengkritik sekularisasi dan relativisme moral Barat yang dianggap mengancam integritas ajaran Islam, dengan menegaskan bahwa pemisahan agama dari urusan duniawi bertentangan dengan worldview Islam yang holistik. Ia menolak penerimaan pasif terhadap konsep-konsep Barat dalam studi Islam, terutama dalam polemiknya dengan Harun Nasution mengenai teologi rasional, yang dianggapnya merusak fondasi epistemologis Islam.

Meskipun kritik Rasjidi terhadap Barat bersifat protektif dan apologetik, pemikirannya membuka landasan bagi generasi intelektual Muslim Indonesia yang lebih dialogis dan kritis terhadap Barat. Ia mengajak umat Islam untuk mempertahankan otoritas wahyu dalam memahami agama dan tidak terjebak dalam sekularisme yang sering dikaitkan dengan modernitas Barat. Kontribusinya tetap relevan hingga kini, terutama dalam gerakan-gerakan Islam yang lebih konservatif, yang masih melihat pemikiran Rasjidi sebagai pedoman dalam menjaga kemurnian ajaran Islam di tengah arus globalisasi.

Rasjidi tidak menolak ilmu pengetahuan Barat secara total, melainkan memanfaatkannya secara kritis untuk menggugat dominasi epistemologi Barat. Pendekatan oksidentalisme yang dikembangkannya menekankan pentingnya pemanfaatan ilmu Barat tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar Islam. Pemikiran ini membuka jalan bagi generasi penerus seperti Mukti Ali dan Nurcholish Madjid, yang mengembangkan oksidentalisme Indonesia dalam kerangka akademik-dialogis, membawa wacana ini lebih lanjut sebagai dialog intelektual yang konstruktif, serta memperkaya perspektif Islam dalam hubungan dengan Barat.

REFERENSI

- Abbas, I. B. M., Ibrahim, S. M. S., & Al-Mohammadi, S. M. S. A. (2025). Occidentalism: Between Concept and Application. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 15(1), 185–201. <https://doi.org/10.32350/jitc.151.11>
- Abbas, M. B. (2021). *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*. Stanford University Press. <https://doi.org/https://books.google.co.id/books?id=z5YqEAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=id#v=onepage&q&f=false>
- Alam Choudhury, M. (2019). *An Islamic Epistemological Critique of the Project of Islamization of Knowledge*.



- Al-Hamdi, R. (2019). HASSAN HANAFI'S EPISTEMOLOGY ON OCCIDENTALISM: Dismantling Western Superiority, Constructing Equal Civilization. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 14(1). <https://doi.org/10.21274/epis.2019.14.1.73-106>
- Ali, M. (2025). Indonesian Post-Orientalist Study of Islam. *STUDIA ISLAMIKA*, 32(1), 43. <https://doi.org/https://doi.org/10.36712/sdi.v32i1.45297>
- Aljunied, K. (2021). Bringing Rationality Back: Harun Nasution and the Burden of Muslim Thought in Twentieth-Century Southeast Asia. *Journal of Islamic and Muslim Studies*, 6(1), 29–55. <https://doi.org/10.2979/jims.6.1.02>
- Ar Razy, M. R. O. (2025). Between Empire and Revelation: Hoesein Djajadiningrat and the Politics of Islamic Knowledge in Dutch East Indies. *Analisis Sejarah: Mencari Jalan Sejarah*, 15(1), 60–69. <https://doi.org/10.25077/jas.v15i1.136>
- Atmaja, L., & Mustopa, R. R. B. C. (2020). Metaphysics in the Epistemology : A Critical Analysis of Islamic and Western Philosophical tradition. *Afkaruna*, 16(1). <https://doi.org/10.18196/aiijis.2020.0111.22-39>
- Azani, M. Z., & A. Harris, K. M. (2019). Islam dan Modernisme di Indonesia: Tinjauan atas Pemikiran Mohamad Rasjidi (1915-2001). *Tsaqafah*, 15(1), 165. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i1.2831>
- Azani, M. Z., & Harris, A. K. M. (2019). Islam dan Modernisme di Indonesia: Tinjauan atas Pemikiran Mohamad Rasjidi (1915-2001). *TSAQAFAH*, 15(1), 147–164. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i1.2831>
- Azra, A. (1994). Guarding The Faith of The Ummah: Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi. *INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIG STUDIES ISLAM AND PARTY POLITICS IN RURAL JAVA*, 1(2), 87–119. <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/sdi.v1i2.859>
- Azra, A. (1998). H.M. Rasjidi B.A.: Pembentukan Kementerian Agama di masa revolusi. In A. Azra & S. Umam (Eds.), *Menteri-Menteri Agama RI: biografi sosial-politik* (1st ed.). INIS-PPIM.
- Bakti, A. F. (2005). Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy. *Source: Asian Journal of Social Science*, 33(3), 486–505. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/156853105775013634>
- Boatcă, M. (2016). *Global Inequalities Beyond Occidentalism* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315584867>
- Bowen, G. A. (2009). Document Analysis as a Qualitative Research Method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Burhanudin, J. (2012). *Ulama dan Kekuasaan: Pergulatan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Mizan.
- Buruma, I., & Margalit, A. (2007). *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemy* (1st ed.). The Penguin Press.
- Chatterjee, P. (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvzgb88s>
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (4th ed.). Sage Publication.
- Dian, Masripah, I., Purwandani, D., Maliki, D. N. M., & Pane, F. A. (2022). Nurcholish Madjid's Perspective about Thought of Religious Pluralism. *Munaddhomah*, 3(2), 139–148. <https://doi.org/10.31538/munaddhomah.v3i2.242>
- Dianna, D. N. (2020). PENDIDIKAN MULTIKULTURAL DARI PERSPEKTIF H.M. RASJIDI. *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 1, 91–98. <https://doi.org/https://doi.org/10.23917/profetika.v21i1.11651>
- Evalinda, Rasyid, D., Rasyid, A. D., & Hayatuddin. (2025). DISSECTING ROBERT GLEAVE'S ORIENTALIST UNDERSTANDING. *MODERATION: Journal of Islamic Studies Review*, 5(2), 29–2. <https://doi.org/https://doi.org/10.63195/moderation.v5i2.139>
- Fahmi, C. (2021). The Snouck Hurgronje's Doctrine in Conquering the Holy Revolts of Acehnese Natives. *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, 10(2), 248–273. <https://doi.org/10.31291/hn.v10i2.628>



- Fata, A. K., & Noorhayati, S. M. (2016). SEKULARISME DAN TANTANGAN PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER. *MADANIA: Jurnal Kajian Keislaman*, 20(2), 215–228. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29300/madania.v20i2.180>
- Federspiel, H. M. (2006). Indonesian Muslim Intellectuals of the Twentieth Century. In *Southeast Asia Background Series* (8th ed.). ISEAS–Yusof Ishak Institute. <https://www.cambridge.org/core/product/FEC211BBF2163380BCF4746ACF86CFCD>
- Firdaus, Y. S. (2019). Understanding Terrorism, Peace, and Tolerance from the Institute for the Study of Islam and Civilizations (INSISTS) Activists in Indonesia. *Proceedings of the 2nd International Conference on Strategic and Global Studies (ICSGS 2018)*, 148–154. <https://doi.org/10.2991/icsgs-18.2019.20>
- Formichi, C. (2014). Violence, Sectarianism, and the Politics of Religion: Articulations of Anti-Shi'a Discourses in Indonesia. *Indonesia*, 98, 1. <https://doi.org/10.5728/indonesia.98.0001>
- Haidary, A. H. Al. (2021). Discourse on Occidentalism Studies in Indonesia from The Perspective of Mukti Ali. *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, 15(2), 273. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/islamica.2021.15.2.273-294>
- Hasan, S. M., & Uddin, M. F. (2020). Orientalist Studies on Methodology of Repetition in the Holy Quran: A Critical Study. *Journal of Ma'ālim Al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, 16(2), 1–15. <https://doi.org/https://doi.org/10.33102/jmq.s.v16i2.239>
- Hübner, J. A. (2025). The West and the Rest. In *The Palgrave Handbook of Global Social Problems* (pp. 1–43). Springer Nature Switzerland. https://doi.org/10.1007/978-3-030-68127-2_435-1
- Jamiilah, L. N. L. (2023). Historical Phase of the Development of Indonesia Islamic Education. *Social Impact Journal*, 2(2), 78–82. <https://doi.org/https://doi.org/10.61391/sij.v2i2.66>
- Kersten, C. (2011). Cosmopolitan Muslim Intellectuals and the Mediation of Cultural Islam in Indonesia. *Comparative Islamic Studies*, 7(1–2), 105–136. <https://doi.org/https://doi.org/10.1558/cis.v7i1-2.105>
- Leigh, J. (2021). Geoculture and unevenness: Occidentalism in the history of uneven and combined development. *Cambridge Review of International Affairs*, 34(2), 186–206. <https://doi.org/10.1080/09557571.2020.1820953>
- Madakir, M., Firdaus, S., Hidayat, A., & Hajam, H. (2022). Multicultural Islamic Education of Nurcholis Madjid Perspective: A Literature Review. *IJMMU: International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 9(5), 191–201. <https://doi.org/10.18415/ijmmu.v9i5.3731>
- Mahmuluddin, M. (2024). Religious Plurality and Pluralism in Indonesia: Western Influence on Liberal Muslim Intellectuals. *Journal of Islamic and Occidental Studies*, 2(2), 120–150. <https://doi.org/10.21111/jios.v2i2.46>
- Mandaville, P. (2008). *Global Political Islam* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203358511>
- Muhammad, M., & Nurlaila, N. (2021). ARUS TOP-DOWN DAN BOTTOM-UP PADA GERAKAN DIALOG ANTAR AGAMA DI INDONESIA. *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama*, 1(2), 159–171. <https://doi.org/10.22373/arj.v1i2.10659>
- Muzairi, M. (1993). ORIENTALISME DAN OKSIDENTALISME (SUA TU AGENDA MASALAH). *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 53, 27–33. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.1993.053.27-33>
- Nurdiani, A. (2019). TO UNDERSTAND THE IDEA OF OCCIDENTALISM: WESTERN STUDY THROUGH THE EASTERN PERSPECTIVE. *Jurnal Ilmiah Pesantren*, 5, 595–604. <https://doi.org/https://jurnal.assalaam.or.id/index.php/jip/article/view/17>
- Rasjidi, M. (1972). *Koreksi terhadap Drs. Nurcholis Madjid tentang sekularisasi*. Bulan Bintang.
- Rasjidi, M. (1974). *Empat Kuliah Agama Islam pada Perguruan Tinggi*. Bulan Bintang.
- Rasjidi, M. (1977). *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Bulan Bintang.



- Ricklefs, M. C. (2012). *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present* (1st ed.). NUS Press. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/j.ctv1qv3fh>
- Rohmana, J. A. (2024). Snouck: Het volkomen geleerdenleven van Christiaan Snouck Hurgronje, by Wim van den Doel & Snouck: Biografi Ilmuwan Christiaan Snouck Hurgronje, by Wim van den Doel. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 180(1), 101–104. <https://doi.org/10.1163/22134379-18001001>
- Romli, L., & Machmudi, Y. (2023, May 22). Mohammad Rasjidi in the Dynamics of Relations between Islam and Christianity in Indonesia 1967–1989. *ICEHHA 2022: International Conference on Education, Humanities, Health and Agriculture*. <https://doi.org/10.4108/eai.21-10-2022.2329636>
- Salhi, Z. S. (2012). The Maghreb and the Occident. In I. Netton (Ed.), *Orientalism Revisited Art, Land and Voyage* (1st ed., p. 25). Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203079416>
- Samsudin, S., & Lubis, N. H. (2019). SEJARAH MUNCULNYA PEMIKIRAN ISLAM LIBERAL DI INDONESIA 1970-2015. *Patanjala : Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya*, 11(3), 483. <https://doi.org/10.30959/patanjala.v11i3.522>
- Steenbrink, K. A. (1990). THE STUDY OF COMPARATIVE RELIGION BY INDONESIAN MUSLIMS A SURVEY. *Numen*, 37(2), 144–167. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/3269860>
- Su'Aidi, Hilmy, M., & Al Asyari, H. (2025). Orientalist Influence and Its Decline in Indonesian Islamic Studies: Tracing Intellectual and Institutional Transformations. *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan*, 25(1), 173–187. <https://doi.org/10.30631/alrisalah.v25i1.1936>
- Syukur, Y. (2024). Intellectual Ethnography of Indonesian Muslims. *Buletin Antropologi Indonesia*, 1(4), 14. <https://doi.org/10.47134/bai.v1i4.3325>
- Ulinuha, R. (2011). Occidentalism in Indonesia: A Study of Intellectual Ideas of Mukti Ali and Nurcholis Madjid and Contemporary Legacy. *ESESNSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 2(1), 79–96. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/esensia.v12i1.703>
- Walkaromah, I., Mubaraq, Z., Lutfi Mustofa, M., & Toriquuddin, M. (2024). THE DYNAMICS OF MODERN ISLAM IN INDONESIA: A STUDY OF PARADIGMS, FACTORS, AND IMPLICATIONS FOR SOCIO-INTELLECTUAL DISCOURSE. *Jurnal Studia Islamika*, 21(1). <https://doi.org/10.24239/jsi.v21i1.772>