

Dr. H. Muh. Arif, M.Ag.



METODOLOGI STUDI ISLAM

Suatu Kajian Integratif

METODOLOGI STUDI ISLAM

SUATU KAJIAN INTEGRATIF

UU No 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4

Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

Pembatasan Pelindungan Pasal 26

Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

- i. penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
- ii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
- iii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
- iv. penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).



METODOLOGI STUDI ISLAM

SUATU KAJIAN INTEGRATIF

Dr. H. Muh. Arif, M.Ag.



PENERBIT
INSAN CENDEKIA MANDIRI
Publisher of educational books

Metodologi Studi Islam (Suatu Kajian Integratif)

Dr. H. Muh. Arif, M.Ag.

Editor :

Dr. Hj. Munirah, M.Pd. dan Siti Jamalul Insani

Desain Cover :

Mutia Anika

Penyelaras Bahasa:

Hasmidar, S.Pd., M.Pd.

Sumber :

www.insancendekiamandiri.co.id

Tata Letak :

Eby Waskito Makalalag, S.Pd. dan Siti Jamalul Insani

Proofreader :

Tim ICM

Ukuran :

xii, 270 hal, Uk: 15,5x23 cm

ISBN :

978-623-6812-32-7

Cetakan Pertama :

Oktober 2020

Hak Cipta 2020, Pada Penulis

Isi diluar tanggung jawab percetakan

Copyright © 2020 by ICM Publisher

All Right Reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

PENERBIT INSAN CENDEKIA MANDIRI
(Grup Penerbitan CV INSAN CENDEKIA MANDIRI)

Jl. Kapalo Koto, No.8, Selayo, Kubung, Solok

Sumatra Barat – Indonesia 27361

HP/WA: 0813-7272-5118

Website: www.insancendekiamandiri.co.id

www.insancendekiamandiri.com

E-mail: penerbitbic@gmail.com

SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS ILMU TARBIYAH DAN KEGURUAN IAIN SULTAN AMAI GORONTALO

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين. اما بعد.

Saya selaku Dekan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sultan Amai Gorontalo sangat mengapresiasi diterbitkannya buku Metodologi Studi Islam: Suatu Kajian Integratif, sebagai buku ajar untuk melengkapi sarana perkuliahan Mata Kuliah Metodologi Studi Islam yang secara teknis diasuh oleh semua jurusan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sultan Amai Gorontalo. Penerbitan tersebut bukan saja sejalan dengan program pengembangan kurikulum IAIN Sultan Amai Gorontalo, tetapi menunjukkan pula bahwa Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sultan Amai Gorontalo, mampu memberikan sumbangsih nyata yang bermanfaat bagi peningkatan mutu dan kemajuan IAIN Sultan Amai Gorontalo dan pemerhati kependidikan pada umumnya. IAIN Sultan Amai Gorontalo khususnya Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan ternyata masih mempunyai vitalitas untuk menghasilkan sesuatu karya profesional yang bermanfaat bagi peningkatan mutu dan kemajuan IAIN Sultan Amai Gorontalo dan dunia pendidikan pada umumnya.

Buku ajar Metodologi Studi Islam ini, disusun berdasarkan silabus (GBPP). Selanjutnya seperti telah diketahui dan diyakini bahwa bahan ajar dalam keseluruhan kegiatan pembelajaran merupakan salah satu unsur pokok yang turut serta mempengaruhi keberhasilan dalam pembelajaran. Oleh karena itu saya sangat menganjurkan kepada para mahasiswa yang mengikuti perkuliahan Metodologi Studi Islam, agar membaca buku Metodologi Studi Islam ini. Dengan membaca secara intensif, serta mengikuti perkuliahan secara kontinu dalam bentuk pertemuan tatap muka, saya yakin para mahasiswa dapat menguasai secara tuntas konsep esensial tentang Metodologi Studi Islam yang diperlukan oleh tenaga profesional kependidikan. Oleh karena itu, buku Metodologi Studi Islam perlu menjadi salah satu referensi utama atau buku wajib bagi para mahasiswa yang mempersiapkan diri menjadi tenaga profesional kependidikan, baik keguruan maupun non keguruan.

Saya mengucapkan selamat kepada Dr. H. Muh. Arif, M.Ag. selaku dosen tetap pada Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sultan Amai Gorontalo selaku dosen pengampu mata kuliah Metodologi Studi Islam pada Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, yang telah melangkah maju dalam memenuhi salah satu tugas dan tuntutan dalam program pengembangan kurikulum IAIN Sultan Amai Gorontalo dalam menyediakan buku ajar yang bermutu dan relevan dengan kebijakan IAIN Sultan Amai Gorontalo sebagai Lembaga Pengembangan Tenaga Kependidikan (LPTK). Mudah-mudahan semangat berkarya secara profesional ini, terus dapat dipelihara dan dikembangkan sehingga mampu melahirkan karya-karya profesional yang lebih besar dalam bidang pendidikan di masa-masa mendatang serta dapat menjadi inspirasi bagi pihak lain di lingkungan IAIN Sultan Amai Gorontalo untuk berlomba-lomba berkarya profesional dalam bidang pendidikan.

Gorontalo, April 2014

**Dekan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
IAIN Sultan Amai Gorontalo**

**Dr. Lukman Arsyad, M.Pd.
NIP. 196203071992031005**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين. اما بعد.

Puja dan puji syukur ke hadirat Allah SWT., yang menganugrahi penulis kesempatan dan kekuatan untuk menyelesaikan buku sederhana ini. Shalawat dan salam tak lupa dihantarkan untuk Rasulullah SAW., yang telah meninggalkan contoh cemerlang bagaimana mencintai ilmu pengetahuan, serta bagaimana mengamalkannya.

Secara etimologis, kata metodologi diderivasi dari kata *method* yang berarti cara, dan *logy* atau *logos* berarti “teori” atau “ilmu”. Jadi kata metodologi mempunyai arti “suatu ilmu atau teori yang membicarakan cara”. Anthony Flew yang dikutip oleh Wardi Bachtiar, mengatakan bahwa metodologi adalah suatu kajian tentang cara; yang dalam kajian itu dibicarakan prosedur tujuan dari ilmu itu sendiri, dan jalan yang harus dilakukan yang dengan jalan itu, ilmu itu dapat disusun. Jadi metodologi adalah suatu proses dalam mencapai tujuan. Term studi Islam (*Islamic Studies*: bahasa Inggris; atau *dirāsah al-Islāmiyah*: bahasa Arab) dapat diartikan kajian Islam. Kalimat ini mengandung arti memahami, mempelajari, mengkaji, atau meneliti Islam sebagai objek kajian.

Buku ini merupakan edisi revisi, karena sebelumnya sudah diterbitkan oleh lembaga penerbit Sultan Amai Press, kemudian diupayakan untuk diterbitkan kembali yang sekian lama tidak dicetak yakni sejak 2014 hingga saat ini timbul kembali keinginan dan motivasi untuk menerbitkannya, mengingat kebutuhan dan tuntutan mahasiswa dan pemerhati studi Islam, dan buku ini juga menjadi referensi dalam mata kuliah Metodologi Studi Islam khususnya di IAIN Sultan Amai Gorontalo. Dalam penulisan buku ini, saya telah berupaya dengan sungguh-sungguh menunjukkan referensi yang dipergunakan dengan harapan agar pembaca yang berminat dapat melakukan penelusuran ulang ke sumber yang lebih otoritatif. Dengan

lapang dada penulis menerima saran dan koreksi dari para pembaca demi sempurnanya karya ini.

Selanjutnya ucapan tulus kepada isteri dan anak-anak saya yang menjadi motivator, serta penyegar pikiran, ketenangan, keceriaan dan kebahagiaan yang ditunjukkan kepada saya, sehingga penulisan buku ini terselesaikan.

Hattannajãh.

Gorontalo, Juni 2020

Muh. Arif

Daftar Isi

Sambutan	v
Prakata	vii
Daftar Isi	ix

Bab 1. Pengantar Studi Islam | 1

Pengertian Metodologi Studi Islam	3
Urgensi dan Tujuan Metodologi Studi Islam	4
Objek dan Ruang Lingkup Metodologi Studi Islam	5
Perkembangan Metodologi Studi Islam	5

Bab 2. Agama Sebagai Wilayah Penelitian | 9

Penelitian Agama dan Penelitian Keagamaan	14
Berbagai Pendekatan dalam Memahami Agama dan Penelitian Keagamaan	18

Bab 3. Fungsi dan Kedudukan Al-Qur'an dalam Studi Islam | 35

Fungsi dan Kedudukan Al-Qur'an	37
Ulumul Qur'an dan Tafsir	43
Metode dan Model-model Tafsir	58

Bab 4. Fungsi dan Kedudukan Hadis dalam Studi Islam | 67

Beberapa Istilah Seputar Hadis	69
Fungsi dan Tujuan Hadis	72
Sejarah dan Kodifikasi Hadis	78
Ulumul Hadis	81
Metode Kritik Hadis	85
Model Penelitian Hadis	87

Bab 5. Fungsi Ijtihad dalam Studi Islam | 91

Pengertian Ijtihad	93
Dasar-dasar Ijtihad	95

Fungsi Ijtihad	96
Syarat-syarat Mujtahid	97
Bentuk-bentuk Ijtihad	100
Lapangan Ijtihad (<i>Majāl Ijtihād</i>)	101
Hukum Ijtihad	101
Ijtihad Nabi Nabi Muhammad SAW.	102
Ijtihad Sumber Dinamika	104

Bab 6. Dimensi dan Aliran Pemikiran Islam | 109

Dimensi Islam: Islam, Iman, dan Ihsan	111
Aliran Pemikiran Islam	123

Bab 7. Periodisasi Sejarah Islam | 143

Islam pada Periode Klasik (650-1250 M.)	145
Islam pada Periode Pertengahan (1250-1800 M.)	147
Islam pada Periode Modern (1800 M. sampai sekarang)	150

Bab 8. Islam di Asia Tenggara | 151

Islam di Brunei Darussalam	154
Islam di Malaysia	156
Dinamika Masyarakat Islam di Singapura	158
Islam di Filipina	159
Islam di Muangthai	161
Islam di Burma (Myanmar)	161
Islam di Vietnam	163
Islam di Indonesia	166

Bab 9. Islam di Amerika | 171

Sejarah Masuknya Islam di Amerika	173
Perkembangan Islam di Amerika Serikat	176

Bab 10. Islamisasi Ilmu Pengetahuan | 181

Islam dan Ilmu Pengetahuan	184
Wacana Baru: Islamisasi Ilmu Pengetahuan	189

Bab 11. Hakikat Ilmu Pengetahuan dalam	
Perspektif Filsafat Ilmu	 205
Landasan Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi	207
Bab 12. Pendidikan Islam dan Pembinaan Etika	
Moral Generasi Muda	 213
Urgensi Pendidikan Islam	217
Pembinaan Etika Moral Generasi Muda	219
Bab 13. Pendekatan- Pendekatan dalam	
Pendidikan Islam: Pendekatan Pengalaman,	
Pembiasaan, Emosional, Fungsional, dan Rasional	 225
Pengertian Pendidikan Islam	228
Pendekatan Pengalaman, Pembiasaan, Emosional,	
Fungsional, dan Rasional	236
Bab 14. Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam	
Pandangan Islam	 243
Gender dalam Pandangan Islam	245
Daftar Pustaka	 257
Tentang Penulis	 267

BAB 1

PENGANTAR STUDI ISLAM

Pengertian Metodologi Studi Islam -
Urgensi dan Tujuan Metodologi Studi Islam -
Objek dan Ruang Lingkup Metodologi Studi Islam -
Perkembangan Metodologi Studi Islam -



BAB 1

PENGANTAR STUDI ISLAM

A. Pengertian Metodologi Studi Islam

Term atau istilah studi Islam (*Islamic studies*: bahasa Inggris; atau *dirāsah Islāmiyah*: bahasa Arab) dapat diartikan dengan kajian Islam. Kalimat ini mengandung arti: memahami, mempelajari, atau meneliti Islam sebagai objek kajian.

Secara etimologis, kata metodologi diderivasi dari kata *method* yang berarti “cara”, dan *logy* atau *logos* berarti teori atau ilmu. Jadi kata metodologi mempunyai arti “suatu ilmu atau teori yang membicarakan cara.”¹ Selain itu “metodologi” berasal dari bahasa Yunani, yakni *methodos* dan *logos*. *Methodos* berarti cara, kiat, dan seluk beluk yang berkaitan dengan upaya menyelesaikan sesuatu. Sementara *logos* berarti ilmu pengetahuan, cakrawala, dan wawasan.

Anthony Flew yang dikutip oleh Wardi Bachtiar, mengemukakan bahwa metodologi adalah suatu kajian tentang cara; yang dalam kajian dibicarakan prosedur-prosedur, tujuan dari ilmu itu sendiri, dan jalan yang harus dilakukan yang dengan jalan itu, ilmu itu dapat disusun. Jadi metodologi adalah suatu proses dalam mencapai tujuan.² Dengan demikian metodologi adalah pengetahuan tentang metode atau cara-cara yang berlaku dalam kajian atau penelitian. Bagaimana cara memperoleh pengetahuan yang benar? Untuk mendapatkan pengetahuan itu harus mengetahui metode yang tepat untuk memperolehnya.

Cara dan prosedur untuk memperoleh pengetahuan dapat ditentukan berdasarkan disiplin ilmu yang dikajinya. Oleh karena itu, dalam menentukan disiplin ilmu, harus menentukan metode yang relevan dengan disiplin itu. Masalah yang dihadapi dalam proses verifikasi ini adalah bagaimana prosedur kajian dan cara dalam pengumpulan dan analisis data agar kesimpulan yang ditarik memenuhi persyaratan berpikir induktif. Penetapan prosedur kajian

¹Abdul Rozak, *Cara Memahami Islam: Metodologi Studi Islam*, (Bandung: Gema Media Pusakatama, 2001), h. 27.

²Lihat Anthony Flew, *Ditionary of Philosophy*, (London: Pan Bodes, 1974), h. 214.

dan cara ini disebut metodologi kajian atau metodologi penelitian. Selain itu, metodologi adalah pengetahuan tentang metode-metode. Jadi, metodologi penelitian adalah pengetahuan tentang berbagai metode yang dipergunakan dalam penelitian.³

Sehubungan dengan term studi Islam yang dihubungkan dengan kata sebelumnya, metodologi, maka kata ini diartikan sebagai suatu kajian atas seperangkat konsep-konsep tentang paradigma, pendekatan dan metode yang dipergunakan untuk mengkaji dan meneliti Islam sebagai objek studi. Kata metodologi (baca: ilmu tentang metode-metode) mengandung arti bahwa paradigma, pendekatan dan metode yang dikaji bukanlah satu tetapi banyak, dimana antara satu konsep dengan yang lain dibahas dan, bahkan jika perlu, dibandingkan dan dinilai lebih dan kurangnyanya.

B. Urgensi dan Tujuan Metodologi Studi Islam

Agama merupakan *universal cultural*. Salah satu prinsip teori fungsional menyatakan bahwa segala sesuatu yang tidak berfungsi akan lenyap dengan sendirinya. Karena sejak dulu hingga sekarang, agama dengan tangguh menyatakan eksistensinya, berarti ia mempunyai dan memerankan sejumlah peran dan fungsi di masyarakat.⁴ Oleh karena itu, secara umum studi Islam menjadi penting karena agama, termasuk Islam, memerankan sejumlah peran dan fungsi di masyarakat.⁵

Pada masa sekarang, ketika umat Islam sedang menghadapi tantangan dari kehidupan dunia dan budaya modern, studi keislaman menjadi sangat urgen. Studi Islam dituntut untuk membuka diri terhadap masuknya dan digunakannya pendekatan-pendekatan yang bersifat subjektif doktriner. Dengan demikian, studi Islam akan

³Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), h. 328.

⁴Djamari, *Agama dalam Perspektif Sosiologi*, (Bandung: Alfabeta, 1993), h. 79.

⁵Atang Abdul Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), h. 7.

berkembang dan mampu beradaptasi dengan dunia modern serta mampu menjawab tantangan kehidupan dunia dan budaya modern.⁶

Studi Islam merupakan sebuah usaha untuk mempelajari Islam secara mendalam dan segala seluk beluk yang berhubungan dengan agama Islam. Studi Islam ini mempunyai tujuan yang jelas, sekaligus menunjukkan arah studi Islam tersebut. Dengan arah dan tujuan yang jelas itu, dengan sendirinya, studi Islam merupakan usaha sadar dan tersusun secara sistematis.⁷

C. Objek dan Ruang Lingkup Metodologi Studi Islam

Agama sebagai objek studi minimal dapat dilihat dari tiga sisi. *Pertama* sebagai doktrin dari Tuhan yang kebenarannya bagi para pemeluknya sudah final dalam arti absolut, dan diterima apa adanya. *Kedua*, sebagai gejala budaya, yang berarti seluruh apa yang menjadi kreasi manusia dalam kaitannya dengan agama, termasuk pemahaman orang terhadap doktrin agamanya. Ketiga, sebagai interaksi sosial, yaitu realitas umat Islam. Bila Islam dilihat dari tiga sisi seperti ini, maka ruang lingkup studi Islam dapat dibatasi pada tiga sisi tersebut. Oleh karena sisi doktrin merupakan suatu keyakinan atas kebenaran teks wahyu, maka hal ini tidak memerlukan penelitian di dalamnya. Karena kebenarannya telah diterima sedemikian rupa oleh para pemeluknya. Sementara penelitian atau pengkajian agama hanya akan memfokuskan pada sisi yang kedua dan yang ketiga, yaitu agama sebagai gejala budaya dan agama sebagai realitas sosial. Kalaupun sisi doktrin agama diteliti, maka maksudnya dan batasannya adalah pemahaman manusia terhadap doktrin-doktrin tersebut.

D. Perkembangan Metodologi Studi Islam

Keberadaan studi Islam di dunia Islam termasuk di Indonesia dewasa ini merupakan kesinambungan dari studi Islam di masa-masa sebelumnya (masa klasik dan pertengahan). Selain itu, ia merupakan hasil interaksi antara studi Islam di suatu kawasan dengan kawasan yang lain. Pendekatan-pendekatan studi Islam kontemporer di

⁶Muhaimin, dkk., *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, (Surabaya: Abditama, 1994), h. 11.

⁷*Ibid.*, h. 18-19.

Indonesia juga bagian dari perkembangan, kesinambungan dan hasil interaksi dari berbagai pendekatan lain di masa sebelumnya, dan dari kawasan lain seperti Timur Tengah, Barat dan mungkin yang lain.

Karena itu untuk mengetahui perkembangan studi Islam akan dibahas dari dua sisi. Pertama, sisi perkembangan pusat-pusat studi Islam di masa klasik hingga sekarang di tiga kawasan: Timur Tengah, Barat dan Indonesia. Kedua sisi perkembangan pendekatan-pendekatan studi Islam di masa klasik hingga sekarang di tiga kawasan: Timur Tengah, Barat dan Indonesia.

Terdapat perkembangan yang menarik dalam kajian keislaman di universitas-universitas di Amerika. Tidak diragukan lagi bahwa perubahan kecenderungan kajian keislaman telah mendorong berbagai upaya untuk merumuskan kembali metodologi yang lebih efektif dalam mengkaji dan menyajikan fenomena keagamaan Islam. Hal yang menarik adalah bahwa dalam proses pencarian ini, partisipasi ilmuwan muslim, baik yang telah menjadi warga maupun yang khusus diundang dari negeri-negeri muslim diturutsertakan. Hampir setiap universitas yang mempunyai program studi keislaman biasanya mempunyai beberapa ahli muslim, baik sebagai tenaga tetap atau sebagai dosen tamu. Hampir semua konferensi dan seminar yang relevan dengan Islam dan negeri-negeri muslim tidak akan lengkap tanpa kehadiran tokoh ilmuwan muslim. Sebagai contoh tahun-tahun sebelumnya M. Atho Muzhar telah diundang oleh Stanford University untuk menghadiri simposium dan memberikan kuliah serta memberikan sudut pandang hukum Islam dalam forum “*Law and Society*” dan UCLA juga telah mengundangnya untuk menyampaikan makalah tentang perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Tarmizi Tahir (mantan Menteri Kementerian Agama) ketika berkunjung ke UCLA telah diminta oleh ketua jurusan *Islamic Studies* untuk memberikan ceramah singkat tentang Islam dan peranan Departemen Agama di Indonesia di hadapan guru besar, meskipun acara itu tidak direncanakan semula berhubung padatnya acara beliau hingga harus dilakukan sambil minum kopi setelah makan siang. Demikian pula Nurcholis Madjid harus mengorbankan kesibukannya

di tanah air untuk memberi kuliah di McGill University beberapa semester.⁸

Perkembangan selanjutnya dari dialog saling mengisi ini adalah timbulnya pendekatan interdisipliner, kemudian multidisipliner, baik dilakukan oleh peneliti individual maupun sebagai bagian dari upaya kolektif peneliti dengan latar belakang disiplin dan metodologi beragam. Contoh dari produk penelitian jenis terakhir ini adalah proyek penelitian yang dilakukan oleh Fazlur Rahman, ahli terkemuka Sejarah Pemikiran Islam dan Leonard Binder, seorang ilmuwan politik yang terkenal, tentang perkembangan pendidikan dan intelektualisme di negeri-negeri Muslim Menurut Nur A. Fadil Lubis, hampir di setiap pusat kajian keislaman di Universitas Amerika, contohnya merupakan program interdepartemental yang komite guru besarnya terdiri dari para ahli terkemuka berbagai jurusan yang fokus kajian dan keahliannya mengenai Islam dan masyarakatnya. *Islamic Studies IDP (Interdepartemental Program)* di UCLA menghimpun lebih dua puluh guru besar tetap yang berasal dari fakultas sejarah, sosiologi, studi Timur Dekat, antropologi, hukum, pendidikan dan linguistik, bahkan ada yang dari fakultas kesehatan masyarakat (*Public Health*) dan studi perfilman.⁹

Hal ini dapat dipahami bahwa perubahan sikap dan pemahaman para pengkaji Islam dalam konteks metodologi dan pendekatan metodologi lebih bersifat dialektis melalui pergumulan keilmuan yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Tentunya juga berdasarkan perkembangan penafsiran umat Islam terhadap sumber-sumber ajaran Islam sendiri, karena hal itu dikehendaki oleh sumber ajaran Islam yang senantiasa relevan dalam ruang dan waktu (*al-Islām shālih li-kulli zamān wa makān*).

⁸Lihat Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 69-70.

⁹*Ibid.*, h. 72.



BAB 2

AGAMA SEBAGAI WILAYAH PENELITIAN

Penelitian Agama dan Penelitian Keagamaan -
Berbagai Pendekatan dalam Memahami Agama -
dan Penelitian Keagamaan



BAB 2

AGAMA SEBAGAI WILAYAH PENELITIAN

Penelitian (*research*) adalah upaya sistematis dan objektif untuk mempelajari suatu masalah dan menemukan prinsip-prinsip umum. Selain itu, penelitian juga berarti upaya pengumpulan informasi yang bertujuan untuk menambah pengetahuan. Pengetahuan manusia tumbuh dan berkembang berdasarkan kajian-kajian sehingga terdapat penemuan-penemuan, sehingga ia siap merevisi pengetahuan-pengetahuan masa lalu melalui penemuan baru.¹⁰

Penelitian dipandang sebagai kegiatan ilmiah karena menggunakan metode keilmuan, yakni gabungan antara pendekatan rasional dan pendekatan empiris. Pendekatan rasional memberikan kerangka pemikiran yang koheren dan logis. Sedangkan pendekatan empiris merupakan kerangka pengujian dalam memastikan kebenaran. Metode ilmiah adalah usaha untuk mencari jawaban tentang fakta-fakta dengan menggunakan kesangsian sistematis. Metode ilmiah dalam penelitian telah dijelaskan oleh Moh. Nazir.

Kriteria metode ilmiah, sebagaimana dijelaskan Moh. Nazir adalah sebagai berikut:

1. Berdasarkan fakta.
2. Bebas dari prasangka.
3. Menggunakan prinsip-prinsip analisis.
4. Menggunakan hipotesis.
5. Menggunakan ukuran objektif.
6. Menggunakan teknik kuantitatif.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh dalam metode ilmiah adalah sebagai berikut.

1. Memilih dan mendefinisikan masalah;
2. Survai terhadap data yang tersedia;
3. Memformulasikan hipotesis;
4. Membangun kerangka analisis serta alat-alat dalam menguji hipotesis;

¹⁰Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Remaja Rosdakarya, 2003), h. 55.

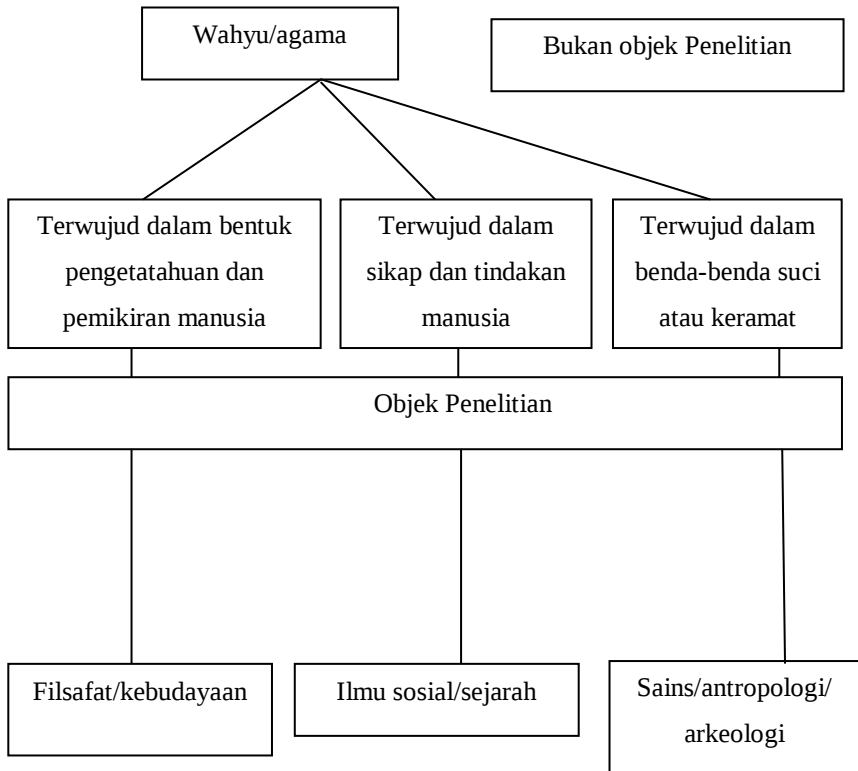
5. Mengumpulkan data primer;
6. Mengolah, menganalisis, dan membuat interpretasi;
7. Membuat generalisasi atau kesimpulan;
8. Membuat laporan.

Agama sebagai objek penelitian sudah lama diperdebatkan. Harun Nasution menunjukkan pendapat yang menyatakan bahwa agama, karena merupakan wahyu, tidak dapat menjadi sasaran penelitian ilmu sosial, dan walaupun dapat dilakukan, harus menggunakan metode khusus yang berbeda dengan metode ilmu sosial. Dalam menjawab persoalan itu, Harun Nasution membangun sebuah pernyataan berikut: Betulkah ajaran agama hanya merupakan wahyu dari Tuhan? Hal yang sama juga dijelaskan oleh Ahmad Syafi'i Mufid. (Affandi Mochtar (ed.), 1996:34) menjelaskan bahwa agama sebagai objek penelitian pernah menjadi bahan perdebatan, karena agama merupakan sesuatu yang *transenden*. Agamawan cenderung berkeyakinan bahwa agama memiliki kebenaran mutlak sehingga tidak perlu diteliti. Sebagaimana telah disinggung di atas, agama mengandung dua kelompok ajaran. Pertama, ajaran dasar yang diwahyukan Tuhan melalui para Rasul-Nya kepada masyarakat manusia. Ajaran dasar yang demikian terdapat dalam kitab-kitab suci. Ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab-kitab suci itu memerlukan penjelasan tentang arti dan cara pelaksanaannya. Penjelasan-penjelasan para pemuka atau pakar agama membentuk ajaran agama kelompok kedua.

Para ilmuwan berpendapat bahwa agama juga merupakan objek kajian atau penelitian, karena agama merupakan bagian dari kehidupan sosial kultural. Jadi, penelitian agama bukanlah meneliti hakikat agama dalam arti wahyu, meneliti manusia yang menghayati, meyakini dan memperoleh pengaruh dari agama. Dengan kata lain penelitian agama bukanlah meneliti kebenaran teologi atau filosofi tetapi bagaimana agama itu ada dalam kebudayaan dan sistem sosial berdasarkan fakta atau realitas sosio kultural. Jadi kata Ahmad Syafi'i Mufid, kita tidak mempertentangkan antara penelitian agama dengan penelitian sosial terhadap agama. Dengan demikian kedudukan penelitian agama adalah sejajar dengan penelitian-penelitian lain; yang membedakan hanyalah objek kajian yang ditelitinya.

Untuk lebih jelas mengenai pemahaman tentang penelitian agama, dapat dilihat melalui diagram berikut:

PETA PENELITIAN KEAGAMAAN¹¹



Agama yang diturunkan dan terwujud dalam bentuk pengetahuan dan pikiran manusia merupakan bagian dari budaya. Oleh karena itu, ia termasuk objek penelitian filsafat, ahli kalam, ahli hukum (fikih), dan para sufi. Itu semua termasuk wilayah budaya dan filsafat. Agama yang diturunkan dan terwujud dalam bentuk tindakan dan sikap manusia merupakan produk interaksi sosial. Oleh karena itu, ia merupakan bagian dari ilmu sosial dan ilmu sejarah. Hubungan kiai-santri dalam lingkungan lembaga pesantren, interaksi antara

¹¹*Ibid.*, h. 56.

ulama dan umara dalam kehidupan politik, interaksi antara kiai dan masyarakat sekitarnya merupakan wilayah kajian dari ilmu-ilmu ini. Agama yang diturunkan dan terwujud dalam bentuk benda-benda suci atau keramat, seperti bangunan masjid yang bernilai historis tinggi, bangunan candi Borobudur, dan Bedug Sunan yang dipamerkan dalam Festival Istiqlal, misalnya, merupakan wilayah kajian antropologi dan arkeologi.

Dengan demikian, agama dalam pengertian yang kedua, menurut Harun Nasution, dapat dijadikan sebagai objek penelitian tanpa harus menggunakan metode khusus yang berbeda dengan metode yang lain.

A. Penelitian Agama dan Penelitian Keagamaan

Penelitian agama dapat menimbulkan beberapa pengertian. *Pertama*, penelitian agama berarti mencari agama atau mencari kembali kebenaran suatu agama atau dalam rangka menemukan agama yang dianggap paling benar. Dalam pengertian ini, penelitian agama berarti mencari kebenaran substansi agama sebagaimana dilakukan para nabi, pendiri atau pembaharu suatu agama.¹² *Kedua*, penelitian agama berarti metode untuk mencari kebenaran agama atau usaha untuk menemukan dan memahami kebenaran agama sebagai realitas empiris dan bagaimana penyikapan terhadap realitas tersebut. Di sini agama sebagai *subject matter* atau sasaran penelitian. Secara metodologis, agama dijadikan sebagai fenomena yang riil, betapapun mungkin terasa agama itu abstrak: metode studi Al-Qur'an (*dirāsah al-Qur'ān*), metode studi hadis (*dirāsah al-hadis*), metode studi fikih (ushul fiqh), filsafat agama, sejarah agama, perbandingan agama, dan sebagainya. Dengan kata lain, metodologi penelitian agama dalam pengertian kedua ini adalah metode studi agama sebagai doktrin yang melahirkan ilmu-ilmu keagamaan (*religion wissenscraft*). *Ketiga*, penelitian agama berarti meneliti fenomena sosial yang ditimbulkan oleh agama dan penyikapan masyarakat terhadap agama. Sebagai usaha akademisi, penelitian agama mensyaratkan objek, metode, dan sistematika yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Karena itu konsep penelitian agama tidak bermaksud untuk menemukan

¹²Imam Suprayogo, dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), h. 15.

agama baru, agama yang “benar” atau kebenaran suatu agama, karena semua itu bukan tugas metodologi penelitian agama, melainkan filsafat agama. Dengan demikian, pengertian pertama yang objeknya tidak bersifat empiris, dari penelitian agama tidak termasuk dalam pembahasan ini.

M. Atho Mudzhar, menginformasikan bahwa sampai sekarang istilah penelitian agama dengan penelitian keagamaan belum diberi batas yang tegas.¹³ Penggunaan istilah yang pertama (penelitian agama) sering juga dimaksudkan mencakup pengertian istilah yang kedua (penelitian keagamaan), dan begitu sebaliknya. Salah satu contoh yang diungkap oleh M. Atho Mudzhar adalah pernyataan A. Mukti Ali yang, ketika membuka Program Latihan Penelitian Agama (PLPA), menggunakan kedua istilah tersebut dengan arti yang sama. Selanjutnya Atho Mudzhar mengutip pendapat Middleton, guru besar antropologi di New York University. Middleton berpendapat bahwa penelitian agama (*research on religion*) berbeda dengan penelitian keagamaan (*religious research*). Penelitian agama lebih mengutamakan pada materi agama, sehingga sasarannya terletak pada tiga elemen pokok, yaitu **ritus**, **mitos**, dan **magik**. Sedangkan penelitian keagamaan lebih mengutamakan pada agama sebagai sistem atau sistem keagamaan (*religious system*).¹⁴

Selanjutnya M. Atho Mudzhar, mengatakan bahwa perbedaan antara penelitian agama dengan penelitian keagamaan perlu disadari karena perbedaan tersebut membedakan jenis metode penelitian yang diperlukan.¹⁵ Untuk penelitian agama yang sasarannya adalah agama sebagai doktrin, pintu bagi pengembangan suatu metodologi penelitian tersendiri sudah terbuka, bahkan sudah ada yang pernah merintisnya. Adanya ilmu *usul al-fiqh* sebagai metode untuk *istinbat* hukum dalam agama Islam dan ilmu *mustalah al-hadis* sebagai metode untuk menilai akurasi sabda Nabi Muhammad SAW. merupakan bukti bahwa keinginan untuk mengembangkan metodologi

¹³M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 34.

¹⁴*Ibid.*, h. 35.

¹⁵*Ibid.*, h. 36.

penelitian tersendiri bagi bidang pengetahuan agama ini pernah muncul.

Persoalan berikutnya adalah, apakah kita hendak menyempurnakannya atau meniadakannya sama sekali dan menggantinya dengan yang baru, atau tidak menggantinya sama sekali dan membiarkannya tidak ada. Untuk penelitian keagamaan yang sasarannya agama sebagai gejala sosial, kita tidak perlu membuat metodologi penelitian tersendiri. Ia cukup meminjam metodologi penelitian sosial yang telah ada. Memang kemungkinan lahirnya suatu ilmu jangan dibuat secara artifisial karena semangat yang berlebihan. Mungkin akan lebih bijaksana, kata M. Atho Mudzhar, apabila metodologi penelitian yang diharapkan itu tumbuh dari proses seleksi kristalisasi dari berbagai pengalaman dalam menggunakan berbagai metode penelitian sosial.¹⁶

Dengan demikian, apabila mengikuti perbedaan antara penelitian agama dengan penelitian keagamaan yang dikemukakan oleh Middleton, kita akan menggunakan metode yang berbeda apabila masalah yang diteliti termasuk wilayah yang pertama atau wilayah yang kedua. Dalam pandangan Middleton, penelitian agama Islam adalah penelitian yang objeknya adalah substansi agama Islam: kalam, fikih, akhlak, dan tasawuf. Sedangkan penelitian keagamaan Islam dalam pandangan Middleton adalah penelitian yang objeknya adalah agama sebagai produk interaksi sosial. Tepatnya, baik penelitian agama maupun penelitian keagamaan merupakan kajian yang menjadikan agama sebagai objek penelitian. Olehnya itu, penjelasan Middleton merupakan kelanjutan dari pembedaan agama yang telah ada sebelumnya, yang dalam tulisan ini telah diungkap oleh Harun Nasution dan Ahmad Syafi'i Mufid.

Gagasan Ahmad Syafi'i Mufid, merupakan salah satu alternatif yang tidak lepas dari kekurangan. Salah satu kekurangannya adalah Ahmad Syafi'i Mufid, cenderung meniadakan ilmu ushul fiqh, filsafat hukum Islam, dan ilmu *mustalah al-hadīs* sebagai ilmu dalam bidang metode. Ilmu *usūl al-fiqh* dan filsafat hukum Islam sebagai metode mempelajari dan mengembangkan fikih; sedangkan *ilmu mustalah al-hadis* berfungsi untuk meneliti akurasi periwayatan hadis.

¹⁶*Ibid.*, h. 4.

Salah satu jalan keluar dari persoalan tersebut adalah dengan mempelajari gagasan yang ditawarkan oleh Juhaya S. Praja, guru besar filsafat hukum Islam IAIN Sunan Gunung Djati. Ia mengajukan gagasan yang sejalan dengan gagasan Middleton, yaitu penelitian agama dan penelitian hidup keagamaan. Dalam pandangan Juhaya S. Praja (1997:31-32), penelitian agama adalah penelitian tentang asal usul agama, dan pemikiran serta pemahaman penganut ajaran agama tersebut terhadap ajaran yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian Juhaya, mengemukakan bahwa terdapat dua bidang penelitian agama, yaitu:

1. Penelitian tentang sumber ajaran agama yang telah melahirkan disiplin ilmu tafsir dan ilmu hadis.
2. Pemikiran dan pemahaman terhadap ajaran yang terkandung dalam sumber ajaran agama itu, yakni ushul fikh yang merupakan metodologi ilmu agama. Penelitian dalam bidang ini telah melahirkan filsafat Islam, ilmu kalam, tasauf, dan fikih.
3. Ajaran agama yang membentuk pranata sosial, corak perilaku dan budaya masyarakat beragama (Juhaya S. Praja, 1997: 32).

Berkenaan dengan metode penelitian yang diperlukan. Ahmad Syafi'i Mufid, menjelaskan sebagai berikut. Apabila penelitian agama berkenaan dengan pemikiran atau gagasan, maka metode-metode ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, dan psikologi merupakan metode yang paling tepat digunakan. Sedangkan penelitian yang berkenaan dengan benda-benda keagamaan, metode arkeologi atau metode-metode ilmu natural yang relevan, tepat digunakan. (Ahmad Syafi'i Mufid dalam Affandi Mochtar (ed.), 1996: 35).

Berdasarkan saran tersebut, maka metode penelitian yang digunakan dalam satu kegiatan penelitian tidak mesti membangun metode baru, tetapi cukup meminjam, melanjutkan atau mengembangkan metodologi yang sudah dibangun oleh para ahli sebelumnya. Salah satu contoh dari teori yang digunakan dalam penelitian keagamaan yang akan diungkapkan di sini adalah penelitian Hj. Ummu Salamah, dalam menyelesaikan program doktornya di Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran Bandung (1998). Judul disertasi Hj. Ummu Salamah adalah "Tradisi Tarikat dan Dampak Konsistensi Aktualisasinya terhadap Perilaku Sosial Penganut Tarikat (Studi Kasus Tarikat Tijaniah di Kabupaten Garut, Jawa Barat: dalam

perspektif perubahan sosial)”. Teori-teori yang digunakan dalam penelitiannya adalah sebagai berikut.

1. Teori perubahan sosial.
2. Teori struktural-fungsional.
3. Teori antropologi dan sosiologi agama.
4. Teori budaya dan tafsir budaya simbolik.
5. Teori pertukaran sosial.
6. Teori sikap.

Dengan demikian, penelitian di atas meminjam teori-teori yang dibangun dalam ilmu-ilmu sosial. Ia disebut penelitian keagamaan (*religious research*) dalam pandangan Middleton atau penelitian hidup agama dalam pandangan Juhaya S. Praja, karena objeknya adalah perilaku Tarikat Tijaniah.

B. Berbagai Pendekatan dalam Memahami Agama dan Penelitian Keagamaan

Adapun model penelitian yang ditampilkan di sini disesuaikan dengan perbedaan antara penelitian agama dan penelitian hidup keagamaan. Akan tetapi sebelumnya dikemukakan model-model penelitian agama melalui pendekatan sosiologis. Sebagaimana Djamari menjelaskan bahwa kajian sosiologi agama menggunakan metode ilmiah. Pengumpulan data dan metode ilmiah yang digunakan adalah dengan data sejarah, analisis komparatif lintas budaya, eksperimen yang terkontrol, observasi, survai sampel, dan analisis isi.

1. Pendekatan Historis

Historis adalah, silsilah, kisah, riwayat, dan peristiwa.¹⁷ Historis merupakan suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, dan latar belakang peristiwa tersebut.¹⁸ Pendekatan kesejarahan ini sangat penting dan dibutuhkan dalam memahami agama, karena agama itu sendiri turun dari situasi yang konkret dan berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatan. Melalui pendekatan sejarah ini seorang diajak untuk memasuki keadaan yang sebenarnya

¹⁷Kamisa, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Kartika Surabaya, 1989), h. 481.

¹⁸Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), h. 47.

berkenaan dengan penerapan suatu peristiwa. Seorang yang ingin memahami Al-Qur'an secara benar misalnya, yang bersangkutan harus mempelajari sejarah turunnya Al-Qur'an atau kejadian-kejadian yang mengiringi turunnya Al-Qur'an. Sebagai contoh pendekatan ini pada zaman Khalifah al-Rasyidin adalah sebagai berikut.

1. Abu Bakar. Situasi yang membahayakan umat di Madinah setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. dan munculnya Abu Bakar sebagai calon yang secara umum diterima, beliau adalah orang Quraisy. Terpilihnya Abu Bakar menunjukkan kesadaran politik yang baik dalam umat dan cepatnya pemilihan itu dirampungkan menunjukkan bukti kuat bahwa mereka bertekad untuk bersatu dan melanjutkan tugas Nabi Muhammad.¹⁹
2. Umar bin Khattab. Tindakan pertama yang dilakukan Umar bin Khattab adalah mengubah kebijakan Abu Bakar terhadap para mantan pemberontak dalam peperangan Riddah.²⁰

Pendekatan sejarah ini amat dibutuhkan dalam memahami agama karena agama itu sendiri turun dalam situasi konkret, bahkan berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatan. Dalam hubungan ini, Kuntowijoyo telah melakukan studi yang mendalam terhadap agama yang dalam hal ini Islam menurut pendekatan sejarah ketika ia mempelajari Al-Qur'an sampai pada kesimpulan bahwa pada dasarnya kandungan Al-Qur'an itu terbagi menjadi dua bagian:

- a. Berisi konsep-konsep;
- b. Berisi kisah sejarah dan perumpamaan.

Dalam bagian pertama dikenal banyak konsep, baik yang bersifat abstrak maupun konkret. Konsep tentang Allah, konsep tentang malaikat, tentang akhirat, fenomena konkret dan dapat diamati (*obses uagle*). Misalnya konsep tentang orang kafir (*kuffār*), orang lemah (*du'afā*), kelas tertindas (*mustad'afīn*), orang zalim (*zālimūn*), takabbur (*mustakbirūn*), dan koruptor. Melalui pendekatan sejarah ini diajarkan untuk memasuki keadaan yang sebenarnya berkenaan dengan penerapan suatu peristiwa, maka

¹⁹Shaban, *Sejarah Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), h. 30.

²⁰*Ibid.*, h. 48.

seseorang tidak dapat memahami agama keluar dari konteks historis, karena pemahaman demikian itu menyesatkan orang yang memahaminya.²¹

Pandangan historis ini adalah suatu pandangan umum tentang pandangan metode pembelajaran secara suksesif sejak dari dahulu sampai sekarang dan akan diiringi secara sepintas lalu mengenai problematik metodologi itu.²² Kebenaran Al-Qur'an dari segi historis telah dibuktikan dengan ditemukan jasad Fir'aun sebagaimana telah dijanjikan oleh Allah dalam Q.S. Yūnus, 10: 90.

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَيْنَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعُدْواً حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْشُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Terjemahnya:

*Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir'aun dan bala tentaranya, karena hendak menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam berkatalah dia: "Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)."*²³

Bukti lainnya adalah kekalahan bangsa Romawi atau Persia seperti yang disebutkan dalam Q.S. al-Rūm, 30: 1-6.

الم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْعَحُ الْمُؤْمِنُونَ (4) يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5) وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (6)

²¹Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), h. 67.

²²Zakiah Daradjat, *Metodologi Pengajaran Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 1.

²³Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 2006), h. 293.

Terjemahnya:

“Alif lām mîm, telah dikalahkan bangsa Romawi di negeri yang terdekat mereka sudah dikalahkan itu akan menang, dalam beberapa tahun Allahlah sebelum dan sesudah (mereka menang) dan di hari (kemenangan Romawi) bergembiralah orang-orang yang beriman, karena pertolongan Allah dia menolong yang dikehendaki-Nya dan Dialah yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang (sebagai janji-janji yang sebenarnya) dari Allah, Allah tidak akan janji-janjinya tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”²⁴

Kemudian kemenangan kaum muslimin atas orang-orang kafir yang mencoba menentang Islam dinyatakan dalam Q.S. al-Mujādilah, 58: 21.

كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

Terjemahnya:

Allah telah menetapkan: “Aku dan rasul-rasul-Ku pasti menang”. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa.”²⁵

Sejarah membuktikan bahwa pendekatan historis ini berlaku di Indonesia dengan masuknya Islam pada abad ke-7 M./1 H. tetapi baru meluas pada abad ke-13 M. Islam masuk ke Indonesia melalui pusat-pusat perdagangan di pantai Sumatra Utara dan melalui perdagangan bagian Timur. Beberapa kerajaan Islam sebagai bukti pendekatan historis ini adalah sebagai berikut.

- a. Kerajaan Samudra Pasai. Menurut catatan sejarah, bahwa Islam pertama di Indonesia adalah Kerajaan Samudra Pasai yang didirikan pada abad ke 10 M., dengan raja pertamanya adalah al-Malik Ibrahim bin Mahmud. Pada zaman kerajaan ini sudah terjadi hubungan antara Malaka dan Pasai, bahkan Islam berkembang di Malaka melalui Kerajaan Samudra Pasai.

²⁴*Ibid.*, h. 570.

²⁵*Ibid.*, h. 795.

- b. Kerajaan Perlak merupakan salah satu kerajaan Islam tertua di Indonesia, agama Islam mudah sekali bertapak di Perlak tanpa adanya goncangan sosial dengan penduduk pribumi karena Perlak merupakan daerah yang letaknya sangat strategis di pantai Selat Malaka dan bebas dari pengaruh Hindu. Ada beberapa pengeliling dunia yang pernah singgah di Perlak pada tahun 1292 M. adalah Marcopolo seorang berkebangsaan Italia, dia mengatakan bahwa ibukota Perlak ramai dikunjungi pedagang Islam dari Timur Tengah dan India.
- c. Kerajaan Aceh Darussalam yang diproklamasikan pada 12 Zulkaidah 916 H. (1511 M.), kerajaan ini diperintahkan oleh Sultan Mahmud Syah, namun kerajaan ini mengalami kemunduran pada masa kekuasaan Sultan Muzaffar Syah 1055 H. (1750 M.)²⁶

2. Pendekatan Sosiologi

Sosiologi adalah ilmu kemasyarakatan, ilmu yang mempelajari segala sesuatu yang berhubungan dengan masyarakat atau sifatnya masyarakat.²⁷ Menurut Kamus Sosiologi, sosiologi adalah ilmu yang mempelajari struktur sosial, proses sosial.²⁸ Menurut Hartini, sosiologi adalah ilmu masyarakat, ilmu pengetahuan yang mempelajari perkembangan dan prinsip-prinsip organisasi sosial. Umumnya tingkah laku kelompok sebagai perbedaan dari tingkah laku individu dan kelompok. Termasuk dalam ilmu sosiologi ini adalah komoditas, penelitian tentang kejahatan yaitu penelitian pembinaan orang hukuman dan kenakalan remaja, keluarga yaitu termasuk mencari jodoh, perkawinan dan mendidik anak. Sosiologis didefinisikan secara luas sebagai bidang penelitian yang tujuannya meningkatkan pengetahuan melalui pengamatan dasar manusia, kebiasaan-kebiasaan, ritual-ritual, dan pola organisasi serta hukum-

²⁶Hasbullah *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 17-30.

²⁷Badudu dan Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusaka Sinar Harapan, 1996), h. 1350.

²⁸Soejono Soekanto, *Kamus Sosiologi*. (Jakarta: Sinar Harapan, 1993), h. 468.

hukumnya.²⁹ Sosiologi adalah ilmu yang mempelajari hidup bersama dalam masyarakat, dan menyelidiki ikatan-ikatan antara manusia yang menguasai hidupnya. Sosiologi mencoba mengerti sifat dan maksud hidup bersama. Menurut Soejono Soekanto, sosiologi sebagai suatu ilmu pengetahuan yang membatasi diri terhadap soal penilaian.³⁰

Dalam pengertian yang sederhana, sosiologi pada dasarnya dapat dipahami sebagai ilmu yang mempelajari kehidupan sosial manusia dalam tata kehidupan bersama. Perhatiannya terpusat pada kehidupan kelompok dan tingkah laku sosial beserta produk kehidupannya.³¹ Dari definisi tersebut terlihat bahwa sosiologi adalah suatu ilmu yang menggambarkan tentang keadaan masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan serta berbagai gejala sosial lainnya yang saling berkaitan. Selanjutnya sosiologi digunakan sebagai salah satu pendekatan memahami agama, hal demikian dapat dimengerti karena banyak bidang kajian agama yang dapat dipahami secara profesional.

Dalam agama Islam dapat dijumpai peristiwa Nabi Yusuf, dahulu budak akhirnya dapat jadi pengusaha di Mesir. Beberapa peristiwa tersebut baru dapat dijawab dan sekaligus dapat ditemukan hikmahnya dengan bantuan ilmu sosial. Tanpa ilmu sosial, peristiwa-peristiwa tersebut sulit dijelaskan dan sulit pula dipahami maksudnya. Di sinilah letaknya sosiologi sebagai salah satu cara dalam memahami agama.

Dalam pengertian yang sederhana, sosiologi pada dasarnya dapat dipahami sebagai ilmu yang mempelajari kehidupannya.³² Sosiologi mengkaji interaksi masyarakat dalam kelompok-kelompok dan pengaruh dari kelompok-kelompok itu terhadap perilaku manusia secara umum serta terhadap institusi dan

²⁹Ilyas dan Yunus Farid Ahmad, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 40.

³⁰Soejono Soekanto, *op. cit.*, h. 469.

³¹Mastuhu, *Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi, dalam Tradisi Baru Penelitian Agama Islam; Tinjauan antardisiplin Ilmu*, ed. Mastuhu & Deden Ridwan. (Bandung: Nuansa bekerjasama dengan Pusjarlit, 1988), h. 81.

³²*Ibid.*

kelompok-kelompok sosial lainnya. Dengan demikian, sosiologi memiliki tujuan ganda (*twofold goal*). Pertama untuk memahami dinamika kehidupan kelompok (*the dynamics of group life*), baik menyangkut identitas kelompok, bagaimanakah mereka berfungsi, berubah, bahkan berbeda dari yang lain. Kedua untuk memahami pengaruh kelompok terhadap perilaku individual maupun kolektif.³³

Pendekatan sosiologis mempunyai peranan yang sangat penting dalam penelitian agama. Hal ini karena agama tidak hanya didekati dan dimaknai secara doktriner dan dogmatis, akan tetapi juga dipahami sesuai dengan realitas sosial masyarakat pemeluk agama tersebut.³⁴ Selain itu agama dalam pandangan sosiologi termasuk bagian dari lembaga sosial yang memiliki sifat universal meskipun bentuknya sangat beragam.³⁵

Studi agama secara sosiologis telah berkembang dan berkaitan dengan usaha-usaha secara luas dalam memahami fenomena agama yang telah banyak diuraikan oleh para ilmuwan di banyak disiplin keilmuan, khususnya sejak abad -18 di barat dan kini lebih tersebar lagi di berbagai bagian lain di dunia. Para teolog, filosof, sejarawan, filolog, kritikus sastra, ilmuwan politik, antropolog, dan bahkan psikolog telah banyak berkontribusi terhadap perkembangan kajian ini.³⁶ Para ahli sosiologi dalam mengkaji fenomena keagamaan dalam pandangan Bellah, secara umum memiliki tiga tipe utama. *Pertama*, mereka mengkaji agama sebagai problema teoretik sentral dalam memahami tindakan sosial (*social action*). *Kedua*, mereka mengkaji agama dalam hubungannya dengan aspek-aspek lain dari kehidupan sosial seperti ekonomi, politik, dan kelas sosial. *Ketiga*, mereka mengkaji

³³Ronald L. Johnstone, *Religion in Society: A Sociologi of Religion*. (New Jersey: Prentice-Hall, Inc, 1975), h. 3-4.

³⁴Fatah Syukur, *Pendekatan Sosiologis dalam Penelitian Agama*, (t. t.: Walisongo, 1999), h. 50.

³⁵*Ibid.*, h. 51.

³⁶Ronald L. Johnstone, *loc. cit.*

agama dalam hubungannya dengan peran, organisasi, dan gerakan keagamaan.³⁷

Terlepas dari tipe kajian yang dilakukan para ahli sosiologi di atas, secara metodologis, studi agama yang dilakukan dengan menggunakan instrumen atau pendekatan sosiologi dapat dibedakan menjadi empat jenis pendekatan pula: **evolusionisme, interaksionisme, fungsionalisme, dan konflik**. Keempat jenis pendekatan tersebut memiliki fokus perhatian tersendiri yang menentukan karakteristik masing-masing. Untuk kepentingan tulisan ini, masing-masing pendekatan tersebut akan mendapatkan elaborasi yang cukup sebagaimana dapat dijumpai di bawah ini.

3. Pendekatan Evolusionisme

Pendekatan ini terfokus pada pencarian pola perubahan dan perkembangan yang muncul dalam masyarakat yang berbeda-beda. Persoalan yang selalu menjadi bahan pertanyaan dalam pendekatan ini berkaitan pola umum perubahan yang dapat ditemukan dalam sebuah masyarakat.³⁸ Oleh karena itu pendekatan evolusionisme pada hakikatnya tidak terlepas dari perkembangan relasi sosial.³⁹ Secara konkret persoalan yang menjadi *concern* pendekatan ini dapat diformulasikan pada beberapa contoh berikut.

- a. Apakah pengaruh proses industrialisasi terhadap keluarga di negara berkembang akan sama dengan yang ditemui di Barat?
- b. Apakah proses memudarnya masyarakat tradisional sama untuk setiap bangsa dan negara?

Selain itu, pendekatan evolusionisme dapat diwakili oleh dua teori, **Animisme** dan **Naturisme**. Kedua teori ini memusatkan diri pada asal usul kelahiran dan perkembangan agama pada masyarakat manusia. Dalam pandangan kedua teori tersebut, gagasan tentang jiwa merupakan inti setiap agama dan perkembangannya berkaitan dengan gagasan itu sendiri.⁴⁰

³⁷Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, (New York: Harper & Row Publishers, 1970), h. 3.

³⁸Mastuhu, *op. cit.*, h. 83.

³⁹Michael Thompson, et.al., *Cultural Theory*, (Oxford: Westview Press, 1990), h. 117.

⁴⁰Fatah Syukur, *op. cit.*, h. 51-52.

Pendekatan ini cenderung pada pengkajian atas asal usul agama dan hal-hal yang berkaitan dengannya, dan belum sampai menyentuh persoalan keberadaan agama dalam fungsinya di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, pendekatan ini banyak menuai kritik dari ilmuwan modern sebagai teori yang belum dapat menjelaskan signifikansi agama secara konkret di lapangan praksis sosial. Bahkan menurut Davis, pendekatan ini dianggap ketinggalan zaman (*outmoded*).⁴¹

4. Pendekatan Interaksionisme

Pendekatan ini pada mulanya bersumber pada pemikiran tokoh sosiologi klasik Eropa seperti Georg Simmel dan Max Weber. Pemikiran Simmel yang mendasari pendekatan ini adalah bahwa muncul dan berkembangnya kepribadian seseorang tergantung pada jaringan hubungan sosial (*web of group affiliations*) yang dimiliki, yakni pada keanggotaan kelompoknya. Adapun Weber berpandangan bahwa sosiologi mesti berusaha memahami tindakan sosial dan membahas konsep-konsep dasar yang menyangkut interaksi seperti tindakan sosial, non sosial, serta hubungan sosial.⁴²

Berbeda dengan pendekatan evolusionisme, pendekatan ini memusatkan perhatiannya pada interaksi antara individu dan kelompok. Menurut Mastuhu, interaksi itu dapat menggunakan simbol-simbol itu, diperhatikan reaksi orang, dan kemudian dihubungkan dengan benda-benda atau kejadian-kejadian yang berlangsung.⁴³ Dalam perspektif ini, suatu kata, benda, atau kejadian tidak bermakna apa-apa jika orang yang di masyarakat itu tidak sependapat bahwa hal itu memiliki arti khusus. Benda atau kejadian itu seperti lampu lalu lintas yang disimbolkan dengan warna “merah, kuning, dan hijau”. Jika anggota masyarakat tidak menyepakati arti dari masing-masing warna tersebut, maka implikatifnya tidak pernah ada. Maka dapat saja warna “merah”

⁴¹Kingsley Davis, *Human Society*. London: Collier Macmillan, 1996), h. 510-511.

⁴²Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 1993), h. 245.

⁴³Mastuhu, *op. cit.*, h. 83.

diartikan sebagai tanda boleh meneruskan kendaraan, dan “hijau” sebagai tanda keharusan berhenti.

5. Pendekatan Fungsionalisme

Pendekatan fungsionalisme bergerak mengkaji hubungan bagian-bagian (*parts*) menuju kepada keseluruhan (*the whole*). Pendekatan ini dalam sosiologi dikenal dengan aliran organik (*the organic school of sociology*). Penamaan ini tidak dapat dipisahkan dari keberadaan pendekatan itu sendiri yang berupaya untuk memahami interaksi sosial dengan menggunakan pola “keseluruhan” (*the whole*) yang di dalamnya seorang individu bertindak. Tindakan individu tersebut kemudian diinterpretasikan sedemikian rupa sebagaimana seorang fisiolog merawat atau memperlakukan peran sebuah organ tubuh pada tataran organisme.⁴⁴

Lebih lanjut, menurut perspektif pendekatan ini, masyarakat dianggap sebagai suatu sistem sosial yang terdiri dari bagian-bagian atau elemen-elemen yang saling berkaitan, menyatu dalam keseimbangan, dan saling membutuhkan satu sama lain secara harmonis. Pendekatan ini pula tidak mempersoalkan asal usul agama, sebagaimana yang menjadi perhatian pendekatan evolusionisme, melainkan fungsi agama bagi masyarakat.⁴⁵ Agama dalam pendekatan ini berada dalam kaitan dengan aspek pengalaman (*human experience*) yang mentransendenkan sejumlah peristiwa sehari-hari. Agama melibatkan kepercayaan dan tanggapan terhadap sesuatu yang berada di luar jangkauan manusia. Oleh karena itu, secara sosiologis, agama dipandang memiliki peranan penting dalam kehidupan manusia karena keahlian dan pengetahuan tidak berhasil memberikan saran adaptasi atau mekanisme yang dibutuhkan.

⁴⁴Karl Marx Weber, “*The Definitions of Sociology, Social Action and Social Relationship*,” dalam *Sociological Perspectives*, ed. Kenneth Thompson & Jerrey Timstall, (New York: Penguin Books, Ltd., 1977), h. 136.

⁴⁵Fatah Syukur, *op. cit.*, h. 52.

6. Pendekatan Teologis Normatif

Menurut M. Amin Abdullah, teologi pasti mengacu kepada agama tertentu. Pendekatan teologis normatif dalam memahami agama secara harfiah dapat diartikan sebagai upaya memahami agama dengan menggunakan empiris dari suatu keagamaan dianggap sebagai yang paling benar. Menurut pengamatan Sayyed Hosein Nasr, dalam era kontemporer ada empat *prototipe* pemikiran keagamaan Islam, yaitu pemikiran keagamaan **fundamentalis, modernis, mislanis, dan tradisionalis**. Salah satu ciri dari teolog masa kini adalah sifat kritisnya. Sikap kritis ini ditujukan pertama-tama pada agamanya sendiri (agama sebagai institusi sosial dan kemudian juga kepada situasi yang dihadapinya). Penggunaan ilmu-ilmu sosial dalam teologi merupakan fenomena baru dalam teologi.⁴⁶

Sebagian muslim Sunni lainnya mengarahkan perhatian mereka pada dimensi-dimensi Islam mengenai intelektual, spiritual, dan mereka sangat berhasrat di bidang teologi kelompok netral. Mu'tazilah berpendapat bahwa pelaku dosa bukanlah sebagai muslim sekaligus juga bukan kafir, melainkan mereka berada di kelompok netral. Menurut pandangan Murji'ah tidak ada perbuatan kebajikan maupun perbuatan jahat dapat menjadikan seseorang sebagai muslim sejati, melainkan iman dan kehendak hati (niat). Berbagai problema teologis berkembang di dalam milieu Arab muslim, namun tidak sepenuhnya terselesaikan dengan peristiwa konsep-konsep Arab muslim.

Di kalangan teolog muslim, kelompok yang paling agresif dan interes terhadap dialektika Yunani adalah kaum Mu'tazilah. Ia bersaing dengan trinitarianisme Kristen. Sebuah konsekuensi logis dari konsep Mu'tazilah mengenai keesaan dan transendensi Tuhan adalah doktrin kebebasan moral dan pertanggungjawaban manusia, bahwa manusia bebas memenuhi sikap dan perbuatan mereka sendiri. Meskipun Mu'tazilah telah memperlakukan Islam dalam rangka mempertahankan agar Tuhan dan klarifikasi, namun berkembang di bawah pengaruh pemikiran Yunani. Mereka

⁴⁶Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *op. cit.*, h. 28.

mengabaikan sentimen mayoritas mileu Arab muslim mengenai sifat Tuhan dan ciptaan-Nya.⁴⁷

Amin Abdullah, mengatakan bahwa pendekatan teologis normatif semata-mata tidak dapat memecahkan masalah esensial pluralitas agama saat ini. Kemudian muncul terobosan baru untuk melihat pemikiran teknologi masa kritis yang termanifestasikan dalam budaya tertentu secara lebih objektif lewat pengamatan empiris faktual. Menurut Ira M. Lapindus, istilah teknologi masa kritis, yaitu suatu usaha manusia untuk memahami penghayatan imannya atau penghayatan agamanya.⁴⁸ Dalam pendekatan teologis memahami agama adalah pendekatan yang menekankan bentuk formal simbol-simbol keagamaan, mengklaim sebagai agama yang paling benar, yang lainnya salah sehingga memandang bahwa paham orang lain itu keliru, kafir, sesat, dan murtad. Pendekatan teologis normatif dalam memahami agama secara harfiah dapat diartikan sebagai upaya memahami agama dengan menggunakan kerangka ilmu ketuhanan yang bertolak dari suatu keyakinan bahwa wujud empiris dari keagamaan dianggap sebagai yang paling benar dibandingkan dengan yang lainnya.

Pendekatan teologis dalam memahami agama cenderung bersikap tertutup, tidak ada dialog, tidak ada dialog yang saling menyalahkan dan mengkafirkan, yang pada akhirnya terjadi pembagian-pembagian umat, tidak ada kerja sama dan tidak ada terlihat adanya kepedulian sosial. Melalui pendekatan teologis ini agama dapat menjadi buta terhadap masalah-masalah sosial cenderung menjadi lambang atau identitas yang tidak memiliki makna. Pendekatan teologis ini juga erat kaitannya dengan ajaran pokok dari Tuhan yang di dalamnya belum terdapat penalaran pemikiran manusia. Dalam pendekatan teologis ini agama dilihat sebagai suatu kebenaran mutlak dari Tuhan, tidak ada keraguan sedikitpun dan tampak bersikap ideal. Dalam kaitan ini agama tampil prima dengan seperangkat cirinya yang khas.⁴⁹

⁴⁷Abuddin Nata, *op. cit.*, h. 28.

⁴⁸Lapindus Ira M, *Sejarah Sosial Umat Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2002), h. 159-165.

⁴⁹Abuddin Nata, *op. cit.*, h. 49-51.

7. Pendekatan Sosial-Budaya

Budaya adalah pikiran dan akal budi. Kebudayaan adalah segala sesuatu yang dilakukan oleh manusia sebagai hasil pemikiran dan akal budi daya.⁵⁰ Kebudayaan adalah kesadaran nilai-nilai dalam kesemestaannya, yang tingkat terendah mengandung makna suatu kesadaran intuitif dari identitas nilai dan urutan tingkat yang sesungguhnya dari setiap nilai, serta kewajiban seseorang untuk mengejar dan mewujudkan nilai-nilai itu dan kenyataan nilai yang tidak mungkin (Ismail R. Faruqi, 1984:76).

Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, kebudayaan adalah sebagai hasil kegiatan dan penciptaan batin manusia seperti kepercayaan, kesenian, adat, adat istiadat, dan berarti pula kegiatan batin untuk menciptakan sesuatu. Kebudayaan juga hasil daya cipta manusia dengan menggunakan dan mengarahkan segenap potensi batin yang dimiliki. Kebudayaan yang demikian selanjutnya dapat pula digunakan untuk memahami agama yang terdapat pada data dan empirisnya atau agama yang tampil dalam bentuk formal di masyarakat. Agama yang tampil dalam bentuk tersebut berkaitan dengan kebudayaan yang berkembang di masyarakat tempat agama tersebut berkembang. Melalui pemahaman terhadap kebudayaan tersebut dapat mengambil ajaran agama.

Dalam kehidupan sehari-hari, dijumpai kebudayaan berpakaian, bergaul dan bermasyarakat. Keadaan produk kebudayaan umat tersebut ikut berintegrasi. Dalam pakaian, jilbab, baju kebaya merupakan hasil budaya dan pengalaman agama.⁵¹ Sebaliknya tanpa adanya unsur budaya, agama sulit dilihat sosoknya secara jelas. Misalnya kaum prianya ketika menikah mengenakan baju adat Arab. Kaum wanitanya mengenakan baju ala Cina. Di situ terlihat produk budaya yang berbeda dipengaruhi oleh pemahaman keagamaannya.⁵²

⁵⁰Badudu dan Zain, *op. cit.*, h. 221.

⁵¹Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *op. cit.*, h. 27-37.

⁵²Abuddin Nata, *op. cit.*, h. 49.

8. Pendekatan Antropologi

Antropologi adalah ilmu tentang manusia khususnya tentang asal usul, aneka warna bentuk fisik, adat istiadat, dan kepercayaan masa lampau (KBBI, 1989:83). Menurut *Kamus Umum*, antropologi adalah ilmu pengetahuan tentang manusia mengenai asalnya, perkembangannya, jenis, (bangsanya) dan kebudayaannya. Antropologi dibagi dua, yaitu antropologi fisik dan antropologi budaya, termasuk etimologi dan ilmu bahasa.⁵³ Antropologi ialah ilmu yang berusaha mencapai pengertian tentang makhluk manusia dengan mempelajari aneka warna bentuk fisik, kepribadian, masyarakat, serta kebudayaannya.⁵⁴

Antropologi adalah salah satu cabang ilmu pengetahuan yang mengkaji masalah manusia dan budayanya, ilmu antropologi ini bertujuan untuk memperoleh suatu pemahaman totalitas manusia sebagai makhluk hidup, baik di masa lampau maupun di masa sekarang. Antropologi itu tidak lebih dari suatu usaha untuk memahami keseluruhan pengamalan sosialnya. Maka hasil maksimum yang diperoleh dari antropologi adalah fenomena-fenomena yang menunjukkan adanya Tuhan. Sebelum dibicarakan teori-teori tentang agama primitif yang pernah dikaji oleh antropologi, sebelumnya dikemukakan sifat-sifat dan ciri-ciri primitif yang terdapat dalam suatu masyarakat. Sifat-sifat ini juga berarti bagaimana mereka memandang Tuhan, alam dan dirinya.⁵⁵

Pendekatan antropologis dan studi agama membuahkan antropologi agama yang dapat dikatakan sebagian dari antropologi budaya, bukan antropologi sosial. Antropologi agama sebagai bagian dari ilmu agama yang sistematis. Metode antropologi pada umumnya adalah objek sekelompok manusia yang biasanya manusia sederhana dalam kebudayaan hidupnya, artinya meliputi seluruh aspek budaya. Lebih konkretnya objek studi antropologi terhadap agama ini adalah model-model keagamaan, bagian dari model keagamaan. Jadi studi antropologis terhadap agama pada

⁵³Abuddin Nata, *op. cit.*, h. 30-31.

⁵⁴Hasan Sadily, *Kamus Umum*, (Jakarta: Gramedia, 1973), h. 912.

⁵⁵Koentjaraningrat dan Budi Santoso, *Kamus Istilah Antropologi*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1978/1979), h. 10.

saat ini tidak mendasarkan kepada data penentuan laporan, melainkan hanya berdasarkan dari tulisan dan laporan kisah-kisah perjalanan ahli antropologi. Biasanya membagi gejala keagamaan orang primitif ini menjadi ajaran, praktik upacara, serta organisasi keagamaan. Dari sudut pandang tertentu para ahli antropologi mengarah kepada penyusunan teori-teori, monografi, model-model keagamaan tertentu. Artinya data valid dapat dipercaya dan menyajikan kekhususan apa yang diteliti dan dideskripsikan. Dikatakan oleh Antoni Jakson para ahli antropologi sangat berhati-hati dalam memahami model fungsional, maka dapat dikatakan adanya aliran-aliran dalam antropologi.⁵⁶

Pendekatan antropologis dalam memahami agama dapat diartikan sebagai salah satu upaya dalam memahami agama dengan melihat wujud praktik keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Melalui pendekatan agama sangat akrab dan dekat dengan masalah-masalah yang dihadapi manusia, berupaya menjelaskan dan memberikan jawabannya. Pendekatan antropologi ini dapat dilihat dalam hubungan dengan mekanisme pengorganisasian. Melalui pendekatan antropologis terlihat dengan jelas hubungan agama dengan berbagai masalah kehidupan manusia. Pendekatan antropologis seperti itu diperlukan adanya, sebab masalah agama hanya dapat dijelaskan dengan tuntas melalui pendekatan antropologi. Artinya manusia dalam memahami ajaran agama, dapat dijelaskan melalui bantuan ilmu antropologi dengan cabang-cabangnya.⁵⁷

9. Pendekatan Psikologi

Psikologi adalah ilmu jiwa yang menyelidiki tentang keadaan jiwa orang berdasarkan cara berpikir,⁵⁸ bertindak, serta perilaku orang itu.⁵⁹ Psikologi secara harfiah berasal dari kata *psyche* dilambangkan seorang gadis, dan kupu-kupu keabadian.

⁵⁶Abdul Munif Mudjahid, *Ilmu Perbandingan Agama*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), h. 75-76.

⁵⁷Abuddin Nata, *op. cit.*, h. 49-51.

⁵⁸Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 792.

⁵⁹Abuddin Nata, *op. cit.*, h. 48-51.

Psikologi adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari tingkah laku dan perbuatan individu tersebut tidak dapat terlepas dari lingkungannya.

Dilihat dari sudut terminologi, maka kata psikologi terdiri dari dua macam kata, yakni *psyche* berarti “ilmu”, maka kata psikologi berarti ilmu tentang jiwa tidak terbatas pada jiwa manusia saja, akan tetapi termasuk pada jiwa binatang. Pendekatan yang digunakan dalam membangun psikologi Islam, seperti pernah dipraktikkan oleh para psikolog muslim terdahulu, yaitu meliputi tiga aspek, yaitu sebagai berikut.

- a. Aspek skriptualistis, yaitu pendekatan pengkajian Islam yang didasarkan atas teks-teks Al-Qur'an ataupun hadis secara literal. Dalam pendekatan ini diperlukan pengetahuan yang luas tentang ilmu kebahasaan, kaidah-kaidah penafsiran, dan ilmu-ilmu Al-Qur'an maupun hadis, sebab dengan kaidah tersebut dapat diketahui hakikat yang terkandung dalam *nash*.
- b. Aspek filosofis, yaitu pendekatan pengkajian psikologi Islam yang didasarkan atas prosedur berpikir spekulatif. Prosedur yang dimaksud mencakup berpikir yang sistematis radikal dan universal yang ditopang oleh kekuatan akal sehat.
- c. Aspek sufistik tasauf, yaitu pendekatan pengkajian psikologi Islam yang didasarkan pada prosedur intuitif (*al-Badiyyah*), ilham, dan cita rasa (*az-Zawqiyah*).

Dalam ajaran agama banyak dijumpai istilah-istilah yang menggambarkan sikap batin seseorang, misalnya sifat beriman dan bertakwa kepada Allah, sebagai orang saleh yang berbuat baik dan jujur. Semua itu adalah gejala-gejala kejiwaan yang berkaitan dengan agama. Dengan ilmu jiwa, seseorang dapat mengetahui tingkat keagamaan yang dihayati, dipahami, dan diamalkan seseorang. Dapat juga digunakan sebagai alat untuk memasukkan agama ke dalam jiwa seseorang sesuai dengan tingkat usianya. Dengan ilmu ini agama dapat menemukan cara yang tepat dan cocok untuk menanamkannya.

Agama dapat dipahami melalui berbagai pendekatan. Dengan pendekatan itu semua orang sampai pada agama. Seorang sosiolog, antropolog, sejarawan, ahli ilmu jiwa dan kebudayaan akan sampai pada pemahaman yang benar. Agama bukan hanya monopoli kalangan teolog dan normatif belaka, melainkan dapat dipahami

semua orang sesuai dengan pendekatan dan kesanggupan yang dimiliki. Dari keadaan demikian seseorang dapat memiliki kepuasan dari agama dan seluruh persoalan hidupnya mendapat bimbingan dari agama. Zakiah Daradjat, tidak mempersoalkan benar tidaknya suatu agama yang dianut seseorang, melainkan bagaimana keyakinan agama tersebut terlihat pengaruhnya dalam perilaku penganutnya. Sebagai contoh seorang dapat mengetahui pengaruh dari shalat, zakat, haji, dan ibadah. Dengan pengetahuan ini, maka dapat disusun langkah-langkah baru yang lebih efisien lagi untuk memahami ajaran agama.

Penelitian agama dan penelitian keagamaan belum diberi batas yang tegas. Istilah penelitian agama sering juga dimaksudkan mencakup pengertian penelitian keagamaan, dan begitu sebaliknya. Penelitian agama dan penelitian keagamaan itu berbeda sebagaimana Atho Mudzhar mengutip pendapat Middleton bahwa penelitian agama lebih mengutamakan pada materi agama, sehingga sasarannya adalah terletak pada tiga elemen pokok, yaitu **ritus**, **mitos**, dan **magik**. Sedangkan penelitian keagamaan lebih mengutamakan pada agama sebagai sistem keagamaan.

Dalam uraian ini, dibahas beberapa pendekatan dalam penelitian keagamaan, untuk memahami hakikat manusia yang beragama diperlukan pendekatan manusia itu sendiri dalam memahami agama. Pendekatan-pendekatan tersebut dilakukan melalui pendekatan historis, pendekatan sosiologi, pendekatan teologis normatif, pendekatan sosial budaya, pendekatan antropologi, dan pendekatan psikologi.



BAB 3

FUNGSI DAN KEDUDUKAN AL-QUR'AN DALAM STUDI ISLAM

Fungsi dan Kedudukan Al-Qur'an -
Ulumul Qur'an dan Tafsir -
Metode dan Model-model Tafsir -



BAB 3

FUNGSI DAN KEDUDUKAN AL-QUR'AN DALAM STUDI ISLAM

Dalam bab ini dibahas tentang mengenai kedudukan dan fungsi Al-Qur'an, ulumul Qur'an, Tafsir, dan model-model tafsir. Pada bagian ini dibahas tentang pemahaman terhadap kedudukan dan fungsi Al-Qur'an dalam studi Islam. Dengan dasar pemahaman ini akan menjadi landasan bagi pengenalan dan pemahaman terhadap studi Islam. Selain itu, bagian ini merupakan dasar untuk mempelajari dan mendalami tentang ulumul Qur'an dan Tafsir, serta mengetahui beberapa jenis metode atau model-model tafsir dalam studi Islam.

A. Fungsi dan Kedudukan Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah sumber agama (sumber ajaran) Islam pertama dan utama. Menurut keyakinan umat Islam yang diakui kebenarannya oleh penelitian ilmiah, Al-Qur'an adalah kitab suci yang memuat firman (wahyu) Allah, sama benar dengan yang disampaikan oleh malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW. sebagai Rasul Allah sedikit demi sedikit selama 22 tahun 2 bulan 22 hari, mula-mula di Mekah kemudian di Madinah. Tujuannya untuk menjadi pedoman atau petunjuk bagi umat manusia dalam hidup dan kehidupannya mencapai kesejahteraan di dunia ini dan kebahagiaan di akhirat kelak.

Al-Qur'an menjadi sumber nilai dan norma umat Islam itu terbagi ke dalam 30 juz (bagian), 114 surah (bab) lebih dari 6000 ayat, 74.499 kata atau 325.345 huruf (atau lebih tepat dikatakan 325.345 suku kata kalau dilihat dari sudut pandang bahasa Indonesia). Tentang jumlah ayat ada perbedaan pendapat antara para ahli ilmu Al-Qur'an. Ada ahli yang memandang 3 ayat tertentu sebagai satu ayat; ada pula yang memandang 2 ayat sebagai satu ayat, karena masalah koma dan titik yang diletakkan di antara ayat-ayat itu. Namun demikian, jumlah kata dan suku kata yang mereka hitung adalah sama. Di Indonesia misalnya, yang mengikuti perhitungan Muhammadiyah menyebut jumlah ayat dalam Al-Qur'an 6666, sedang Masjid Agung al-Azhar Kebayoran (Jakarta) menghitungnya 6236 ayat sesuai jumlah ayat di dalam Al-Qur'an yang dicetak di

Mesir.⁶⁰ Surah pertama disebut al-Fātihah (pembukaan), surah ke 114 (penutup) adalah surah al-Nās (manusia).

Sesuai dengan namanya, Al-Qur'an adalah kitab suci yang menjadi bacaan bagi manusia untuk memperoleh petunjuk Tuhan. Diyakini bagi orang-orang yang beriman bahwa Al-Qur'an, seperti dikatakan Tuhan sendiri, meliputi segala sesuatu. Maksudnya Al-Qur'an memberikan dasar-dasar etik untuk semua persoalan yang dibutuhkan dalam kehidupan manusia secara menyeluruh. Dengan dasar-dasar itu, orang-orang mukmin menjadikannya sebagai landasan hidup, dan mengembangkan pesan-pesannya untuk keperluan-keperluan hukum praktis. Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW., untuk disampaikan kepada umat manusia, sudah barang tentu memiliki sekian banyak fungsi, baik bagi Nabi Muhammad itu sendiri maupun bagi kehidupan manusia secara keseluruhan. Di antara fungsi-fungsi Al-Qur'an adalah: 1) Bukti kerasulan Muhammad dan kebenaran ajarannya; 2) Petunjuk akidah dan kepercayaan yang harus dianut oleh manusia, yang tersimpul dalam keimanan akan ke-Esaan Allah dan kepercayaan akan kepastian adanya hari pembalasan, 3) Petunjuk mengenai akhlak yang murni dengan jalan menerangkan norma-norma keagamaan dan susila yang harus diikuti oleh manusia dalam kehidupannya secara individual dan kolektif; 4) Petunjuk syariat dan hukum dengan jalan menerangkan dasar-dasar hukum yang harus diikuti oleh manusia. Atau dengan kata lain Al-Qur'an adalah petunjuk bagi seluruh manusia kejalan yang harus ditempuh demi kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.⁶¹ Karena itu sesuai dengan nama-namanya, Al-Qur'an mempunyai fungsi-fungsi sebagai *al-Huda* (petunjuk), *al-Furqan* (pemisah), *al-Syifa'* (penyembuh), dan *al-Mau'izah* (nasihat), bagi orang yang beriman.

1. Al-Hudā (petunjuk). Dalam Al-Qur'an terdapat tiga kategori tentang posisi Al-Qur'an sebagai petunjuk. *Pertama*, petunjuk bagi

⁶⁰Sidi Gazalba, *Asas Ajaran Islam*, (Cet. 2; Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 54.

⁶¹M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Jakarta: Mizan, 1992), h. 27 dan 40.

manusia secara umum. Allah berfirman dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 185.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى

Terjemahnya:

*“Bulan Ramadan adalah bulan diturunkannya Al-Qur’an yang berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu ...”*⁶²

Kedua, Al-Qur’an adalah petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Allah berfirman dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 2.

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Terjemahnya:

*“Kitab Al-Qur’an ini tidak ada keraguan di dalamnya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.”*⁶³

Bahwa Al-Qur’an berfungsi sebagai petunjuk bagi orang-orang takwa dijelaskan pula dalam ayat lain dalam Q.S. Ali Imran, 3: 138.

هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ

Terjemahnya:

*“Inilah (Al-Qur’an) suatu keterangan yang jelas untuk semua manusia, dan menjadi petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.”*⁶⁴

Ketiga, petunjuk bagi orang-orang beriman. Allah berfirman dalam Q.S. Fushshilat, 41: 44.

قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ

⁶²Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur’an, 2006), h. 35.

⁶³*Ibid.*, h. 2.

⁶⁴*Ibid.*, h. 85.

Terjemahnya:

*“...katakanlah: Al-Qur'an itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang beriman ...”*⁶⁵

Begitu juga, bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk bagi orang-orang beriman disebutkan pula pada ayat lainnya, antara lain Q.S. Yunus, 10: 57.

قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Terjemahnya:

*“...sungguh telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur'an) dari Tuhanmu, penyembuh bagi penyakit yang ada dalam dada, dan penunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman”.*⁶⁶

2. **Al-Furqān** (pembeda). Al-Qur'an membedakan dan memisahkan antara yang hak dan yang batil, atau antara yang benar dan yang salah. Allah berfirman dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 185.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ

Terjemahnya:

*“Bulan Ramadan adalah bulan diturunkannya Al-Qur'an yang berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda antara yang hak dan yang batil.”*⁶⁷

3. **Al-Syifā** (obat atau penyembuh). Dalam Al-Qur'an dikatakan bahwa ia berfungsi sebagai obat atau penyembuh bagi orang yang bertakwa. Allah berfirman dalam Q.S. Ali Imran, 3: 57.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ

Terjemahnya:

⁶⁵*Ibid.*, h. 690.

⁶⁶*Ibid.*, h. 289.

⁶⁷Departemen Agama RI, *loc. cit.*

*“Hai manusia, sungguh telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur’an) dari Tuhanmu, penyembuh bagi penyakit yang ada dalam dada ...”*⁶⁸

4. **Al-Mau’izah** (nasihat). Dalam Al-Qur’an dikatakan bahwa ia berfungsi sebagai nasihat bagi orang-orang yang bertakwa, Allah berfirman dalam Q.S. Ali Imrān, 3: 138.

هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ

Terjemahnya:

*“Al-Qur’an ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.”*⁶⁹

Demikian fungsi Al-Qur’an yang diambil dari nama-namanya yang difirmankan Allah dalam Al-Qur’an. Masih banyak lagi nama-nama Al-Qur’an yang sekaligus menunjukkan fungsi-fungsinya bagi manusia. Selanjutnya berbicara mengenai esensi Al-Qur’an, maka sebenarnya ia adalah firman Allah yang dijadikan sebagai petunjuk hidup sekaligus penjelas bagi manusia, disampaikan melalui Rasul Muhammad SAW. Dengan bahasa yang dapat dipahami oleh manusia. Jadi Al-Qur’an merupakan Kitab pedoman untuk hidup yang dapat dipahami oleh manusia.

Manusia yang dimaksud adalah semua umat di bawah kerasulan Muhammad, kapan dan dimana pun mereka berada. Artinya semua manusia yang beriman pada Allah dan kerasulan Muhammad. Karena itu Al-Qur’an bersifat universal, tidak berfungsi untuk kelompok atau generasi tertentu pada zaman dan tempat tertentu. Jadi fungsi Al-Qur’an berlaku sepanjang masa. Demikian pula nilai-nilai Al-Qur’an akan tetap berlaku, sebab dia adalah kebenaran hakiki yang bersifat universal. Tentang keberadaan Al-Qur’an dan fungsionalisasi nilai-nilai yang terkandung di dalamnya Allah yang akan menjamin (Q.S. al-Hijr/15: 9).

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

⁶⁸Ibid., h. 289.

⁶⁹Ibid., h. 85.

Terjemahnya:

“*Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur’an, dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya.*”

Keuniversalan Al-Qur’an dapat dibuktikan melalui ciri-cirinya yang bersifat umum seperti makna-makna nashnya umum, konseptual, dan bersifat garis-garis besar. Hal ini mengingat bahwa sesuatu yang berciri teknis dan operasional adalah sesuatu yang bersifat khusus dan temporal. Karena Al-Qur’an berfungsi sebagai penjelas segala sesuatu (*Tibyān li-kulli syai*), sementara aspek kehidupan manusia ada yang bersifat rutinitas atau statis, maka Allah memandang perlu adanya petunjuk Al-Qur’an yang bersifat lebih operasional dari pada yang bersifat konseptual atau global sebagaimana disinggung di atas. *Nash-nash* ini, seperti ayat tentang siapa yang harus menerima waris, dan siapa yang tidak boleh dikawini. Pada dasarnya ini termasuk rutin, sebab semua orang melakukan, kapan dan dimanapun. Maka, dalam hal semacam ini Al-Qur’an tampil dalam bentuk yang detail dan *qath’i*.

Keuniversalan Al-Qur’an juga mengandung nilai-nilai serta norma-norma. Nilai berarti inti suatu ajaran yang bersifat fundamental dan universal, seperti nilai keadilan dan kejujuran. Untuk mencapai keadilan, perlu norma-norma yang berlaku adil, ancaman, kezaliman dan ketidakadilan. Pernyataan-pernyataan *nash* yang mengandung norma-norma sangat banyak dan bervariasi bentuk penuturannya sesuai dengan kebutuhan serta kondisi, baik kondisi manusia dan kulturnya. Misalnya Al-Qur’an menggunakan pernyataan perintah (*amar*), larangan (*nahy*), ancaman (*wa’id*), pahala (*qjr*), dosa (*dzam*) dan lain-lain. Sehingga bahasa yang digunakan bervariasi sesuai dengan psikis dan kultur manusia. Seperti adanya gaya bahasa: kiasan (metafora, majaz), simbolik (*tasybih*), cerita (*qishshah*) dan lain-lain. Tujuan variasi seperti ini agar manusia menangkap sekaligus menghayati jati dirinya, Allah mengajak manusia melihat asal kejadiannya dan proses kehidupannya. Agar manusia mampu menangkap sekaligus memahami nilai pengorbanan, Allah menceritakan Ibrahim a.s. dan Ismail a.s.⁷⁰

⁷⁰Moh. Nurhakim, *Metodologi Studi Islam*, (Malang: UMM Press, 2005), h. 70.

Pernyataan *nash* yang variatif itu akan menimbulkan beberapa pengertian: tegas dan mantap (*muhkam*), tegas dan lugas (*musytarak*), samar-samar (*mutasyābih*) dan lain-lain. Dengan kata lain *nash-nash* tersebut mengandung pengertian: *qath'iiyyat al-dalālah* (pengertian yang tegas) dan *zhanniyāt al-dalālah* (pengertian yang interpretable). Kedua kategori *nash* di atas membutuhkan penjelasan (tafsir), akan tetapi jenis kedualah yang lebih luas membuka peluang untuk ditafsirkan dan diijtihadkan. Menurut ulama ushul, lapangan (objek) ijtihad adalah *nash-nash* (ayat) yang menunjukkan pengertian *interpretable* (*zhanniyah*) itu. Kebanyakan ayat ini menyangkut masalah muamalah dan sosial dari pada masalah akidah dan ibadah.

B. *Ulumul Qur'an* dan Tafsir

Istilah *Ulumul Qur'an* berasal dari bahasa Arab yang terdiri atas dua kata, yaitu “*ulum*” dan “*Al-Qur'ān*”. Kata “*ulūm*” adalah bentuk jamak dari kata “*ilm*” yang berarti ilmu-ilmu. *Al-Qur'an* adalah Kitab Suci umat Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. untuk menjadi pedoman hidup bagi manusia. Ungkapan *ulumul Qur'an* telah menjadi nama bagi suatu disiplin ilmu dalam kajian Islam. Secara bahasa ungkapan ini berarti ilmu-ilmu *Al-Qur'an*. Karena itu di Indonesia, ilmu ini kadang-kadang disebut *ulumul Qur'an* dan kadang-kadang disebut ilmu-ilmu *Al-Qur'an*. Kata “*ulūm*” yang disandarkan kepada kata “*Al-Qur'an*” telah memberikan pengertian bahwa ilmu ini merupakan kumpulan sejumlah ilmu yang berhubungan dengan *Al-Qur'an*, baik dari segi keberadaannya sebagai *Al-Qur'an* maupun dari segi pemahamannya terhadap petunjuk yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, ilmu tafsir, ilmu qiraat, ilmu *rasmil Qur'an*, ilmu *i'jāzil Qur'an*, ilmu *asbābun nuzul*, dan ilmu-ilmu yang ada kaitannya dengan dengan *Al-Qur'an* menjadi bagian dari *ulumul Qur'an*.⁷¹

Secara istilah, para ulama telah merumuskan berbagai definisi *ulumul Qur'an*. Al-Zarqani merumuskan definisi *ulumul Qur'an* sebagai berikut:

Beberapa pembahasan yang berhubungan dengan *Al-Qur'an* al-Karim, dari segi turunnya, urutan-urutannya, pengumpulannya,

⁷¹Ahmad Syadali, dan Ahmad Rofi'i, (*Ulumul Qur'an I dan II*. Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 11.

penulisannya, bacaannya, penafsirannya, kemukjizatannya, *nasikh* dan *mansukhnya*, penolakan hal-hal yang dapat menimbulkan keraguan terhadapnya, dan sebagainya.⁷² Manna al-Qaththan memberikan definisi bahwa: Ilmu yang mencakup pembahasan-pembahasan yang berhubungan dengan Al-Qur'an, dari segi pengetahuan tentang sebab-sebab turunnya, pengumpulan Al-Qur'an dan urut-urutannya, pengetahuan tentang ayat-ayat Makiyah dan Madaniyah, dan hal-hal yang ada hubungannya dengan Al-Qur'an.

Kedua definisi di atas pada dasarnya sama. Keduanya menunjukkan bahwa *ulumul Qur'an* adalah kumpulan sejumlah pembahasan yang pada mulanya merupakan ilmu-ilmu yang berdiri sendiri. Ilmu-ilmu ini tidak keluar dari ilmu agama dan bahasa. Masing-masing menampilkan sejumlah aspek pembahasan yang dianggapnya penting. Objek pembahasannya adalah Al-Qur'an.

Adapun perbedaan terletak pada tiga hal. *Pertama*, pada aspek pembahasannya. Definisi pertama menampilkan sembilan aspek pembahasannya dan yang kedua menampilkan hanya lima dari padanya. *Kedua*, meskipun keduanya tidak membataskan pembahasannya pada aspek-aspek yang ditampilkan, namun definisi pertama diawali lebih luas cakupannya dari yang kedua. Sebab, definisi pertama diawali dengan kata: "*mabāhitsu*" yang merupakan bentuk jamak yang tidak berhingga (*sigah muntahā al-jumū*) dan menyebutkan secara eksplisit penolakan hal-hal yang dapat menimbulkan keragu-raguan terhadap Al-Qur'an sebagai bagian dari pembahasannya. Sedangkan definisi yang kedua tidak demikian. Perbedaan ketiga ialah pada perbedaan aspek pembahasan yang ditampilkan tidak semuanya sama di antara keduanya. Misalnya dalam definisi pertama disebutkan bahwa penulisan Al-Qur'an, qiraat penafsiran, dan kemukjizatan Al-Qur'an sebagai bagian pembahasannya. Sementara itu dalam definisi kedua, semua itu tidak disebutkan. Namun pengetahuan tentang ayat-ayat Makiyah dan Madaniyah serta ayat-ayat muhkamat dan mutasyabihat yang tidak tersebut dalam definisi pertama disebutkan dalam definisi kedua.

⁷²Muhammad Abd. al-Azim al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān fi Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), h. 27.

Dengan melihat perbedaan dan persamaan antara kedua definisi di atas dapat diketahui bahwa definisi pertama lebih lengkap dari yang kedua. Dengan sifatnya yang luas ini, definisi pertama menjadi lebih akomodatif terhadap ilmu-ilmu Al-Qur'an yang selalu berkembang sebagaimana dapat dilihat pada uraian pertumbuhan dan perkembangan *ulumul Qur'an* yang akan datang. Penjelasan-penjelasan di atas juga menunjukkan adanya dua unsur penting dalam definisi *ulumul Qur'an*. Pertama, bahwa ilmu ini merupakan kumpulan sejumlah pembahasan. Kedua, pembahasan-pembahasan ini mempunyai hubungan dengan Al-Qur'an, baik dari aspek keberadaannya sebagai Al-Qur'an maupun aspek pemahaman kandungannya sebagai pedoman dan petunjuk hidup bagi manusia.⁷³

Selain definisi di atas, dapat dilihat definisi yang dikemukakan oleh as-Suyuti dalam kitab *Itmāmu al-Dirāyah* memberikan definisi bahwa: *ulumul Qur'an* ialah suatu ilmu yang membahas tentang keadaan Al-Qur'an dari segi turunnya, sanadnya, adabnya, makna-maknanya baik yang berhubungan dengan lafal-lafalnya maupun yang berhubungan dengan hukum-hukumnya dan sebagainya. Selanjutnya al-Zarqani dalam kitab *Manāhilil Irfān fī Ulūmil Qur'ān* merumuskan definisi *ulumul Qur'an* ialah pembahasan-pembahasan masalah yang berhubungan dengan Al-Qur'an, dari segi turunnya, urutan-urutannya, pengumpulannya, penulisannya, bacaannya, mukjizatnya, nasikh dan mansukhnya, dan penolakan/bantahan terhadap hal-hal yang dapat menimbulkan *confused* (keraguan) terhadap Al-Qur'an (yang sering dilancarkan oleh orientalis dan atheis dengan maksud untuk menodai kesucian Al-Qur'an) dan sebagainya.⁷⁴

Definisi *ulumul Qur'an* tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa *ulumul Qur'an* adalah suatu ilmu yang lengkap dan mencakup semua ilmu yang ada hubungannya dengan Al-Qur'an baik berupa ilmu-ilmu agama, seperti ilmu tafsir, maupun berupa ilmu-ilmu bahasa Arab seperti ilmu *i'rābil Qur'ān*.

⁷³Wahid, Ramli Abdul Wahid, *Ulūmul Qur'ān*, (Jakarta: Rajawali, 1994), h. 10.

⁷⁴Ahmad Syadali, dan Ahmad Rofi'i, *op. cit.*, h. 15-16.

1. Ruang Lingkup Pembahasan *Ulumul Qur'an*

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa *ulumul Qur'an* adalah suatu ilmu yang mempunyai ruang lingkup pembahasan yang luas. *Ulumul Qur'an* meliputi semua ilmu yang ada kaitannya dengan Al-Qur'an, baik berupa ilmu-ilmu agama, seperti ilmu tafsir maupun ilmu bahasa Arab, seperti ilmu *balaghah* dan ilmu *i'rāb Al-Qur'an*. Ilmu-ilmu yang tersebut dalam definisi ini berupa ilmu tentang sebab turunnya ayat-ayat Al-Qur'an, urutan-urutannya, pengumpulannya, penulisannya, qiraatnya, tafsirnya, kemukjizatannya, *nasikh* dan *mansukhnya*, ayat-ayat Makiyah dan Madaniyah, ayat muhkamah dan mutasyabihahnya, hanyalah sebagian dari pembahasan pokok *ulumul Qur'an*. Selain itu masih banyak lagi ilmu-ilmu yang tercakup di dalamnya, seperti Ilmu *Garib* Al-Qur'an, Ilmu *Tanāsub* Ayat Al-Qur'an, Ilmu Adab Tilawah Al-Qur'an, dan sebagainya. Bahkan sebagian ilmu ini masih dapat dipecah kepada beberapa cabang dan macam ilmu yang masing-masing mempunyai objek kajian tersendiri. Setiap objek dari ilmu-ilmu ini menjadi ruang lingkup pembahasan *ulumul Qur'an*.⁷⁵

Ruang lingkup kajian *ulumul Qur'an* sangat luas, sehingga sebagian ulama menjadikannya dalam lingkup yang tidak terbatas. Seperti halnya as-Suyuti memasukkan astronomi, ilmu ukur, kedokteran dan sebagainya ke dalam pembahasan *ulumul Qur'an*. Kemudian dia mengutip Abu Bakar bin al-Arabi yang mengatakan bahwa *ulumul Qur'an* terdiri atas 77450 ilmu. Hal ini didasarkan pada jumlah kata yang terdapat dalam Al-Qur'an dengan dikalikan empat. Sebab setiap kata dalam Al-Qur'an mengandung makna zahir, batin, terbatas, dan tak terbatas. Perhitungan ini masih dilihat dari sudut mufradatya (kata-katanya). Adapun jika dilihat dari sudut hubungan kalimat-kalimatnya, maka jumlahnya menjadi tidak terhitung.⁷⁶ Namun demikian, Ash-Shiddieqi memandang segala macam pembahasan *ulumul Qur'an* itu kembali kepada beberapa pokok persoalan saja sebagai berikut.

⁷⁵*Ibid.*, h. 17.

⁷⁶*Ibid.*

Pertama, persoalan nuzul. Persoalan ini menyangkut dengan ayat-ayat yang diturunkan di Mekah yang disebut *Makīyah*, ayat-ayat yang diturunkan di Madinah yang disebut *Madaniyah*, ayat-ayat yang diturunkan ketika Nabi berada di kampung yang disebut *Hadariyah*, ayat-ayat yang diturunkan ketika Nabi dalam perjalanan disebut *Safariyah*, ayat-ayat yang diturunkan di waktu siang hari disebut *Nahariyah*, ayat-ayat yang diturunkan di waktu malam hari disebut *Lailiyah*, ayat-ayat yang diturunkan di musim dingin disebut *Syitaiyah*, yang diturunkan di musim panas disebut *Saifiyah*, dan yang diturunkan ketika Nabi di tempat tidur disebut *Firasyiyah*. Persoalan ini juga meliputi hal-hal yang menyangkut sebab-sebab turun ayat, yang mula-mula turun, yang turun terpisah-pisah, yang turun sekaligus, yang pernah diturunkan kepada seorang Nabi.

Kedua, persoalan sanad. Persoalan ini meliputi hal-hal yang menyangkut sanad yang mutawatir, yang ahad, yang syaz, bentuk-bentuk qiraat Nabi, para periwayat dan para penghafal Al-Qur'an dan cara tahammul (penerimaan riwayat).

Ketiga, persoalan Adab' al-Qirā'ah (cara membaca Al-Qur'an). Hal ini menyangkut *waqaf* (cara berhenti), *ibtida'* (cara memulai), *imālah*, *madd* (bacaan yang dipanjangkan), *takhfif hamzah* (meringankan bacaan hamzah) *idgām* (memasukkan bunyi huruf yang sakin kepada bunyi huruf sesudahnya).

Keempat, pembahasan yang menyangkut lafal Al-Qur'an yaitu tentang yang *garīb* (pelik), *mu'rab* (menerima perubahan akhir kata), *majāz* (metafora), *musytarak* (lafal yang mengandung lebih dari satu makna), *murādif* (sinonim) *isti'ārah* (metafor), dan *tasybīh* (penyerupaan).

Kelima, persoalan makna Al-Qur'an yang berhubungan dengan hukum, yaitu ayat yang bermakna 'amm (umum) dan tetap dalam keumumannya, 'amm (umum) yang dimaksudkan khusus, 'amm (umum) yang dimaksudkan oleh sunnah, yang nas, yang zahir, yang mujmal (bersifat global), yang *mufassal* (dirinci), yang *mantūq* (makna yang berdasarkan pengutaraan), yang *mafhum* (makna yang berdasarkan pemahaman), *mutlaq* (tidak terbatas), yang *muqayyad* (terbatas) yang *muhkam* (kukuh, jelas), *mutasyābih* (samar), yang *musykil* (maknanya pelik) yang *nasikh*

(menghapus) dan *mansukh* (dihapus), *muqaddam* (didahulukan) *muakhhkar* (dikemudiankan), *ma'mūl* (diamalkan) pada waktu tertentu, dan yang hanya *ma'mūl* (diamalkan) oleh seorang saja.

Keenam, persoalan makna Al-Qur'an yang berhubungan dengan lafal, yaitu *fasl* (pisah), *wasl* (berhubungan), *ijaz* (singkat), *itnab* (panjang), *musāwah* (sama), dan *qasr* (pendek).⁷⁷

Demikian pokok-pokok pembahasan yang menjadi ruang lingkup *ulumul Qur'an* menurut ash-Shiddieqi, namun persoalan-persoalan yang dikemukakannya juga tidak keluar dari ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab. Pandangan ini tampaknya sejalan dengan pendapat al-Zarqani yang tidak setuju memasukkan ilmu-ilmu lain seperti astronomi, kosmologi, ekonomi, kedokteran ke dalam pembahasan *ulumul Qur'an*. Al-Zarqani menolak pendapat as-Suyuti yang memandang ilmu-ilmu tersebut akhir ini sebagai bagian pembahasan *ulumul Qur'an*. Al-Zarqani mengakui bahwa Al-Qur'an menganjurkan agar kaum muslimin mempelajari dan mendalami ilmu-ilmu tersebut, terutama ketika diperlukan. Akan tetapi ilmu yang dianjurkan oleh Al-Qur'an untuk mempelajarinya berbeda dengan ilmu yang masalahnya atau hukumnya ditujukan oleh Al-Qur'an dan ilmu yang mengabdikan kepada Al-Qur'an. Menurutnya ilmu yang pertama tidak termasuk dalam kategori *ulumul Qur'an*. Sedangkan dua yang terakhir jelas mempunyai hubungan dengan Al-Qur'an.

Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh al-Zarqani, ini perlu ditinjau lebih jauh. Sebab seperti yang diakui oleh al-Zarqani sendiri bahwa Al-Qur'an adalah Kitab Hidayah (petunjuk). Al-Qur'an bukan hanya mengandung petunjuk dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Para mufassir dan pemikir Islam dewasa ini semakin merasakan perlunya ilmu-ilmu yang selama ini dianggap sekular, seperti kosmologi, astronomi, kedokteran dalam menafsirkan Al-Qur'an. Muhammad Abduh berkata: "Saya tidak mengerti bagaimana seseorang menafsirkan firman Allah, surah al-Baqarah: 212 sedangkan dia tidak mengetahui perihal manusia, (sosiologi); bagaimana mereka bersatu, bagaimana mereka pecah belah, apa arti persatuan yang mereka miliki, apakah berguna atau

⁷⁷*Ibid.*, h. 18-19.

merugikan dan apa pengaruh pengutusan para Nabi kepada mereka”.⁷⁸

Ahmad Nahrawi Salam memandang perlunya seorang mufassir masa kini mengetahui astronomi, ilmu alam, ilmu jiwa, ilmu kemasyarakatan, sejarah, dan sebagainya. Ali Syariati juga memberikan komentar yang senada dengan itu. Tampaknya, apa yang disebutkan oleh al-Suyuti tentang pentingnya ilmu pengetahuan umum dalam memahami Al-Qur'an semakin disadari oleh pemikir kontemporer. Harun Nasution lebih jauh menandakan tentang pentingnya para ahli dari berbagai disiplin ilmu, seperti ahli filsafat, ahli psikologi, ahli ekonomi, ahli hukum, ahli sains, ahli sejarah, dan ahli dari berbagai disiplin ilmu lainnya untuk menghasilkan penafsiran lengkap dan komperhensif dari Al-Qur'an. Sejalan dengan itu pula, saat ini kenyataan menunjukkan banyaknya lahir kajian-kajian sosiologi, politik, ekonomi, kosmologi, kesehatan, dan berbagai ilmu lainnya yang dilakukan melalui tinjauan Al-Qur'an. Terlepas dari seberapa besar kajian tersebut telah mencerminkan adanya hubungan yang erat antara kajian-kajian itu dengan Al-Qur'an.⁷⁹

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa pada dasarnya, dan yang menjadi pokok pembahasan *ulumul Qur'an* itu adalah ilmu agama dan bahasa Arab. Namun, melihat kenyataan adanya ayat-ayat yang menyangkut berbagai aspek kehidupan dan tuntutan yang semakin besar kepada petunjuk Al-Qur'an, maka untuk ayat-ayat *kauniyah* memerlukan pengetahuan astronomi, ayat-ayat ekonomi memerlukan ilmu ekonomi, dan ayat-ayat politik memerlukan ilmu politik, dan seterusnya.

2. Hubungan *ulumul Qur'an* dengan Tafsir Al-Qur'an

Untuk mengetahui lebih mendalam tentang hubungan *ulumul Qur'an* dengan Tafsir, maka terlebih dahulu akan dikemukakan hal-hal yang berkenaan dengan tafsir, dari segi etimologi (bahasa), maka tafsir dapat diartikan menerangkan atau menyatakan. Sedangkan dari segi terminologi (istilah), tafsir

⁷⁸*Ibid.*, h. 19-20.

⁷⁹*Ibid.*, 20.

berarti menerangkan ayat-ayat Al-Qur'an, baik menerangkan artinya, maksud yang terkandung di dalamnya ataupun mengenai kandungan isinya, baik dengan ketentuan yang jelas atau dengan isyarat.

Pengertian di atas, oleh al-Kilbi dikemukakan dengan batasan bahwa: "Tafsir ialah memberikan syarah terhadap Al-Qur'an, menerangkan artinya, menjelaskan apa yang dikehendaki, baik dengan *nashnya*, dengan isyarat atau dengan *najwanya*"⁸⁰

Dengan demikian, maka antara *ulumul Qur'an* dan tafsir mempunyai hubungan yang erat sekali. *Uloomul Qur'an* amat menentukan bagi seseorang yang ingin membuat syarah atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, secara tepat dan dapat dipertanggungjawabkan. Bagi seorang mufassir, maka *ulumul Qur'an* secara mutlak merupakan alat yang harus lebih dahulu dikuasainya, sebelum ia mulai memberikan tafsir atau takwil terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Seperti halnya dalam bidang hadis, maka seorang muhaddis yang akan menerangkan hadis diperlukan juga ilmu-ilmu hadis, baik ilmu hadis riwayat ataupun ilmu hadis *dirāyah*. Demikian juga dalam tafsir, maka sebelum seorang mufassir menerangkan dan menafsirkan Al-Qur'an, terlebih dahulu harus juga menguasai ilmu-ilmu tafsir atau yang lazim disebut *ulumul Qur'an* atau ilmu-ilmu Al-Qur'an.

Sudah barang tentu, selain *ulumul Qur'an* sebagai pokok, maka diperlukan juga ilmu-ilmu lain sebagai pembantu yang harus dikuasai oleh seorang mufassir, yaitu: ilmu-ilmu bahasa Arab (nahwu, sharaf, balaghah dan sebagainya), ilmu hadis, ilmu usul fiqh, ilmu kalam dan ilmu qirāah.

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa menafsirkan Al-Qur'an berarti memberi syarah atau menerangkan ayat-ayatnya. Seorang mufassir baru dapat memberikan syarah atau memberikan uraian dan keterangan sesuai dengan maksud ayat tersebut, secara tepat dan dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya, apabila ia sebelumnya menguasai *ulumul Qur'an* tersebut. Dengan kata lain, setelah ia memahami dan menguasai

⁸⁰*Ibid.*, h. 21.

ulumul Qur'an, ia baru akan mampu memberikan tafsir atau takwil terhadap sesuatu atau beberapa ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan *ulūmul Qur'an* seseorang baru mampu membuka dan menyelami apa yang terkandung di dalam Al-Qur'an.

Dengan demikian, maka *ulumul Qur'an* berfungsi sebagai pembuka (kunci) terhadap penafsiran Al-Qur'an sesuai dengan maksud apa yang terkandung di dalamnya. Sedangkan kedudukannya sebagai ilmu yang pokok, yang merupakan alat yang diperlukan bagi setiap mufassir.

Apabila dilihat dari segi lain, maka *ulumul Qur'an* juga dapat merupakan ukuran atau standar bagi tafsir Al-Qur'an. Semakin tinggi dan semakin mendalam *ulūmul Qur'an* dikuasai oleh seseorang mufassir, maka tafsir yang diberikannya juga akan semakin mendekati kebenarannya. Oleh karena itu, maka selain berfungsi sebagai kunci atau pembuka, *ulumul Qur'an* juga dapat berfungsi sebagai standar terhadap tafsir Al-Qur'an yang dibuatnya.

Fungsi yang kedua ini (sebagai standar), maka dengan *ulumul Qur'an* akan dapat dibedakan antara tafsir yang sah dan tafsir yang tidak sah.

3. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan *Uloomul Qur'an*

a. Pertumbuhan dan perkembangan *ulumul Qur'an* pada abad I dan II H.

Pada masa Nabi dan pemerintahan Abu Bakar dan Umar, *ulumul Qur'an* belum dibukukan, karena umat Islam belum memerlukannya. Sebab umat Islam pada saat itu adalah para sahabat Nabi yang sebagian besar terdiri dari bangsa Arab asli (suku Quraisy dan sebagainya), sehingga mereka mampu memahami Al-Qur'an dengan baik, karena bahasa Al-Qur'an adalah bahasa mereka dan mereka mengetahui sebab-sebab turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, para sahabat Nabi jarang sekali bertanya kepada Nabi tentang maksud suatu ayat. Misalnya sahabat pernah bertanya kepada Nabi tentang maksud arti "*zulūm*" (aniaya) pada surah al-An'ām ayat 82. sahabat bertanya: Siapakah diantara kita yang tidak berbuat

aniaya kepada dirinya? Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud “zulūm” itu adalah perbuatan syirik.

Pada pemerintahan Usman terjadi perselisihan di kalangan umat Islam mengenai bacaan Al-Qur'an, maka khalifah Usman mengambil tindakan penyeragaman tulisan Al-Qur'an untuk menjaga keseragaman Al-Qur'an dan untuk menjaga persatuan umat Islam. Tindakan khalifah Usman tersebut merupakan perintisan bagi lahirnya suatu ilmu yang kemudian dinamai “*ilmu rasmil Qur'ān*” atau “ilmu rasmil Usman”.

Pada masa pemerintahan Ali makin bertambah banyak bangsa-bangsa non Arab yang masuk Islam dan mereka salah membaca Al-Qur'an, sebab mereka tidak mengerti *i'rabnya* (kedudukan kata-kata dalam suatu kalimat), padahal pada waktu itu tulisan Al-Qur'an belum ada harakat-harakatnya, huruf-hurufnya belum ada titik-titiknya dan tanda-tanda lainnya yang memudahkan kepada Abul Aswad al-Duali (wafat tahun 691 H) untuk menyusun kaidah-kaidah bahasa Arab, untuk menjaga keselamatan bahasa Arab yang menjadi bahasa Al-Qur'an. Maka tindakan khalifah Ali yang bijaksana ini dipandang sebagai perintis lahirnya ilmu nahwu dan ilmu *i'rabil Qur'an*.

Pada abad I dan II H. selain Usman dan Ali, masih terdapat banyak ulama yang diakui sebagai perintis bagi lahirnya ilmu yang kemudian dinamai ilmu tafsir, ilmu asbābun nuzul, ilmu Makki wal Madani, ilmu nasik wal mansuk dan ilmu garibul Qur'an.

Adapun tokoh-tokoh yang meletakkan batu pertama lahirnya ilmu-ilmu Al-Qur'an tersebut di atas ialah: 1) Dari kalangan sahabat: khalifah empat, ibnu Abbas, ibnu Mas'ud, Zaid bin Tsabit, Ubay bin Ka'ab, Abu Musa al-Asya'ari, ibnu al-Zubair. 2) Dari kalangan Tabi'in: Mujahid, Atha bin Yasar, Ikrimah, Qatadah, al-Hasan al-Basri, Said bin Jubair, Zaid bin Aslam, 3) Dari kalangan Tabi'ut Tabi'in: Malik bin Anas.

Pada masa penyusunan ilmu-ilmu agama yang dimulai sejak permulaan abad II H. maka para ulama memberikan prioritas atas penyusunan tafsir, sebab tafsir adalah *Ummul*

'*Ulum al-Qur'ānīyah* (induk ilmu-ilmu Al-Qur'an). Di antara ulama abad II H. yang menyusun tafsir, ialah; Syu'bah bin al-Hajjaj (wafat tahun 160 H.), Sufyan bin Uyainah (wafat tahun 198 H.), Waki' bin al-Jarrah (wafat tahun 197 H.).

Tafsir mereka dengan cara menghimpun pendapat-pendapat dari kalangan sahabat dan tabi'in. Kemudian Ibnu Jarir al-Tabari (wafat tahun 310 H.), menyusun tafsir al-Tabari dan diakui sebagai kitab tafsir yang paling besar dan paling tinggi nilainya, karena pengarangnya adalah mufassir yang pertama-tama mengemukakan pendapat-pendapat yang berbeda-beda dan menunjukkan salah satu pendapat yang dipilihnya, disertai keterangan riwayat-riwayat (sumber-sumber) yang benar dan tersusun rapi, dilengkapi penjelasan-penjelasan tentang *i'rab*nya dan hukum-hukum Al-Qur'an yang dapat diistimbatkan.

Dari perkembangan kitab-kitab tafsir sejak dimulai usaha penyusunan tafsir Al-Qur'an pada abad II H. sampai sekarang ini, maka dapat diketahui bahwa selain ada ulama yang menafsirkan dengan naqli (*tafsir bil ma'qul*), ada pula yang menafsirkan dengan ra'yu/akal (*tafsir bil ma'qul*). Demikian pula ada ulama yang menafsirkan Al-Qur'an seluruhnya, ada yang menafsirkan Al-Qur'an satu juz atau satu surah atau kumpulan ayat-ayat tertentu, misalnya ayat ahkam dan sebagainya.

b. Pertumbuhan dan perkembangan *ulumul Qur'an* pada abad III dan IV H.

Pada abad III H. selain tafsir dan ilmu tafsir, para ulama mulai menyusun pula beberapa ilmu Al-Qur'an, ialah: 1) Ali bin al-Madini (wafat tahun 234 H.) menyusun ilmu *asbābun nuzul*, 2) Abu Ubaid al-Qasim bin Salam 224 H. menyusun ilmu *nasikh wal mansukh* dan ilmu *qiraat*, 3) Muhammad bin Ayyub al-Dirris (wafat tahun 294 H.) menyusun ilmu Makki wal Madani, 4) Muhammad bin Khallaf al-Marzuban (wafat tahun 309 H.) menyusun kitab al-Hawi fi Ulūmil Qur'ān (27 juz).

Pada abad IV H. mulai disusun ilmu *garibul Qur'an* dan beberapa kitab *ulumul Qur'an* dengan memakai istilah *ulumul Qur'an*. Di antara ulama yang menyusun ilmu *garibul Qur'an* dan kitab-kitab *ulumul Qur'an* pada abad IV H., ini ialah: 1) Abu Bakar al-Sijistani (wafat tahun 330 H.) menyusun ilmu *garibul Qur'an*, 2) Abu Bakar Muhammad bin al-Qasim al-Ambari (wafat tahun 328 H.) menyusun kitab *Ajaibu Ulūmil Qur'ān*. Di dalam kitab ini, ia menjelaskan atas tujuh huruf, tentang penulisan mushaf, jumlah bilangan surah, ayat-ayat dan kata-kata dalam Al-Qur'an, 3) Abul Hasan al-Asy'ari (wafat tahun 324 H.) menyusun kitab *al-Mukhtazan fi Ulūmil Qur'an*, 4) Abu Muhammad al-Qassab Muhammad bin Ali al-Karakhi (wafat tahun 360 H) menyusun kitab "*Nukat al-Qur'ān al-Dalālah 'Ala al-Bayān fi Anwa' al-Ulūm wa al-Ahkām al-Munbiah an Ikhtilāfi al-Anam*", 5) Muhammad bin Ali al-Adwafi (wafat tahun 388 H) menyusun kitab *al-Istigna fi Ulūmil Qur'ān* (20 jilid).

c. Pertumbuhan dan perkembangan *ulumul Qur'an* pada abad V dan VI H.

Pada abad V H. mulai disusun ilmu *i'rabil Qur'an* dalam satu kitab. Selain itu, penulisan kitab-kitab dalam *ulumul Qur'an* masih terus dilakukan oleh ulama pada masa ini. Adapun ulama yang berjasa dalam pengembangan *ulumul Qur'an* pada abad V ini yaitu:

- 1) Ali bin Ibrahim bin Said al-Khufi (wafat tahun 430H.) selain mempelopori penyusunan ilmu *i'rabil Qur'an* ia juga menyusun kitab *al-Burhān fi ulūmil Qur'ān*. Kitab ini selain menafsirkan Al-Qur'an seluruhnya, juga menerangkan ilmu-ilmu Al-Qur'an yang ada hubungannya dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan. Karena itu ilmu-ilmu Al-Qur'an tidak tersusun secara sistematis dalam kitab ini, sebab ilmu-ilmu Al-Qur'an diuraikan secara terpecah-pecah, tidak terkumpul dalam bab-bab menurut judulnya. Namun demikian kitab ini merupakan karya ilmiah yang besar dari seorang ulama yang telah merintis penulisan kitab tentang *ulumul Qur'an* yang lengkap.

- 2) Abu Amr al-Dani (wafat tahun 444 H.) menyusun kitab *al-Tafsīr fī Qirā'atis Sab'i* dan kitab *al-Muhkām fī al-Nuqoti*.

Pada abad VI H. selain terdapat ulama yang meneruskan pengembangan *ulumul Qur'an*, juga terdapat ulama yang mulai menyusun ilmu *mubhamatil Qur'an*. Mereka itu adalah: 1) Abul Qasim bin Abdurrahman al-Suhaili (wafat tahun 581 H.) menyusun kitab tentang *Mubhamatul Qur'an*, menjelaskan maksud kata-kata dalam dalam Al-Qur'an yang tidak jelas apa atau siapa yang dimaksudkan. Misalnya kata *rajulun* (seorang laki-laki) atau *malikun* (seorang raja). 2) Ibnul Jauzi (wafat tahun 597 H.) kitab *Funūnul Afnān fī Ajaibil Qur'ān* dan kitab *al-Mujtaba fī Ulumin Tata'allaqu bil Qur'ān*.

- d. Pertumbuhan dan perkembangan *ulumul Qur'an* pada abad VII dan VIII H.

Pada abad VII H. ilmu-ilmu Al-Qur'an terus berkembang dengan tersusunnya ilmu *Majāzil Qur'ān* dan tersusun pula ilmu *qiraat*. Di antara ulama abad VII yang besar perhatiannya terdapat ilmu-ilmu Al-Qur'an, ialah:

- 1) Ibnu Abdis Salam yang terkenal dengan nama al-Izz (wafat tahun 660 H.) adalah pelopor penulisan ilmu *Majāzil Qur'an* dalam satu kitab.
- 2) Alamuddin al-Sakhawi (wafat tahun 643 H.) menyusun ilmu *Qiraat* dalam kitabnya *Jamalul Qurra wa Kamalul Iqra'*.
- 3) Abu Syamah (wafat tahun 655 H.) menyusun kitab *al-Mursyidul Wajiz fī Ma yata'allaqu bil Qur'an*.

Pada abad VIII H. muncullah beberapa ulama yang menyusun ilmu-ilmu baru tentang Al-Qur'an, sedang penulisan kitab-kitab tentang *ulumul Qur'an* masih tetap berjalan terus. Di antara mereka ialah:

- 1) Ibnu Abil Isba' menyusun ilmu *Bada'iul Qur'an*, suatu ilmu yang membahas macam-macam *badi'* (keindahan bahasa dan kandungan Al-Qur'an) dalam Al-Qur'an.
- 2) Ibnul Qayyim (wafat tahun 752 H.) menyusun ilmu *Aqsamil Qur'an*, suatu ilmu yang membahas tentang sumpah-sumpah yang terdapat dalam Al-Qur'an.

- 3) Najmuddin al-Thufi (716 H.) menyusun ilmu *Hujajil Qur'an* atau ilmu *jadail Qur'an*, suatu ilmu yang membahas tentang bukti-bukti/dalil-dalil (argumentasi-argumentasi) yang dipakai oleh Al-Qur'an untuk menetapkan sesuatu.
 - 4) Abul Hasan al-Mawardi menyusun ilmu *Amtsalil Qur'an*, suatu ilmu yang membahas tentang perumpamaan-perumpamaan yang terdapat di dalam Al-Qur'an.
 - 5) Badruddin al-Zarkasyi (wafat tahun 794 H.) menyusun kitab *al-Burhan fi Ulumil Qur'an*. Kitab ini telah diterbitkan oleh Muhammad Abul Fadl Ibrahim (4 juz).
- e. Pertumbuhan dan perkembangan *ulumul Qur'an* pada abad IX dan X H.

Pada abad IX dan permulaan abad X H. makin banyak karangan-karangan yang ditulis oleh ulama tentang ilmu-ilmu Al-Qur'an dan pada masa ini perkembangan *ulumul Qur'an* mencapai kesempurnaannya. Di antara ulama yang menyusun *ulumul Qur'an* pada masa ini ialah:

- 1) Jalaluddin al-Bulqini (wafat tahun 824 H.) menyusun kitab *Mawaqil'ul Ulum mim Mawaqil'in Nujum*. Al-Bulqini ini dipandang oleh as-Suyuti sebagai ulama yang mempelopori penyusunan kitab *ulumul Qur'an* yang lengkap, sebab di dalamnya telah disusun sejumlah 50 macam ilmu Al-Qur'an.
- 2) Muhammad bin Sulaiman al-Kafiyaji (wafat tahun 879 H.) menyusun kitab *al-Taisir fi Qawāid al-Tafsir*.
- 3) As-Suyuti (wafat tahun 911 H.) menyusun kitab *al-Tahbir fi Ulumil Tafsir*. Penyusunan kitab ini selesai pada tahun 872 H. dan merupakan kitab tentang *ulumul Qur'an* yang paling lengkap karena memuat 102 macam ilmu-ilmu Al-Qur'an. Namun Imam as-Suyuti masih belum puas atas karya ilmiahnya yang hebat itu. Kemudian ia menyusun kitab *al-Itqan fi Ulûmil Qur'an* (2 juz) yang membahas sejumlah 80 macam ilmu-ilmu Al-Qur'an secara sistematis dan padat isinya. Kitab *al-Itqān* ini belum ada yang menandingi mutunya dan kitab ini diakui sebagai kitab standar dalam mata pelajaran *ulumul Qur'an*. Setelah as-Suyuti wafat pada

tahun 911 H. Perkembangan ilmu-ilmu Al-Qur'an seolah-olah telah mencapai puncaknya dan berhenti dengan berhentinya kegiatan ulama dalam mengembangkan ilmu-ilmu Al-Qur'an, dan keadaan semacam itu berjalan sejak wafatnya Imam as-Suyuti (911 H.) sampai akhir abad XIII H.)

- f. Pertumbuhan dan perkembangan *ulumul Qur'an* pada abad XIV H.

Setelah memasuki abad XIV H. ini, maka bangkit kembali perhatian ulama menyusun kitab-kitab yang membahas Al-Qur'an dari berbagai segi dan macam ilmu Al-Qur'an. Di antara mereka, ialah:

- 1) Tahir al-Jazairi menyusun kitab *al-Tibyān fi Ulūmil Qur'ān* yang selesai pada tahun 1335 H.
- 2) Jamaluddin al-Qaim (wafat tahun 1332 H.) mengarang kitab *Mahasinut Takwil*.
- 3) Muhammad Abduh Adzim al-Zarqani menyusun kitab *Manahilul Irfan fi Ulumil Qur'an* (2 jilid).
- 4) Muhammad Ali Salamah mengarang kitab *Manhajul Furqan fi Ulumil Qur'an*.
- 5) Thanthawi Jauhari mengarang kitab *al-Jawāhir fi Tafṣīr Al-Qur'ān* dan kitab *Al-Qur'an wa Ulūmul Ashriyah*.
- 6) Muhammad Shadiq al-Rafi'i menyusun kitab *I'jāzul Qur'ān*.
- 7) Musthafa al-Maragi menyusun risalah tentang "Boleh menerjemahkan Al-Qur'an, dan risalah ini mendapat tanggapan dari para ulama yang pada umumnya menyetujui pendapat Musthafa al-Maragi, tetapi ada juga yang menolaknya, seperti Musthafa Shabri seorang ulama besar dari Turki yang mengarang kitab dengan judul "*Risālah Tarjamatil Qur'ān*".
- 8) Sayyid Qutub mengarang kitab *al-Tashwīrul Fanni fil Qur'ān* dan kitab *fi Dzilalil Qur'an*.
- 9) Sayyid Muhammad Rasyid Ridha mengarang kitab *Tafsir Qur'anul Hakim*. Kitab ini selain menafsirkan Al-Qur'an secara ilmiah, juga membahas *ulumul Qur'an*.

- 10) Muhammad Abdullah Darraz, seorang Guru Besar al-Azhar University yang diperbantukan di Perancis, mengarang kitab *al-Naba' al-Adzim, Nadzaratun Jadidah fil Qur'an*.
- 11) Malik bin Nabiy mengarang kitab al-Dzahiratul Qur'aniyah. Kitab ini membicarakan masalah wahyu dengan pembahasan yang sangat berharga.
- 12) Subi al-Salih, Guru Besar Islamic Studies dan Fiqhul Lughah pada Fakultas Adab Universitas Libanon, mengarang kitab *Mabāhis fi Ulāmil Qur'an*. Kitab ini selain membahas *ulumul Qur'an*, juga menanggapi dan membantah secara ilmiah pendapat-pendapat orientalis yang dipandang salah mengenai berbagai masalah yang berhubungan dengan Al-Qur'an.
- 13) Muhammad al-Mubarak, Dekan Fakultas Syariah Universitas Syiria, mengarang kitab *al-Manhalul Khalid*.

C. Metode dan Model-model Tafsir

1. Metode Tafsir

Jika ditelusuri perkembangan tafsir Al-Qur'an sejak dahulu hingga sekarang, akan ditemukan empat metode tafsir: metode *ijmali* (global), metode *tahlili* (analitis), metode *muqārin* (perbandingan), metode *maudū'i* (tematik).

a. Metode *Ijmali*

Metode *ijmali* adalah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara ringkas tapi menyeluruh, dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti dan enak dibaca. Sistematika penulisannya sesuai dengan susunan ayat-ayat di dalam mushaf. Penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa Al-Qur'an sehingga pendengar dengan pembacanya seakan-akan masih tetap mendengar Al-Qur'an padahal yang didengarnya itu adalah tafsirnya.⁸¹ Contoh tafsir ini sangat populer di masyarakat adalah Tafsir *Jalalain* yang dikarang oleh Jalaluddin al-Suyuti dan Jalaluddin al-Mahalli. Kelebihan

⁸¹Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 13.

metode ini, praktis dan mudah dipahami, bebas dari penafsiran *israiliyat*, dan akrab dengan bahasa Al-Qur'an. Sedangkan kekurangannya, petunjuk Al-Qur'an dipahami oleh pembaca tafsir secara parsial, kurang adanya analisis yang memadai, dan terbatasnya segi-segi Al-Qur'an yang dapat dibahas, karena terbatasnya ruang diskusi. Tampaknya metode ini lebih tepat dipergunakan untuk mereka yang baru memulai mempelajari tafsir, atau mereka yang tidak ingin bersusah payah.

b. Metode *Tahlili*

Metode *Tahlili* adalah metode dengan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu, misalnya, aspek bahasa, balaghah, hukum, sekitar surah dan hubungan antarsurah, dan lain-lain. Juga menjelaskan ayat per ayat, dari yang paling depan hingga yang paling akhir secara sistematis. Selanjutnya menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.⁸²

Penafsiran dengan metode *tahlili* dapat mengambil bentuk tafsir *bil ma'tsur* seperti kitab *Jami' al-Bayān* karya al-Thabari, maupun *bi al-Ra'yi* seperti kitab *al-Kasasyāf* karya al-Zamakhshari. Kelebihan metode ini, ruang lingkupnya luas, memuat berbagai ide, dan sudut pandang banyak. Sedangkan kelemahannya, menjadikan petunjuk Al-Qur'an parsial, melahirkan penafsiran Al-Qur'an yang subjektif, dan masuknya pemikiran-pemikiran lain bahkan *israiliyat*. Letak pentingnya tafsir ini, yaitu jika menginginkan pemahaman yang luas dari suatu ayat dengan berbagai sudut pandang, maka metode ini sangat tepat.

c. Metode *Muqārin*

Metode *muqārin* adalah membandingkan teks ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan atau mempunyai redaksi yang

⁸²*Ibid.*, h. 31.

berbeda bagi suatu kasus yang sama. Selain itu metode ini berusaha membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadis yang pada akhirnya kelihatan bertentangan, dan membandingkan berbagai pendapat para ulama dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁸³ Dengan demikian lingkup metode ini sangat luas, tidak hanya perbandingan antara ayat saja, tetapi dengan hadis-hadis, dan antar ulama tafsir.

Kelebihan metode ini, mengetahui hasil penafsiran secara sangat luas, mengetahui berbagai model pemikiran, pendapat bahkan metode studi tafsir, bersikap toleran dan luas wawasannya, bersikap lebih hati-hati dalam penafsiran Al-Qur'an. Adapun kekurangannya adalah, hanya dapat dipakai oleh sekelompok orang saja, mengutamakan perbandingan, kurang mementingkan pemecahan persoalan, kurang banyak memaparkan tafsiran-tafsiran baru karena terfokus pada hasil-hasil yang telah ada. Tafsir ini sangat tepat untuk mereka yang ingin menemukan berbagai model baik pemikiran maupun metode. Juga tepat untuk mereka yang ingin menemukan berbagai model baik pemikiran maupun metode. Juga, tepat untuk mereka yang ingin melakukan pengembangan metodologi tafsir.

d. Metode *Maudu'i*

Metode *maudu'i* adalah membahas ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dengan tema dihimpun. Kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti *asbabun nuzul*, kosa kata dan sebagainya sebagaimana lazimnya tafsir-tafsir yang lain. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen dari Al-Qur'an, al-hadis, maupun pemikiran rasional. Contoh tafsir ini, *al-Insān fi al-Qur'ān* karangan Mahmud al-Aqqad, dan *al-Riba fi Al-Qur'an* karya al-Maududi.⁸⁴

⁸³*Ibid.*, h. 65.

⁸⁴*Ibid.*, 151.

Langkah-langkah yang ditempuh sebagaimana ditawarkan oleh al-Farmawi sebagai berikut. 1) Menghimpun ayat-ayat yang berkenaan dengan tema sesuai dengan kronologi turunnya. 2) Jika ada perlu ditelusuri latar belakang turunnya setiap ayat tersebut. 3) Meneliti dengan cermat setiap kata atau kalimat yang ada khususnya yang menjadi fokus 4) mengkaji isinya dari berbagai sudut pandang, dan berdasarkan pendapat para ahli baik klasik maupun kontemporer. 5) Semua ayat dikaji secara sistematis, objektif dan sejalan dengan prinsip-prinsip tafsir pada umumnya. Kelebihan metode ini, menjawab tantangan zaman, praktis dan sistematis, dan membuat pemahaman para pembaca tafsir menjadi utuh dan dinamis. Adapun kekurangannya, mengadakan pemenggalan terhadap ayat-ayat, membatasi pemahaman ayat yang semestinya bersifat menyeluruh, dan tidak mengetahui kaitan suatu ayat dengan berbagai masalah. Metode ini sangat tepat dipergunakan di zaman sekarang ini oleh kalangan intelektual yang ingin memberikan solusi terhadap permasalahan yang muncul dalam perspektif Al-Qur'an.⁸⁵

2. Model-model Tafsir

Model pengkajian tafsir sebagaimana yang pernah dilakukan oleh para mufassir dan peneliti bidang tafsir Al-Qur'an seperti: model *tafsir bil ma'tsur*, *bi al-ra'yi*, *ijmali*, *tahlili*, dan *maudhu'i*. Selain itu dikemukakan pula model kajian kontemporer terhadap karya-karya tafsir. Contoh-contoh model pengkajian tersebut diambil dari Thamem Usama, (2000:68-85 untuk model studi tafsir klasik; dan Abuddin Nata, (1988:166-183) untuk model kajian kontemporer.

a. Tafsir *bi al-Ma'tsur*: *al-Thabari* dan *Ibn Katsir*

Tafsir ini berisi penjelasan ayat-ayat dengan riwayat hadis Nabi, pendapat para sahabat dan *tabi'in*. Kendatipun demikian tafsir ini masih memuat cerita-cerita yang tidak valid termasuk cerita-cerita *israiliyat*. Tafsir ini tergolong paling terkenal dan menjadi referensi hampir setiap ulama. Ia terdiri

⁸⁵*Ibid.*, h. 152-170.

atas 30 jilid dan menjadi referensi utama serta pokok bahasan tafsir-tafsir berikutnya. Menurut pengakuan Ibnu Taimiyah, sampai saat itu tafsir *al-Thabari* ini dinilai paling akurat dan otentik, meskipun memuat beberapa pendapat ulama salaf, tetapi sanad dapat dipertanggungjawabkan dan isinya terlepas dari *bid'ah-bid'ah*. Ibn Huzaimah pernah menilai, “Saya tidak pernah mengenal orang yang lebih terpelajar di muka bumi ini selain Ibn Jarir al-Thabari”.

Penjelasan tentang tata bahasa dan aspek lain dari bahasa Arab yang ada sekarang dan kemudian merupakan suatu keniscayaan dan keharusan. Tafsir ini terlepas dari berdebatan teologis yang demikian menonjol pada masanya. Sehingga di dalamnya terdapat kritik terhadap *Qadariyah* dan *Jabariyah*. Pembahasan mengenai fikih di dalamnya sangat menarik dan berharga. Dia mengemukakan pendapat hukum secara independen, bahkan boleh jadi isinya terdapat pertentangan dengan mazhab empat yang terkenal itu, ia juga berbeda dengan mazhab Hambali.

Ibn Katsir (w. 1372 M.) seorang ahli hadis dan sejarawan kenamaan. Karya tafsirnya diberi judul asli *Tafsir Al-Qur'an al-“Adhim*, dan terkenal dengan judul *Tafsir ibn Katsir* ini ditulis sama dengan pendekatan dan bentuk tafsir *al-Thabari*, yaitu Tafsir *bi al-Ma'tsur*. Ia menggunakan sumber-sumber primer, dan menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami. Ia lebih mementingkan riwayat-riwayat yang otentik, dan menolak pengaruh-pengaruh asing seperti *Israiliyyat*. Tafsir ini sangat berkualitas dan otentik. Ia telah dicetak beberapa kali dan edisi ringkasnya telah dipublikasikan, disunting oleh Muhammad Ali al-Shabuni.

b. Tafsir *bi al-Ra'yi*: al-Razi

Tafsir *bi al-Ra'yi* ditulis oleh Fakhruddin al-Razi dengan judul *Mafatih al-Ghaib*. Tafsir ini merupakan contoh *tafsir bi al-ra'yi* yang paling komprehensif. Penjelasan terhadap ayat-ayat menggunakan metode penalaran logika. Di antara aspek yang paling ditekankan adalah ilmu kalam. Misalnya

dibahas di dalamnya tentang Tuhan dan eksistensinya, alam semesta, dan manusia. Bidang-bidang lain yang tercakup di dalamnya, ilmu pengetahuan alam, astronomi, zodiak, langit dan bumi, hewan dan tumbuh-tumbuhan, serta anatomi manusia. Tafsir ini juga mencakup pembahasan yang ekstensif tentang masalah-masalah filsafat, dan menolak argumen-argumen semu. Pendekatan yang lain, pendekatan kebahasaan (gramatika). Penjelasanannya sangat kritis terhadap hubungan antara ayat-ayat dengan surah-surah. Tafsir ini dapat disebut sebagai ensiklopedi akademis dalam bidang ilmu kalam dan ilmu pengetahuan alam.

c. Tafsir *Ijmali: Jalalain*

Tafsir *al-Jalalain*, ditulis oleh Jalaluddin al-Mahalli (w.864 H.) dan Jalaluddin al-Sututhi. Jalaluddin al-Makhalli memulai tafsirnya dari permulaan surah al-Kahfi sampai akhir Al-Qur'an. Kemudian ia menafsirkan surah al-Fatihah dan setelah menyempurnakannya ia meninggal dunia. Sisanya dilanjutkan oleh Jalaluddin as-Suyuthi dengan menggunakan metodologi pengarang sebelumnya. Tafsir ini mengandung banyak catatan dan ungkapan ringkas yang hampir sama dengan kebanyakan tafsir lain, baik dalam pembahasan maupun penggunaan istilah-istilah. Tafsir ini telah diterbitkan berulang kali. Sangat mengagumkan bahwa para ulama lebih mengutamakan tafsir ini dibandingkan dengan tafsir lain sebagai rujukan, meskipun tafsir ini berdasarkan atas penafsiran-penafsirannya.

d. Tafsir *Tahlili: al-Manar*

Tafsir ini disusun oleh Muhammad Rasyid Ridha yang terkenal sebagai murid Abduh. Tafsir ini lebih populer dengan sebutan *Tafsir al-Manar*, karena sejak dia kandungannya berasal dari majalah *al-Manar* yang pernah diterbitkan secara serial dan periodik.

Tafsir ini terdiri atas 12 juz, pertama dari surah al-Fatihah sampai dengan surah Yusuf. Penafsirannya sangat kaya dengan riwayat (*al-Ma'tsur*) dari ulama-ulama generasi

pertama di kalangan para sahabat dan para tabi'in. Tafsir ini menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan gaya menakjubkan dan mengesankan, mengungkap makna ayat dengan mudah dan lugas. Tafsir ini juga mengilustrasikan banyak problema sosial dan menuntaskannya dengan perspektif Al-Qur'an.

e. Tafsir *Maudhu'i*: al-Farmawi

Contoh model tafsir *al-Maudhu'i*, karya Abdul Hayy al-Farmawi yang kini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Metode Tafsir Maudhu'iy suatu Pengantar*, terbitan Rajawali Press Jakarta. Buku ini berbicara tentang metode bukan praktik penafsiran Al-Qur'an secara khusus seperti contoh model di atas. Hanya saja, di bagian akhir buku ini, al-Farmawi memuat contoh-contoh pembahasan model tematik sebanyak empat judul. Pertama, *Memelihara Anak Yatim Menurut Al-Qur'an*. Kedua, *Ummiyah Bangsa Arab Menurut Al-Qur'an*. Ketiga, *Adab Isti'zan Menurut Al-Qur'an al-Karim*. Keempat, *Ghadd al-Bashr dan Hifzh al-Farj menurut Al-Qur'an al-Karim*.

Salah satu dari keempat judul di atas yaitu memelihara anak yatim. Judul ini dibagi menjadi beberapa subbagian. *Pertama*, pembahasan tentang ayat-ayat periode Makkah lengkap dengan gambaran selintas tentang kondisi kota itu. *Kedua*, pembahasan tentang ayat-ayat periode Madinah lengkap dengan gambaran kondisi kota itu. *Ketiga*, penjelasan dan analisis tentang kandungan ayat-ayat yang terhimpun ke dalam dua fase Mekah dan Madinah sebagai yang telah dijelaskan di kedua bagian sebelumnya.

Dalam bagian pertama penjelasan atas empat ayat periode Mekah, yang menurut penulis dapat disimpulkan, bahwa pada periode ini perhatian Al-Qur'an terhadap anak yatim lebih tertuju pada pemeliharaan diri anak itu sendiri dari pada pemeliharaan terhadap harta bendanya, walaupun ada larangan mendekati hartanya-bukan dalam arti literal, tetapi larangan bertindak jahat atas harta itu. Sementara itu dalam bagian kedua, penulis menjelaskan sejumlah ayat-ayat periode Madinah yang menurutnya tertuju pada upaya-upaya

memecahkan masalah-masalah anak yatim, serta cara-cara memelihara diri anak yatim dan mengurus hartanya. Sedangkan pada bagian ketiga, penulis melakukan penjelasan komprehensif sekaligus melakukan analisis kandungan ayat-ayat di atas. Analisis ini dibatasi pada tiga hal; pertama, pembinaan moral dan pendidikan anak-anak yatim; kedua, perihal harta anak yatim; dan ketiga; perintah menyantuni dan menyayangi anak yatim.

Sebagai kesimpulan dari hal ini adalah Al-Qur'an bertujuan membangun dan mewujudkan suatu masyarakat Islam yang ideal, tak seorang pun di dalamnya menyimpan dendam dan dengki kepada yang lain, dan tak seorang pun dari anak-anak yatim yang boleh kehilangan hak-haknya karena ayah telah tiada. Al-Qur'an juga menutup jalan dan pintu kemungkinan penjarahan kerusakan di tengah-tengah masyarakat sebab keyatiman sang anak. Dengan demikian itu, maka Al-Qur'an meminta anggota masyarakat untuk saling tolong menolong, kasih sayang, dan membangun solidaritas sosial.

Al-Qur'an adalah sumber agama (juga ajaran) Islam pertama dan utama. Tujuannya menjadi pedoman atau petunjuk bagi umat manusia dalam hidup dan kehidupannya mencapai kesejahteraan di dunia ini dan kebahagiaan di akhirat kelak. Al-Qur'an menjadi sumber nilai dan norma umat Islam, Al-Qur'an sebagai kitab suci yang menjadi bacaan bagi manusia untuk memperoleh petunjuk Tuhan. Diyakini bagi orang-orang yang beriman bahwa Al-Qur'an, seperti difirmankan Allah sendiri, meliputi segala sesuatu. Maksudnya Al-Qur'an memberikan dasar-dasar etika untuk semua persoalan yang dibutuhkan dalam kehidupan manusia secara menyeluruh.

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. memiliki sekian banyak fungsi, di antara fungsi-fungsi Al-Qur'an adalah: *Pertama*, adalah sebagai bukti kerasulan Muhammad dan kebenaran ajarannya; *kedua*, petunjuk akidah dan kepercayaan yang harus dianut oleh manusia, yang tersimpul dalam keimanan akan keesaan Allah dan kepercayaan akan kepastian adanya hari pembalasan; *ketiga*, petunjuk mengenai akhlak yang murni dengan jalan menerangkan norma-norma keagamaan dan susila yang harus

diikuti oleh manusia dalam kehidupannya secara individual dan kolektif; *keempat*, petunjuk syariat dan hukum dengan jalan menerangkan dasar-dasar hukum yang harus diikuti oleh manusia. Atau dengan kata lain Al-Qur'an adalah petunjuk bagi seluruh manusia demi kehidupan hidup di dunia dan di akhirat.

Sesuai dengan namanya Al-Qur'an mempunyai fungsi sebagai petunjuk (*al-hudā*), pembeda antara yang hak dan yang batil (*al-furqān*), sebagai obat atau penyembuh (*al-syifā*) dan sebagai nasihat (*al-mauizah*).

Ulumul Qur'an dan tafsir mempunyai hubungan yang erat sekali. *Ulumul Qur'an* amat menentukan bagi seorang yang ingin membuat syarah atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, secara tepat dan dapat dipertanggungjawabkan. Bagi seorang mufassir, *ulumul Qur'an* merupakan alat yang harus lebih dikuasainya sebelum ia memulai memberikan tafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Metode ijmalī adalah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara ringkas tapi menyeluruh; *metode tahlīlī* adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu, misalnya dari aspek bahasa, balaghah, hukum, sekitar surah dan hubungan antar surah, dan lain-lain. *Metode muqārīn* adalah membandingkan teks-teks ayat Al-Qur'an yang mempunyai persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan atau mempunyai redaksi yang berbeda bagi satu kasus yang sama. Selain itu berusaha membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadis yang tampaknya kontroversi, dan membandingkan para pendapat ulama dalam menafsirkan Al-Qur'an; metode *maudhu'i* adalah membahas ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dengan tema dihimpun. Kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya. Model-model tafsir yaitu model *Tafsir bi al-Ma'tsur*: *al-Thabari* dan *Ibn Katsir*, *Tafsir bi al-Ra'y*: *al-Razi*, *Tafsir Ijmalī*: *Jalalain*, *Tafsir Tahlīlī*: *al-Manar*, dan *Maudhu'i*: *al-Farmawī*.

BAB 4

FUNGSI DAN KEDUDUKAN HADIS DALAM STUDI ISLAM

Beberapa Istilah Seputar Hadis -

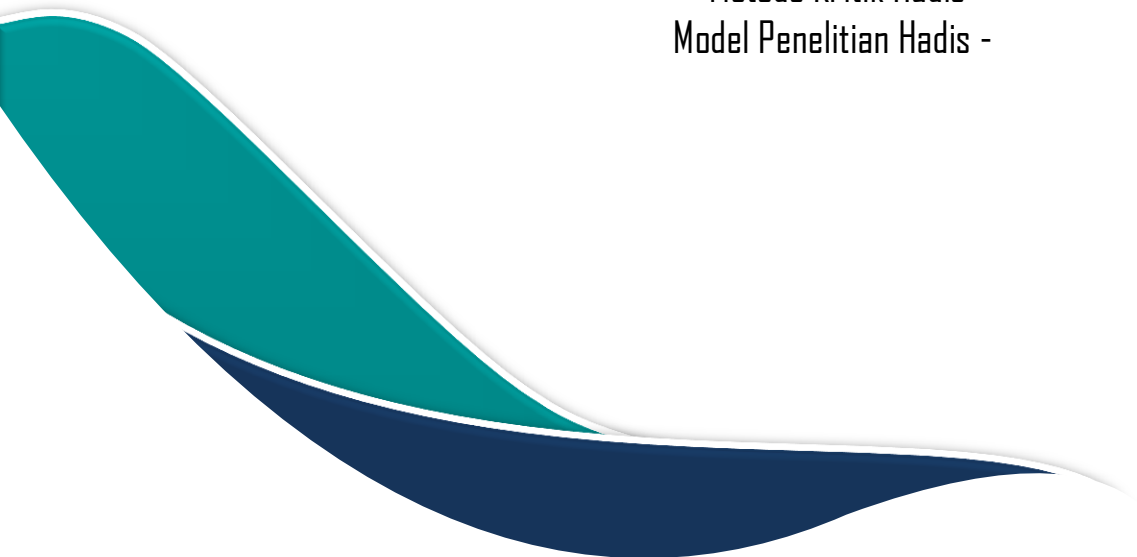
Fungsi dan Tujuan Hadis -

Sejarah dan Kodifikasi Hadis -

Ulumul Hadis -

Metode Kritik Hadis -

Model Penelitian Hadis -



BAB 4

FUNGSI DAN KEDUDUDUKAN HADIS DALAM STUDI ISLAM

Dalam bab ini dibahas tentang beberapa istilah seputar hadis, posisi dan fungsi hadis, sejarah dan kodifikasi hadis, *ulūm al-hadīs* (*al-sunnah*), metode kritik hadis, dan model penelitian hadis. Selain itu, dibahas tentang pemahaman terhadap istilah seputar hadis, posisi dan fungsi hadis. Dengan dasar pemahaman ini akan menjadi landasan bagi pengenalan dan pemahaman terhadap studi Islam. Selain itu, bagian ini merupakan dasar untuk mempelajari tentang sejarah dan kodifikasi hadis, *ulūmul hadis*, metode kritik hadis, dan model penelitian hadis dalam studi Islam.

A. Beberapa Istilah Seputar Hadis

Dalam literatur hadis dijumpai beberapa istilah lain yang menunjukkan penyebutan *al-hadīs*, seperti *al-sunnah*, *al-khabar*, dan *al-atsar*. Dalam arti terminologi, ketiga istilah tersebut menurut kebanyakan ulama hadis adalah sama dengan terminologi *al-hadīs*. (Mahmud al-Thahan, 1985:15-16 dan Fathurrahman, 1974: 28), meskipun ulama lain ada yang membedakannya.

Menurut ahli bahasa, *al-hadīs* adalah *al-jadīd* (baru),⁸⁶ lawan dari sesuatu yang lama (*al-qadīm*). Oleh karena itu secara bahasa, orang yang baru masuk Islam sering disebut hadis *al-ahdi fi al-Islām*. *Al-khabar* (berita), secara terminologis, sebagian ulama mengatakan bahwa hadis dan khabar mengandung makna yang sama, keduanya mencakup segala riwayat, baik yang berasal dari Rasul (*marfu*), dari sahabat (*mauqūf*) maupun dari tabi'in (*maqthū*). Tetapi sebagian ulama lainnya membedakan keduanya, sehingga orang menekuni pengetahuan hadis disebut *muhadditsīn*, sedangkan orang yang menekuni riwayat-riwayat (*khabar*) disebut *akhbārī*.⁸⁷ dan *al-qarīb*

⁸⁶Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz II (Mesir: Dār al-Mishriyah, t. th.), h. 436; Muhammad al-Fayūmi, *Misbāh al-Munīr fi Gharīb al-Syarh al-Kabīr li al-Rāfi'i*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1978), h. 150.

⁸⁷Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 20.

(dekat) (lihat Muhammad Ajaj al-Khatib, 1971: 20 dan Endang Soetari Ad, 1984:1). Hadis dalam pengertian *al-khabar* dapat dijumpai di antaranya dalam Q.S. al- Thūr, 52: 34.

فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

Terjemahnya:

*“Maka cobalah mereka membuat yang semisal dengannya (Al-Qur’an) jika mereka orang-orang yang benar.”*⁸⁸

Selanjutnya diungkapkan dalam Q.S. al-Kahfi, 18: 6.

فَلَعَلَّكَ بَاجِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِحَدَا الْحَدِيثِ أَسَفًا

Terjemahnya:

*“Maka barangkali engkau (Muhammad) akan mencelakakan dirimu karena bersedih hati setelah mereka berpaling, sekiranya mereka tidak beriman kepada keterangan ini (Al-Qur’an).”*⁸⁹

Demikian juga dapat dilihat dalam Q.S. al-Dhuhā, 93: 11.

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

Terjemahnya:

*“Dan terhadap nikmat Tuhanmu, hendaklah engkau nyatakan (dengan bersyukur).”*⁹⁰

Dalam mengartikan *al-hadīs* secara istilah atau terminologi, aturan ulama hadis dan ulama *ushul fiqh* berbeda pendapat. Menurut ulama hadis, arti hadis adalah “Sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW., baik berupa perkataan, perbuatan, *taqrir* maupun sifat.” (Mahmud al-Thahan, 1985: 15). Sedangkan ulama ahli *ushul fiqh* mengatakan bahwa yang dimaksud dengan hadis adalah segala perkataan, perbuatan dan *taqrir* Nabi SAW. yang berkaitan dengan penetapan hukum.

⁸⁸Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur’an, 2006), h. 760.

⁸⁹*Ibid.*, h. 401.

⁹⁰*Ibid.*, h. 901.

Al-Sunnah dalam pengertian etimologi adalah “jalan dan cara yang merupakan kebiasaan yang baik atau yang jelek. Sunnah juga berarti sesuatu yang sudah biasa dilakukan atau yang telah menjadi tradisi. Bentuk jamak (*plural*) dari kata sunnah adalah *sunan* (سنن).⁹¹

Al-Sunnah dalam pengertian etimologi, dapat dilihat dalam Q.S. al-Kahfi, 18: 55.

وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ فُبُلًا

Terjemahnya:

“Dan tidak ada sesuatupun yang menghalangi manusia dari beriman, ketika petunjuk telah datang kepada mereka, dan dari memohon ampun kepada Tuhannya, kecuali (keinginan menanti) datangnya hukum (Allah yang telah berlalu pada) umat-umat yang dahulu atau datangnya azab atas mereka dengan nyata.”⁹²

Selain itu terdapat dalam Al-Qur'an surah Fāthir, 35: 43; Q.S. al-Anfāl, 8: 38; Q.S. al-Hijr, 15: 3; dan Q.S. al-Ahzāb, 33: 38; dan Q.S. al-Ahzāb, 33: 62. adapun pengertian *al-sunnah* secara Istilah (terminologi), seperti dikemukakan oleh Muhammad Ajaj al-Khatib (1981:81), adalah segala yang bersumber dari Rasullullah SAW., baik berupa perkataan, perbuatan, taqrir, sifat khalaqah atau khuluqiyah maupun perjalanan hidupnya sebelum atau sesudah ia diangkat menjadi Rasul.⁹³

Al-Khabar secara bahasa berarti *al-naba* (berarti); sedangkan *al-atsar* berarti pengaruh atau sisa sesuatu (*Baqiyat al-syai'*). Arti terminologi *al-khabar* dan *al-atsar*, menurut jumhur ulama, memiliki arti yang sama, yaitu sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW., sahabat dan tabi'in. sedangkan menurut ulama Khurasan, *al-atsar* hanya untuk yang *mauquf* (disandarkan kepada sahabat) dan *al-khabar* untuk yang *marfu'* (disandarkan kepada Nabi). Oleh karena itu, baik *al-hadīs*, *al-sunnah*, *al-khabar*, maupun *al-atsar*

⁹¹Muhammadiyah Amin, *Ilmu Hadis*, (Cet. 1; Yogyakarta: Grha Guru, 2008), h. 4-5.

⁹²Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 410.

⁹³Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *op. cit.*, h. 81.

dilihat dari aspek penyandarannya ada yang *marfu'*, *mauquf*, dan *maqthu'* (disandarkan kepada tabi'in).

Keempat pengertian istilah di atas, *al-hadīs*, *al-sunnah*, *al-khabar* dan *al-atsar* terutama aspek makna terminologinya, ada ulama yang mempersamakan artinya, ada pula yang membedakannya. Ulama yang membedakan keempat istilah tersebut mengatakan bahwa *al-hadīs* adalah sesuatu yang sandarannya adalah Nabi Muhammad SAW. Sedangkan *al-sunnah* adalah sesuatu yang sandarannya tidak hanya Nabi Muhammad SAW. Tetapi juga sahabat dan tabi'in (Nur al-Din 'Athar, 1979:29).

Perbedaan keempat istilah di atas ditinjau secara terminologi menurut Fathurrahman, tidaklah prinsipil. Pendapat senada juga dikemukakan oleh Utang Ranuwijaya dan Munzir Suparta.⁹⁴ yang mengatakan bahwa sebetulnya keempat istilah tersebut mengacu pada pengertian yang sama, yaitu segala sesuatu yang dinukilkan dari Nabi Muhammad SAW., baik berupa perkataan, perbuatan maupun *taqirir*.

B. Fungsi dan Tujuan Hadis

Umat Islam sepakat bahwa hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Al-Qur'an. Kesepakatan mereka didasarkan pada nas, baik yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun hadis. Dalam Al-Qur'an, umpamanya disebutkan dalam al-Nisā (4) ayat 59, surah al-Mā'idah (5) ayat 92, dan surah al-Nisā (4) ayat 59, surat al-Mā'idah (5) ayat 92, dan surah al-Nūr (24) ayat 54. Adapun dalil hadis adalah Nabi SAW. ketika beliau hendak mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman. Inti hadis tersebut adalah Nabi bertanya kepada Mu'adz dalam hal penetapan hukum. Saat itu Mu'adz menjawab bahwa dia akan menetapkan hukum berdasarkan urutan Al-Qur'an, hadis, dan ijtihad. Hadis dipergunakan apabila tidak ditemukan ketetapan hukum di dalam Al-Qur'an, sedangkan ijtihad digunakan jika tidak ditemukan ketetapan hukum, baik dalam Al-Qur'an maupun hadis. Mendengar jawaban Mu'adz, Nabi SAW. menepuk-menepuk bahu Mu'adz sebagai tanda persetujuannya. (Abu Dawud bin Sulaiman bin al-Asy'ari al-Sijstani, t.th:302).

⁹⁴Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 15.

Keberadaan hadis sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an, dalam salah satu pesan Nabi berkaitan dengan kewajiban menjadikan hadis sebagai pedoman hidup selain Al-Qur'an beliau bersabda.

تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله و سنة نبيه

Selain ketetapan Allah yang dipahami dari ayat-Nya secara tersirat juga merupakan *ijma'* (konsensus) seperti terlihat dalam perilaku para sahabat. Misalnya, penjelasan Usman bin Affan mengenai etika makan dan cara duduk dalam salat, seperti yang dilakukan Nabi Muhammad SAW. begitu juga, Umar bin Khattab mencium Hajar Aswad, ia berkata, “saya tahu engkau adalah batu. Jika tidak melihat Rasul menciummu, aku tidak akan menciummu”. Janji Abu Bakar untuk tidak meninggalkan atau melanggar perintah Rasul yang ia ikrarkan ketika disumpah (*bai'ah*) menjadi Khalifah (Abu Abd Allah Ahmad bin Hanbal, t.th.: 213 dan 378). Itulah sebagian contoh dari Ijmak.⁹⁵

Menurut T.M. Hasbi al-Shiddieqi, sebagaimana dikutip oleh Endang Soetari Ad (1994:111-128) dan Mundzir Suparta (1996:49-56), dan Fathurrahman (1974:65) fungsi hadis terhadap Al-Qur'an itu sebagai penjelas (*al-bayān*). Mereka kemudian membagi *al-bayān* kepada beberapa kategori sesuai dengan ketegorisasi yang diajukan oleh ulama salaf. Imam Malik bin Anas menyebutkan lima macam fungsi, yaitu *bayān al-taqrīr*, *bayān al-tafsīr*, *bayān al-tafshīl*, *bayān al-ba'ts*, *bayān al-tasyri'*. Imam al-Syafi'i menyebut lima kategori, *bayān al-tafshīl*, *bayān al-takhshīsh*, *bayān al-ta'yin*, *bayān al-tasyri'* *bayān al-nasakh*. Sedangkan Imam Ahmad bin Hanbal menyebutnya empat kategori yaitu *bayān al-ta'kid*, *bayān al-tafsīr*, *bayān al-tasyri'*, dan *bayān al-takhshīsh*.⁹⁶

Agar lebih jelas, maka di bawah ini akan diuraikan satu persatu.

⁹⁵Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), h. 87.

⁹⁶M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 176-188.

1. *Bayān al-Taqrīr*

Bayān al-Taqrīr disebut juga dengan *bayān al-Ta'kīd* dan *bayān al-itsbāt*. Yang dimaksud dengan bayan ini ialah menetapkan dan memperkuat apa yang telah diterangkan di dalam Al-Qur'an. Fungsi hadis dalam hal ini hanya memperkokoh kandungan Al-Qur'an. Suatu contoh hadis yang diriwayatkan Muslim dari Ibnu Umar yang berbunyi:

فا اذا رايتم الحلال فصوموا واذا رايتموه فافطروا

Artinya:

“Apabila kalian melihat (*ru'yah*) itu maka berbukalah”
(HR. Muslim)

Hadis ini datang mentaqrir ayat Al-Qur'an dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 185, di bawah ini:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

Terjemahnya:

“Maka barangsiapa yang mempersaksikan pada waktu itu bulan, hendaklah ia berpuasa ...”⁹⁷

Abu Hamadah menyebut *bayān taqrīr* atau *bayān ta'kīd* ini dengan istilah *bayān al-muwāfiq li al-nas al-kitāb*. Hal ini disebabkan munculnya hadis-hadis itu sealur (sesuai) dengan *nash* Al-Qur'an.

2. *Bayān al-Tafsīr*

Bayān al-tafsīr adalah kehadiran hadis berfungsi untuk memberikan rincian dan tafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang masih bersifat global (*mujmal*) memberikan persyaratan/batasan (*taqyid*) ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat mutlak, dan mengkhususkan (*takhshīsh*) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang masih bersifat umum. Di antara contoh ayat-ayat yang masih bersifat *mujmal* adalah perintah mengerjakan shalat, puasa, zakat, disyariatkan jual beli, nikah, *qishash*, hudud dan sebagainya. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang masalah ini masih

⁹⁷Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 35.

bersifat mujmal, baik cara mengerjakan, sebab-sebabnya, syarat-syarat, atau halangan-halangnya. Oleh karena itu, Rasulullah SAW. melalui hadisnya menafsirkan dan menjelaskan masalah-masalah tersebut. Sebagai contoh di bawah ini akan dikemukakan hadis yang berfungsi sebagai *bayān al-tafsir*.

صلوا كما رأيتموني أصلي

Artinya:

“*Salatlah sebagaimana engkau melihat aku salat*” (HR. Bukhari).

Hadis ini menjelaskan bagaimana mendirikan salat. Sebab dalam Al-Qur’an tidak menjelaskan secara rinci. Salah satu ayat yang memerintahkan salat adalah Q.S. al-Baqarah, 2: 43.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Terjemahnya:

“*Dan kerjakanlah salat, tunaikan zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk*”.⁹⁸

Demikian juga Allah memerintahkan zakat, maka al-sunnah menerangkan detailnya. Nabi bersabda terhadap zakat emas dan perak:

ها تو ربع عشر اموالكُم (*Hātū rub ‘a ‘usyri amwālikum*)

Artinya:

“*Berikanlah dua setengah persen dari harta-hartamu*”

Demikian juga haji, Al-Qur’an memujmalkannya, kemudian al-sunnah menjelaskannya dengan sabda Nabi:

خذوا عني مناسككم (*khuzū ‘annī manāsikakum*) yang artinya: “*Ambillah olehmu dari padaku perbuatan-perbuatan yang dikerjakan buat ibadah haji itu*”.

3. *Bayān at-Tasyri’*

Bayān at-tasyri’ adalah mewujudkan suatu hukum atau ajaran-ajaran yang tidak didapati dalam Al-Qur’an, atau dalam Al-

⁹⁸*Ibid.*, h. 8.

Qur'an hanya terdapat pokok-pokoknya (*ashl*) saja. Abbas Mutawalli Hamadah juga menyebut bayān ini dengan “*zai'id alā al-kitāb al-karīm*”.⁹⁹ Hadis Rasulullah SAW. dalam segala bentuknya (baik yang *qauli*, *fi'li* maupun *taqriri*) berusaha menunjukkan suatu kepastian hukum terhadap berbagai persoalan yang muncul, yang tidak terdapat di dalam Al-Qur'an. Ia berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh para sahabat atau yang tidak diketahuinya, dengan menunjukkan bimbingan dan menjelaskan duduk persoalannya.

Hadis-hadis Rasulullah SAW. yang termasuk ke dalam kelompok ini, di antaranya hadis tentang penetapan haramnya mengumpulkan dua wanita bersaudara (antara istri dan bibinya), hukum syuf'ah, hukum merajam pezina wanita yang masih perawan, dan hukum tentang hak waris bagi seorang anak.¹⁰⁰

Suatu contoh hadis tentang zakat fitrah, sebagai berikut yang artinya: “bahwasanya Rasulullah SAW. telah mewajibkan zakat fitrah kepada umat Islam pada bulan Ramadan satu sukat (*sha'*) kurma atau gandum untuk setiap orang, baik merdeka atau hamba, laki-laki atau perempuan Muslim (HR. Muslim).

Hadis Rasulullah SAW. yang termasuk *bayān at-Tasyri'* ini, wajib diamalkan, sebagaimana, kewajiban mengamalkan hadis-hadis lainnya. Ibnu Qayyim berkata, bahwa hadis-hadis Rasulullah SAW. yang berupa tambahan terhadap Al-Qur'an, merupakan kewajiban atau aturan yang harus ditaati, tidak boleh menolak atau mengingkarinya, dan ini bukanlah sikap Rasulullah SAW. mendahului Al-Qur'an melainkan semata-mata karena perintah-Nya.¹⁰¹

⁹⁹Abbas Mutawalli Hamadah, *al-Sunnah al Nabawiyah wa Makānatuhā fi al-Tasyri'*, (Kairo: Dār al-Qoumiyah li al-Thab'ah wa al-Nasyi', 1965), h. 161.

¹⁰⁰Musthafa as-Shiba'iy, *al-Sunnah wa Makānatuh fi al-Tasyri' al-Islāmi*, Kairo: Dār al-Salam, 1998), h. 346.

¹⁰¹Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Murwaqqi'in*, Jilid II, (Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, 1955), h. 289.

4. *Bayān al-Nasakh*

Ketiga *bayān* yang telah diuraikan di atas disepakati oleh para ulama, meskipun untuk *bāyan* yang ketiga ada sedikit perbedaan terutama menyangkut definisi (pengertian)nya saja. Untuk *bayān* jenis keempat ini, terjadi perbedaan pendapat yang sangat tajam. Ada yang mengakui dan menerima fungsi hadis sebagai *nasikh* terhadap sebagian hukum Al-Qur'an dan ada juga yang menolaknya.

Kata *nasakh* secara bahasa berarti *ibthal* (membatalkan), *izalah* (menghilangkan), *tahwil* (memindahkan), dan *taghyir* (mengubah). Para ulama mengartikan *bayān al-nasakh* ini banyak yang melalui pendekatan bahasa, sehingga diantara mereka terjadi perbedaan pendapat antara ulama *muta'akhirin* dengan ulama *mutaqaddimin*, bahwa terjadinya nasakh ini karena adanya dalil syara' yang mengubah suatu hukum (ketentuan) meskipun jelas, karena telah berakhir masa keberlakuannya serta tidak dapat diamalkan lagi, dan syar'i (pembuat syariat) menurunkan ayat tersebut tidak diberlakukan untuk selama-lamanya (temporal).¹⁰²

Jadi intinya ketentuan yang datang kemudian tersebut menghapus ketentuan yang datang terlebih dahulu, karena yang terakhir dipandang lebih luas dan lebih cocok dengan nuansanya. Ketidak berlakuan suatu hukum (*nasikh wa al-mansukh*) harus memenuhi syarat-syaratnya yang ditentukan, terutama syarat atau ketentuan adanya *nasikh* dan *mansukh*. Pada akhirnya, hadis sebagai ketentuan yang datang kemudian dari pada Al-Qur'an dapat menghapus ketentuan dan isi kandungan Al-Qur'an. Demikian menurut pendapat ulama yang menganggap adanya fungsi *bayān al-nasakh*. Kelompok yang membolehkan adanya *nasakh* jenis ini adalah golongan *Mu'tazilah*, *Hanafiyah*, dan *Mazhab* ibn Hazm al-Dahiri. Hanya saja *Mu'tazilah* membatasi fungsi *nasakh* ini hanya berlaku untuk hadis-hadis yang mutawatir. Sebab al-Kitab itu nasakhnya diriwayatkan secara mutawatir (*mutawatir lafdzi*). Sementara golongan *Hanafiyah* yang dikenal agak longgar dalam hal *nasakh* Al-Qur'an dengan sunnah ini, tidak mensyaratkan hadisnya mutawatir, bahkan hadis masyhur (yang

¹⁰²Abbas Mutawalli Hamadah, *op. cit.*, h. 169-170.

merupakan hadis ahad) pun juga dapat menasakh hukum sebagian ayat Al-Qur'an. Bahkan ibn Hazm sejalan dengan adanya naskh kitab dengan sunnah ini meskipun dengan hadis ahad. Ibn Hazm memandang bahwa naskh termasuk bagian *bayān al-Qur'ān*.¹⁰³

Salah satu contoh yang biasa diajukan oleh para ulama, ialah hadis yang berbunyi: لا وصية لوارث “artinya tidak ada wasiat bagi ahli waris. Hadis ini menurut mereka menasakh isi firman Allah SWT. Dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 180.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Terjemahnya:

“Diwajibkan atas kamu, apabila seseorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa”.¹⁰⁴

Sementara yang menolak *naskh* jenis ini adalah Imam Syafi'i dan sebagian besar pengikutnya, meskipun *naskh* tersebut dengan hadis yang mutawatir. Kelompok lain yang menolak adalah sebagian besar pengikut *mazhab Zhahiriyyah* dan kelompok Khawarij.

C. Sejarah dan Kodifikasi Hadis

Para ulama hadis tidak sependapat dalam menentukan jumlah periodisasi hadis. Ada yang membaginya menjadi tiga periode, lima periode, bahkan tujuh periode (Kafrawi Ridwan dkk., 1994: 42-48; Endang Soetari Ad, 1994: 34-61, dan Munzir Suparta, 1996:57). Di bawah ini adalah periodisasi hadis secara garis besar.

Periode **pertama** adalah periode Nabi dan disebut masa wahyu dan pembentukan (*'ashr al-wahy wa al-takwīn*). Pada periode ini, Nabi melarang para sahabat menulis hadis, karena selain adanya rasa takut bercampur antara hadis dan Al-Qur'an, juga agar potensi

¹⁰³*Ibid.*, h. 172-173.

¹⁰⁴Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 34.

umat Islam lebih tercurah kepada Al-Qur'an. Namun walaupun ada larangan, sebagian sahabat ada juga yang berinisiatif menuliskannya untuk berbagai alasan. Pada masa ini, para sahabat menerima hadis dari Nabi melalui dua cara: langsung dan tidak langsung. Penerimaan secara langsung di antaranya melalui ceramah, khotbah, pengajian, atau penjelasan terhadap pertanyaan yang disampaikan Nabi. Adapun yang tidak langsung di antaranya mendengar dari sahabat yang lain atau mendengar dari utusan-utusan, baik utusan dari Nabi ke daerah-daerah atau utusan dari daerah yang datang kepada Nabi.

Periode **kedua** adalah zaman *Khulafa Rasyidun*. Masa ini dikenal dengan periode pembatasan hadis dan penyedikitkan riwayat (*zaman al-tatsabut wa al-iqlal min al-riwayah*). Usaha-usaha para sahabat di dalam membatasi hadis dilatarbelakangi oleh rasa khawatir akan terjadinya kekeliruan. Kekhawatiran muncul karena suhu politik umat Islam secara internal mulai labil, terutama dalam suksesi kepemimpinan yang selalu menimbulkan perpecahan bahkan fitnah.

Periode **ketiga** adalah periwayatan hadis ke berbagai wilayah (*zaman intisyār al-riwāyat ila al-amshār*) yang berlangsung pada masa sahabat kecil dan tabi'in besar. Pada masa ini, wilayah Islam sudah sampai ke Syam (Suriah), Irak, Mesir Persia, Samarkand, dan Spanyol. Bertambah luasnya wilayah berdampak kepada menyebarnya hadis ke wilayah-wilayah tersebut yang dibawa oleh para sahabat yang pindah ke wilayah-wilayah tadi untuk menjadi pimpinan atau menjadi guru (pendidik) di sana. Di antara tokoh-tokoh hadis pada masa ini ialah Sa'id dan Urwah di Madinah, Ikrimah dan Atha bin Abi Rabi'ah di Mekah, Ibrahim al-Nakha'i di Kufah, Muhammad bin Sirin di Bashrah, Umar bin Abd al-Aziz di Syam, Yazid bin Habib di Mesir, dan Wahab bin Munabih di Yaman.

Periode **keempat** adalah periode penulisan dan pembukuan hadis secara resmi (*'ashr al-kitābat wa al-tadwīn*). Penulisan dimulai setelah ada perintah resmi dan khalifah Umar bin Abd al-'Aziz (717-120 M) sampai akhir abad ke-8 M. Ia adalah khalifah Bani Umayyah kedelapan yang menginstruksikan kepada Abu Bakar bin Muhammad bin 'Amr bin Hazm, Gubernur Madinah untuk menulis hadis.

Periode **kelima** adalah periode pemurnian, penyehatan dan penyempurnaan (*'ashr al-tajrīd wa al-tashhīh wa al-tanqīh*) yang berlangsung antara awal abad ke-3 sampai akhir abad ke-3 Hijriah.

Atau tepatnya disaat Dinasti Abbasiyah dipegang oleh Khalifah al-Ma'mun sampai al-Mu'tadir (201-300 H). Pada masa ini, para ulama mengadakan gerakan penyeleksian, penyaringan, dan pengklasifikasian hadis-hadis, yaitu dengan cara memisahkan hadis *marfu'* dari hadis *mauquf* dan *maqthu'*. Hasil dari gerakan ini adalah lahirnya kitab-kitab hadis yang sudah terseleksi, seperti Kitab Shahih, Kitab Sunan, dan Kitab Musnad. Kitab Shahih adalah kitab atau buku hadis yang hanya memuat hadis-hadis yang shahih, Kitab Sunan ialah kitab hadis yang mengoleksi hadis-hadis shahih dan hadis-hadis yang tidak terlalu lemah (*dha'if*), Kitab Musnad adalah kitab hadis yang mengoleksi segala macam hadis tanpa memperhatikan kualitasnya (shahih dan tidaknya), selain juga tidak menerangkan derajat hadis.

Periode ini tersusun 6 kitab hadis terkenal yang biasa disebut *kutub al-sittah*, yaitu: 1) *al-Jāmi al-Shahīh* karya Imam al-Bukhari (194-252 H.), 2) *al-Jāmi al-Shahīh* karya Imam Muslim (204-261 H.), 3) *al-Sunan* Abu Dawud karya Abu Dawud (202-275 H.), 4) *al-Sunan* karya al-Tirmidzi (200-279 H.), 5) *al-Sunan* karya al-Nasai (215-302 H.) dan 6) *al-Sunan* karya Ibnu Majah (207-273 H.)¹⁰⁵

Periode **keenam** adalah masa pemeliharaan, penertiban, penambahan, dan penghimpunan (*'ashr al-tahzīb wa al-tartīb wa al-istidrāk wa al-jam'u.*) Periode ini berlangsung sekitar dua setengah abad, yaitu antara abad ke empat sampai pertengahan abad ke tujuh Masehi, saat jatuhnya Dinasti Abbasiyah ke tangan Khulagu Khan tahun 656 H./1258 M.

Gerakan ulama pada periode keenam sebenarnya tidak jauh berbeda dengan gerakan ulama pada periode kelima. Hasil gerakan mereka adalah lahirnya sejumlah kitab hadis yang berbeda seperti kitab *Syarah*, *Kitab Mustakhrij*, *Kitab Athraf*, *Kitab Mustadrak*, dan *Kitab Jami*. Kitab *Syarah* ialah kitab hadis yang memperjelas dan mengomentari hadis-hadis tertentu yang tersusun dalam beberapa kitab hadis sebelumnya. Kitab *Mustakhrij* ialah kitab hadis yang metode pengumpulan hadisnya dengan cara mengambil hadis dari ulama tertentu lalu meriwayatkannya dengan sanad sendiri yang berbeda dari sanad ulama hadis tersebut. Kitab *Athraf* ialah kitab hadis yang hanya memuat sebagian matan hadis, tetapi sanadnya

¹⁰⁵Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *op. cit.*, h. 92.

ditulis lengkap. Kitab *Mustadrak* ialah kitab yang memuat hadis-hadis yang memenuhi syarat-syarat Bukhari dan Muslim atau syarat-syarat salah satu dari keduanya. Kitab *Jami'* ialah kitab yang memuat hadis-hadis yang telah termuat dalam kitab-kitab yang telah ada.

Ulama-ulama hadis dan kitab-kitab hadis yang masyhur pada periode ini di antaranya ialah berikut ini.

1. Sulaiman bin Ahmad al-Thabari. Kitab karyanya ialah *al-Mu'jam al-Kabir*, *al-Mu'jam al-Ausath*, dan *al-Mu'jam al-Shaghir*
2. 'Abd al-Hasan Ali bin Umar bin Ahmad al-Daruqutni. Kitab karyanya ialah *Sunan al-Daruqutni*
3. Abu Awanah Ya'kub al-Safarani. Kitabnya ialah *Shahih Awanah*
4. Ibnu Khuzaimah Muhammad bin Ishaq yang menulis kitab *shahih Ibnu Khuzaimah*
5. Abu Bakr Ahmad bin Husain Ali al-Baihaqi yang menulis kitab *al-Sunan al-Kubra*
6. Majuddin al-Harrani yang menulis kitab *Muntaq al-Akbar*
7. Al-Syaukani yang menulis kitab *Nail al-Authar* sebagai *Syarh* kitab *Muntaq al-Akbar*
8. Al-Munziri yang menulis kitab *al-Taqrib wa al-Tahrib*
9. Al-Shiddiqi yang menulis kitab *Dalil al-Falihin*
10. Muhyiddin abi Zakaria al-Nawawi yang menulis kitab *Riyadl al-Shalihin*.¹⁰⁶

Periode **ketujuh** adalah periode persyarahan, penghimpunan, dan pentakhrijan (*'ahd al-syarh wa al-jamu' wa al-takhrij wa al-bahts*). Pada periode ini merupakan kelanjutan periode sebelumnya, terutama dalam aspek persyarahan dan pengumpulan hadis-hadis. Ulama pada periode ini mulai mensistemisasi hadis-hadis menurut kehendak penyusun, memperbaharui kitab-kitab *mustakhraj* dengan cara mengklasifikasi hadis menurut kualitasnya. Mereka cenderung menyusun hadis sesuai dengan topik pembicaraan.

D. Ulum al-Hadis

Di dalam mempelajari hadis, para ahli membutuhkan seperangkat ilmu atau pengetahuan tentang seluk beluk hadis. Ilmu-ilmu hadis ini telah diketemukan oleh para ilmuan hadis dari waktu ke

¹⁰⁶*Ibid.*, h. 93.

waktu khususnya di masa klasik. Ilmu-ilmu tersebut sampai sekarang terus dipergunakan, dan masih terus dikembangkan oleh para ahli studi-studi Islam. Ilmu-ilmu hadis tersebut antara lain: *ilmu tahammul hadis, tarikh al-ruwat, jarh wa ta'dil, gharib al-hadis, mukhtalif al-hadis, 'ilal al-hadis, dan musthalah al-hadis.*

1. Tahammul Hadis

Tahammul hadis adalah ilmu yang menjelaskan tentang cara-cara yang ditempuh oleh para sahabat Rasulullah sekaligus menyampaikannya kepada para sahabat yang lain. Dalam menerima hadis dipergunakan delapan cara (al-Khatib, 1998:204-211). *Pertama*, metode *al-sima'* yakni mendengar langsung dari Nabi. *Kedua*, metode *al-qira'ah* yakni membaca di hadapan guru/sahabat. *Ketiga*, metode *al-ijazah* yakni seorang guru memberikan ijazah atau sertifikat kewenangan kepada murid untuk menerima dan menyampaikan hadis. *Keempat*, metode *al-munawalah*, seorang guru ahli hadis memberikan hadis kepada muridnya agar ia meriwayatkannya dari sang guru. *Kelima*, metode *mukatabah*, seorang guru menulis dengan tangannya sendiri atau meminta orang lain menulis dari sebagian hadis untuk seorang murid yang ada di hadapannya, atau murid yang berada di tempat lain lalu guru itu mengirimkannya kepada sang murid bersama orang yang dapat dipercaya.

Keenam, metode *i'lam*, seorang syaikh memberitahukan kepada muridnya bahwa hadis tertentu merupakan bagian dari riwayat-riwayat miliknya dan telah didengarnya atau diambilnya dari seseorang. *Ketujuh*, metode *al-washiyyah*, yaitu seorang syaikh mewasiatkan kepada seseorang agar hadis atau bukunya diriwayatkan darinya. Mungkin syaikh akan meninggal atau bepergian jauh. *Kedelapan*, Metode *al-wijadah* yaitu penerimaan suatu hadis dari shahifah tanpa ada proses mendengar, mendapatkan ijazah, ataupun proses munawalah.

2. Ilmu Tarikh al-Ruwat

Ilmu *tarikh al-ruwat* yaitu ilmu yang bertujuan memahami para perawi hadis dari aspek yang berkaitan dengan periwayatan mereka terhadap hadis. Ilmu ini menjelaskan tentang keadaan para perawi, sejarah kelahirannya, wafatnya, guru-gurunya, sejarah

belajarnya, perjalanan ilmiah yang pernah ditempuh, peristiwa penting yang pernah dialaminya, dan pikiran-pikirannya yang terkait dengan hadis. Ilmu ini penting untuk mengetahui sejauhmana seorang perawi berhak untuk meriwayatkan hadis-hadis. Salah satu contoh kitab yang membahas biografi para rawi hadis, *al-Thabaqat al-Kubra* karya Muhammad ibn Sa'ad (168-230 H.). Buku ini ditulis berdasarkan sistem perangkingan tingkatan para perawi.

3. Ilmu *Jarkh wa Ta'dil*

Ilmu *Jarkh wa Ta'dil* yaitu ilmu yang membahas hal ihwal para perawi dari segi diterima atau ditolak riwayat mereka. Ilmu ini merupakan ilmu hadis terpenting dan sangat banyak pengaruhnya. Karena dengan ilmu ini, dapat dibedakan antara yang sahih dan yang cacat, yang diterima atau yang ditolak, karena masing-masing tingkatan *jarh* (mencatat) dan *ta'dil* (meluruskan) memiliki akibat hukum yang berbeda-beda.

4. Ilmu *Gharib al-Hadis*

Ilmu *gharib al-hadīs* adalah ilmu yang menjelaskan kata-kata hadis yang kurang jelas maknanya. Ilmu ini mendapat perhatian besar dari ulama karena ilmu ini memperkenalkan lebih jauh tentang makna-makna yang masih mengandung misteri dan kontroversi.

5. Ilmu *Mukhtalif al-Hadis*

Ilmu *mukhtalif al-hadīs* ialah ilmu yang mengkaji hadis yang tampaknya kontroversi dari segi maksudnya, dan berusaha mengkompromikannya dan membahas hadis-hadis yang sulit dipahami, dan berusaha mencari jalan keluarnya. Sebagai contoh terdapat dua hadis Nabi yang tampaknya bertentangan, dan tentu tidak mudah dipahami jika tidak mengenalinya dengan baik. Pertama, hadis yang berbunyi, “*Air tidak dapat dinajiskan oleh sesuatu apapun*”. Kedua, hadis yang berbunyi, “*Bila air telah mencapai dua qullah, maka tidak akan membawa najis*”. Selintas kedua hadis ini bertentangan, namun menurut Ibnu Qutaibah, tidaklah bertentangan. Sabda Rasul yang pertama didasarkan pada

kebiasaan dan yang paling banyak terjadi. Karena biasanya air yang ada di sumur-sumur atau di kolam-kolam jumlahnya banyak. Sehingga sabda beliau berarti khusus. Di sisi lain, beliau menjelaskan kepada kita ukuran air itu dua qullah, suatu ukuran yang tidak dapat dinajiskan, karena ia terbilang banyak. Adapun kitab yang paling awal dalam bidang ini, Ikhtilaf al-Hadis karya Imam Syafi'i (150-204 H).

6. Ilmu *'Ilal al-Hadis*

Ilmu *i'lāl al-hadīs* adalah ilmu yang membahas sebab-sebab yang tersembunyi (*i'lal*) yang menyebabkan suatu hadis yang asalnya berkedudukan tertentu harus diberikan catatan setelah diketahui sebab-sebab yang tersembunyi itu. Seperti memustahilkan hadis yang *munqathi'*, me-marfu'-kan hadis yang *mauquf*, memasukkan suatu hadis ke dalam hadis yang lain, dan mencampuradukkan sanad dengan matan atau yang sejenis.

7. Ilmu *Musthalah al-Hadis*

Ilmu *musthalah al-hadīs* adalah ilmu yang membahas hakikat periwayatan, syarat-syaratnya, macam-macamnya, hukum-hukumnya; keadaan perawi-perawinya serta syarat-syaratnya; dan macam-macam yang diriwayatkan, serta hal-hal yang berhubungan dengannya. Definisi lain menyatakan, ilmu yang membahas tentang keadaan perawi dan apa yang diriwayatkan dari segi diterima atau ditolaknyanya. Melalui ilmu ini diketahui kedudukan hadis dari sisi kualitas perawinya maupun dari sisi kuantitas perawinya. Dari sisi kualitas perawinya, hadis Nabi dibagi menjadi hadis sahih, hasan dan daif, serta berbagai cabang-cabangnya. Sedangkan dari sisi kuantitas perawinya, hadis Nabi dibagi menjadi hadis mutawatir dan hadis ahad, serta berbagai cabang-cabangnya.

Selain menggunakan cabang-cabang ilmu hadis ini, seorang penstudi hadis masih menggunakan kaidah-kaidah baik kebahasaan maupun ushul, seperti ketika memahami ayat-ayat Al-Qur'an, seperti kaidah nasikh dan mansukh. Juga, dibutuhkan pula pengetahuan tentang *asbāb wurūd hadīs*, sebab-sebab suatu hadis disabdakan oleh Rasulullah.

E. Metode Kritik Hadis

Para ulama telah mengembangkan beberapa metode yang biasa disebut metode kritik hadis untuk meneliti keabsahan suatu hadis. Mereka membagi kritik itu menjadi dua. **Pertama**, kritik sanad, dan **kedua**, kritik matan. Tentang bagaimana sebenarnya kedua metode ini, berikut dijelaskan secara lebih detail.¹⁰⁷ (Nasikun, dalam Masyhur Amin, 1992:43-50).

1. Metode Kritik Sanad

Metode kritik *sanad* adalah suatu pengkajian secara kritis atas objek berupa *sanad* atau mata rantai hadis dari perawi terakhir terakhir atau mukharrij hadis hingga Rasulullah. Fokus pengkajian di sini pada tiga hal: biografi para perawi hadis, hubungan antar perawi terdekat dalam hadis, serta kualitas kepribadian perawi perawi hadis. Sejak awal, pengembangan ilmu-ilmu di sekitar *isnad* ini paling berkembang. Hal ini dapat dibuktikan melalui cabang ilmu hadis yang masuk dalam kategori studi atas *sanad*, seperti ilmu mustalah hadis dan ilmu riwayat al-ruwat yang masuk dalam jenis ilmu hadis dirayah.¹⁰⁸

Metode kritik sanad dewasa ini harus diimbangi pula dengan metode yang kedua, metode kritik matan. Sebab belakangan ini orang lebih terbiasa dengan sikapnya yang kritis terhadap sanad, tetapi kurang kritis terhadap matan. Akibatnya, mereka tampak kurang perhatian terhadap relevansi suatu hadis pada persoalan-persoalan kontemporer.

2. Metode Kritik Matan

Metode kritik matan yaitu suatu pengkajian secara kritis atas hadis Nabi dari sisi *matan* (redaksi hadis) untuk menguji otentitasnya, validitasnya, serta ketepatannya. Penelitian ini difokuskan pada beberapa objek. 1) Keaslian kata dalam hadis (*bil qaul*) dilihat dari dikenal atau tidaknya kata tersebut dalam kurun Nabi dan sahabat. 2) Ketepatan pemilihan kata (redaksi hadis) oleh

¹⁰⁷Nasikun, "Pengembangan Ilmu Hadis" dalam Amin, Masyhur (ed), *Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama Islam*. Yogyakarta: P3M IAIN Suka, 1992), h. 43-50.

¹⁰⁸Moh. Nurhakim, *Metodologi Studi Islam*, (Malang: UMM Press, 2005), h. 90-91.

perawi yang meyakinkan sesuai dengan kejadian di masa Nabi dalam kaitannya dengan periwayatan *bil ma'na*.

Untuk mengetahui secara akurat tentang keaslian suatu kata atau *lafadz*, menurut Ibn Mubarak, perlu metode perbandingan, sedangkan metode perbandingan dapat dilakukan dengan beberapa cara. *Pertama*, perbandingan antara hadis-hadis dari berbagai murid seorang syaikh. *Kedua*, perbandingan antara pernyataan-pernyataan (*lafadz*) dari seorang ulama yang dikeluarkan pada waktu-waktu yang berlainan. *Ketiga*, perbandingan antara hadis dengan ayat Al-Qur'an yang berkaitan.¹⁰⁹

Setelah menjelaskan beberapa metode kritik hadis yang telah diketemukan oleh para ulama klasik,¹¹⁰ membuat perenungan tentang arah kajian metodologi hadis di masa sekarang sebagai berikut.

- 1) Dalam masalah ketersambungan sanad hadis perlu dirumuskan kriteria kesezamanan dan pertemuan antar periwayat-periwayat terdekat dalam sanad hadis. Kedua unsur tersebut tampaknya merupakan bagian dari disiplin ilmu sejarah.
2. Dalam masalah kualitas adil dan dhabitnya perawi awal sampai perawi akhir perlu dirumuskan kriteria penentunya. Oleh karena kedua hal tersebut menyangkut kepribadian dan kecerdasan perawi, maka penelitian hadis harus dikembangkan menjadi penelitian kelompok antara ahli hadis dan ahli psikologi agama.
3. Dalam masalah pemakaian data-data penilaian atas keadilan dan kedhabitan perawi hadis warisan intelektual lama dimana terdapat banyak perbedaan, maka diperlukan pendekatan kualitatif dan pendekatan kuantitatif sekaligus.
4. Dalam masalah keaslian kata yang dipakai dalam matan hadis dengan periwayatan *bil qaul*, yang erat hubungannya dengan soal bahasa dan perkembangannya pada saat suatu matan muncul, maka penelitian hadis harus melibatkan ahli hadis bersama ahli *tarikh al-lughah*.

h. 87. ¹⁰⁹Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992),

¹¹⁰Nasikun, *loc. cit.*

5. Dalam masalah ketepatan memilih kata dalam periwayatan *bi al-ma'na* yang memerlukan kesesuaian isi matan hadis dengan fakta historisnya yang menjadi sumber perumusan matan tersebut, maka perlu adanya penelitian hadis dikembangkan bersama oleh ahli hadis dan ahli *qawāid al-lughah*.
6. Dalam masalah niat atau kesengajaan periwayat membuat kata-kata sendiri dalam matan hadis, maka benar-benar diperlukan kerjasama ahli hadis dan ahli ulum Al-Qur'an dan tafsir dalam rangka menentukan unsur kesesuaian isi matan hadis dengan prinsip-prinsip ajaran Al-Qur'an.

Dari refleksi di atas, Nasikun menegaskan bahwa pengembangan studi ilmu hadis menuntut kerjasama multi disiplin antara ahli atau peneliti berbagai bidang.

F. Model Penelitian Hadis

Untuk memperoleh gambaran yang lebih konkret bagaimana studi atas hadis dilakukan, maka berikut akan disampaikan beberapa contoh model penelitian hadis yang pernah dilakukan oleh para peneliti hadis.

1. Model Kritik *Sanad* dan *Matan*

Seorang ulama besar masa kini dari al-Azhar Mesir, Muhammad al-Gazali menulis sebuah buku yang berjudul *al-Sunnah al-Nabawiyah baina ahl Fiqh wa Ahl Hadis* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Buku ini ditulis untuk merespon gejala sikap-sikap literal dalam memahami hadis di satu pihak yang diwakili oleh kaum ortodok. Di sisi lain merupakan respon kepada mereka yang cenderung meremehkan fungsi hadis dalam sistem hukum. Namun buku tersebut akhirnya mengundang polemik yang luar biasa khususnya di Mesir sehingga sempat lima kali naik cetak hanya antara bulan Januari sampai dengan Oktober 1989.

Menurut Abuddin Nata, buku ini tergolong penelitian eksploratif. Maksudnya, membahas, mengkaji dan menyelami sedalam-dalamnya berbagai persoalan aktual yang muncul di masyarakat untuk kemudian diberikan status hukumnya dengan berpijak pada konteks hadis tersebut. Dengan kata lain Muhammad al-Gazali terlebih dahulu memahami hadis yang ditelitinya itu

dengan melihat konteksnya kemudian baru dihubungkan dengan berbagai masalah aktual yang muncul di masyarakat. Corak penyajiannya masih bersifat deskriptif analitis kritis. Yakni mendeskripsikan hasil penelitian sedemikian rupa dilanjutkan dengan menganalisis dengan menggunakan pendekatan fikih, sehingga terkesan ada misi pembelaan dan pemurnian ajaran Islam dari berbagai paham yang dianggapnya tidak sejalan dengan Al-Qur'an dan al-Sunnah yang mutawatir.

Masalah yang terdapat dalam buku ini cukup banyak. Setelah menjelaskan perihal keshahihan hadis dan persyaratannya, ia mengemukakan tentang mayit yang diazab karena tangisan keluarganya, tentang hukum *qishash*, shalat *tahiyyat* masjid, tentang sekitar dunia wanita yang meliputi antara kerudung dan cadar, wanita keluarga dan profesi, hubungan wanita dengan masjid, kesaksian wanita dalam kasus-kasus pidana dan *qishash*, perihal nyanyian, etika makan, minum, berpakaian dan membangun rumah, kemasukan setan, memahami Al-Qur'an secara serius, hadis-hadis tentang masa kekacauan, antar sarana dan tujuan serta takdir dan fatalisme.

2. Model Metode Kritik Historis

Musthafa al-Siba'iy yang dikenal sebagai tokoh intelektual Muslim dari Mesir dan disebut-sebut sebagai pengikut gerakan *Ikhwanul Muslimin*, selain banyak menulis (meneliti) tentang masalah-masalah sosial ekonomi dari sudut pandang Islam, juga menulis buku-buku materi kajian agama Islam. Di antara bukunya yang berkenaan dengan hadis adalah *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyri al-Islāmi* yang diterjemahkan oleh Nurcholis Madjid menjadi *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam Sebuah Pembelaan Kaum Sunni* diterbitkan oleh Pustaka Firdaus, Jakarta pada tahun 1991, cetakan pertama.

Penelitian yang dilakukan Mushthafa al-Siba'iy dalam bukunya itu bercorak eksploratif dengan menggunakan pendekatan historis dan disajikan secara deskriptif analitis. Yakni dalam sistem penyajiannya menggunakan pendekatan kronologi urutan waktu dalam sejarah. Ia berupaya mendapatkan bahan-bahan penelitian sebanyak-banyaknya dari berbagai literatur hadis sepanjang

perjalanan kurun waktu yang tidak singkat. Penerjemah buku tersebut, Nurcholis Madjid mengatakan, sebagaimana dikutip oleh Moh. Nurhakim. “Seperti dapat dibaca dari buku Mushthafa al-Siba’iy ini, proses pencatatan dan pengumpulan bahan “laporan” itu memakan waktu cukup panjang, selama 200 tahun, sejak dari masa rintisan Syihab al-Din al-Zuhri (wafat 124 H./742 M.) sampai penyelesaian al-Nasa’iy (wafat 303 H./916 M.) salah seorang tokoh al-Kutub al-Sittah.”

Hasil penelitian yang dilakukan Mushthafa al-Siba’iy antara lain mengetahui sejarah proses terjadi dan tersebarnya hadis mulai dari Rasulullah SAW. sampai terjadinya upaya pemalsuan hadis dan usaha para ulama untuk membendungnya dengan melakukan pencatatan sunnah dibukukannya Ilmu *Musthalah Hadis*, Ilmu *Jarh* dan *Ta’dil*, kitab-kitab tentang hadis-hadis palsu dan para pemalsu dan penyebarannya.

Selanjutnya al-Siba’iy juga menyampaikan hasil penelitiannya mengenai pandangan kaum Khawarij, Syi’ah, Mu’tazilah dan Mutakallimin, para penulis modern dan kaum muslimin pada umumnya terhadap *al-Sunnah*. Dilanjutkan dengan laporan tentang sejumlah kelompok di masa sekarang yang menginkari kehujaan *al-Sunnah* disertai pembelaannya. Dengan melihat isi penelitian yang dilakukan, al-Siba’iy tampaknya tidak netral. Ia berupaya mengumpulkan bahan-bahan kajian sebanyak mungkin untuk selanjutnya diarahkan untuk melakukan pembelaan kaum Sunni terhadap *al-Sunnah*. Seharusnya ia menyajikan data apa adanya sedangkan penilaiannya diserahkan kepada pembaca.

Hadis dalam beberapa literatur dijumpai beberapa istilah seperti *al-sunnah*, *al-khabar*, dan *al-atsar*. Dalam arti terminologi, ketiga istilah tersebut menurut kebanyakan ulama adalah sama dengan terminologi hadis meskipun ulama lain ada yang membedakannya.

Hadis menurut bahasa, *al-hadis*, adalah *al-jadīd* (baru), *al-khabar* (berita), dan *al-qarīb* (dekat). Sedangkan hadis menurut istilah, antara ulama hadis dan ulama ushul fikih terjadi perbedaan pendapat. Menurut ulama hadis, arti hadis adalah sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW. baik berupa perkataan, perbuatan, *taqrir* maupun sifat. Sedangkan ulama ahli *ushul fiqh* mengatakan

bahwa hadis adalah segala perkataan, perbuatan, dan *taqrir* Nabi SAW. yang berkaitan dengan penetapan hukum. Sementara al-sunnah adalah jalan dan cara yang merupakan kebiasaan yang baik atau yang jelek.

Posisi dan fungsi hadis merupakan sumber hukum dan ajaran dalam Islam. Kehadiran hadis sebagai sumber ajaran kedua tampil untuk menjelaskan (*bayān*) keumuman isi Al-Qur'an. Oleh karena itu fungsi hadis Rasulullah sebagai penjelas (*bayān*) yaitu sebagai *bayān at-taqrīr*, *bayān al-Tafsīr*, *bayān at-Tasyrī'* dan *bayān al-Nasakh*.

Sejarah dan pengkodifikasian hadis adalah penulisan resmi hadis dalam kitab-kitab hadis dimulai pada masa Bani Umayyah yaitu pada zaman Umar bin Abd. Aziz. Penulisan secara resmi atau disebut juga *tadwīn*, dimulai setelah adanya perintah dari Umar bin Abd al-Aziz kepada para pakar hadis untuk menuliskannya.

Dalam mempelajari hadis, para ahli membutuhkan seperangkat ilmu atau pengetahuan tentang seluk beluk hadis. Ilmu-ilmu hadis ini telah diketemukan oleh para ilmuan hadis dari waktu ke waktu khususnya di masa klasik. Ilmu-ilmu tersebut sampai sekarang terus dipergunakan, dan masih terus dikembangkan oleh para ahli studi-studi Islam. Ilmu-ilmu hadis tersebut antara lain: *ilmu tahammul hadis*, *tarikh al-ruwāt*, *jarh wa ta'dīl*, *gharīb al-hadīs*, *mukhtalif al-hadīs*, *'ilal al-hadīs*, dan *musthalah al-hadīs*.

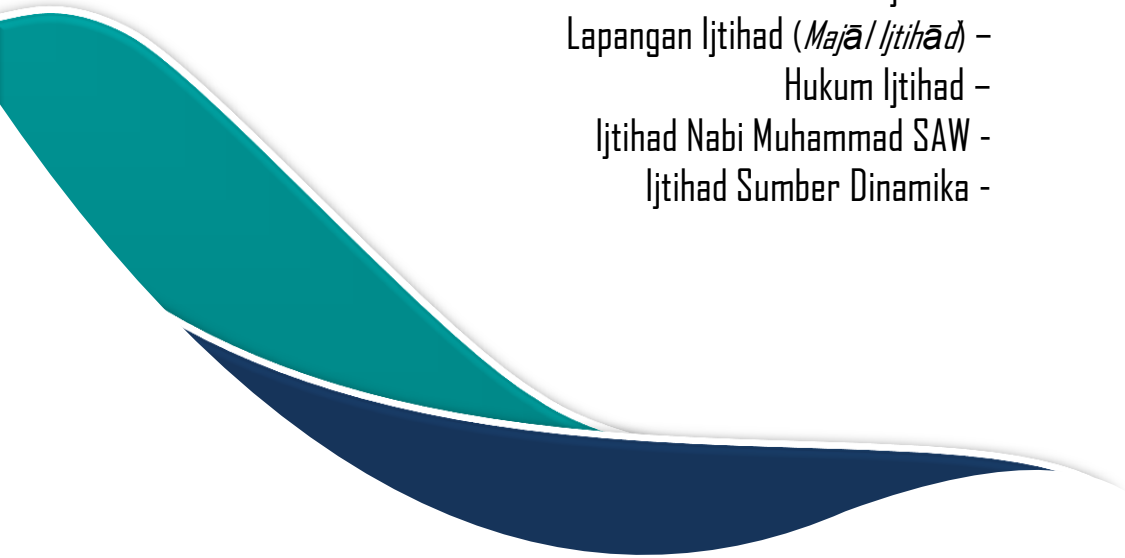
Metode kritik hadis adalah metode dilakukan untuk meneliti keabsahan suatu hadis, yakni dengan kritik *sanad* dan kritik *matan*. Kritik *sanad* adalah suatu pengkajian secara kritis atas objek berupa *sanad*. Sedangkan kritik *matan* adalah pengkajian secara kritis atas hadis Nabi dari sisi *matan* (redaksi hadis) untuk menguji otentitasnya, validitasnya, serta ketepatannya.

Model penelitian hadis yaitu model kritik sanad dan matan serta model metode kritik historis.



BAB 5

FUNGSI IJTIHAD DALAM STUDI ISLAM

- Pengertian Ijtihad -
 - Dasar-dasar Ijtihad -
 - Fungsi Ijtihad -
 - Syarat-syarat Mujtahid -
 - Bentuk-bentuk Ijtihad -
 - Lapangan Ijtihad (*Majāh / Ijtihād*) -
 - Hukum Ijtihad -
 - Ijtihad Nabi Muhammad SAW -
 - Ijtihad Sumber Dinamika -
- 

BAB 5

FUNGSI IJTIHAD DALAM STUDI ISLAM

Dalam bab ini dibahas tentang pengertian ijtihad, dasar-dasar ijtihad, syarat-syarat mujtahid, lapangan ijtihad, hukum ijtihad, dan ijtihad Nabi SAW., serta ijtihad: sumber dinamika. Pada bagian ini dibahas tentang pemahaman terhadap ijtihad, dasar ijtihad, syarat mujtahid, lapangan ijtihad, ijtihad Nabi dan ijtihad: sumber dinamika.

A. Pengertian Ijtihad

Ijtihad seakar dengan kata *juhd*, *jihad*, dan *mujahadah* yang artinya kesungguhan dan usaha keras. Ijtihad dalam pengertian yang luas berarti penggunaan pikiran dalam mengartikan, menafsirkan, dan mengambil kesimpulan dari suatu ayat atau hadis. Sedangkan dalam konteks istinbat (penetapan) hukum, ijtihad adalah penggunaan pikiran untuk menentukan suatu hukum yang tidak ditentukan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi.

Secara bahasa ijtihad berasal dari kata *jahada*. Kata ini beserta seluruh variasinya menunjukkan pekerjaan yang dilakukan lebih dari biasa, sulit dilaksanakan, atau yang tidak disenangi. Kata ini pun berarti kesanggupan, (*al-wus'*), kekuatan (*al-thaqah*), dan berat (*al-masyaqqah*).¹¹¹ Para ulama mengajukan redaksi yang bervariasi dalam mengartikan kata ijtihad secara bahasa. Ahmad bin Ali Muqri al-Fayumi, menjelaskan bahwa ijtihad secara bahasa adalah “pengerahan kesanggupan dan kekuatan (mujtahid) dalam melakukan pencarian suatu supaya sampai kepada ujung yang dituju.”¹¹²

Secara bahasa, arti ijtihad dalam arti *jahada* terdapat di dalam Q.S. al-Nahl, 16: 38,

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahnya:

Dan mereka bersumpah dengan (nama) Allah dengan sumpah yang sungguh-sungguh, “Allah tidak akan

¹¹¹Ahmad Ibn Ahmad Ibn 'Ali. Al-Fayumi, *al-Mishbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Rafi'i*. (Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyah, t.th.), h. 112.

¹¹²*Ibid.*

membangkitkan orang mati.” Tidak demikian (pasti Allah akan membangkitkannya), sebagai suatu janji yang benar dari-Nya, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.¹¹³
Q.S. al-Nūr, 24: 53.

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُفْسِدُوا طَاعَةً مَعْرُوفَةً إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي لِمَا تَعْمَلُونَ

Terjemahnya:

Dan mereka bersumpah dengan (nama) Allah dengan sumpah sungguh-sungguh bahwa jika engkau suruh mereka berperang, pastilah mereka akan pergi. Katakanlah (Muhammad), “Janganlah kamu bersumpah, (karena yang diminta) adalah ketaatan yang baik. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.”¹¹⁴
Q.S. Fāthir, 35: 42.

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِبْذَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا

Terjemahnya:

Dan mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sungguh-sungguh bahwa jika datang kepada mereka seorang pemberi peringatan, niscaya mereka akan lebih mendapat petunjuk dari salah satu umat-umat (yang lain). Tetapi ketika pemberi peringatan datang kepada mereka, tidak menambah (apa-apa) kepada mereka, bahkan semakin jauh mereka dari (kebenaran).¹¹⁵

Semua kata ini berarti mengerahkan segala kemampuan dan kekuatan (*badzl al-wus'i wa al-thāqah*) atau juga berarti dalam bersumpah (*al-Mubālaghat fi al-yamīn*). Dalam *al-Sunnah*, kata ijtihad terdapat dalam sabda Nabi yang berarti “pada waktu sujud” bersungguh-sungguhlah dalam berdoa (*fajtahidu fi al-du'a*). Dalam

¹¹³Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 2006), h. 369.

¹¹⁴*Ibid.*, h. 498.

¹¹⁵*Ibid.*, h. 622.

hadis lain yang artinya “Rasulullah SAW. bersungguh-sungguh pada sepuluh hari terakhir (bulan Ramadan)”.

Para ulama berpendapat tentang pengertian ijtihad secara bahasa, tetapi berbeda pandangan mengenai pengertiannya secara istilah (terminologi). Pengertian ijtihad secara istilah muncul belakangan, yaitu pada masa *tasyri'* dan pada masa sahabat. Perbedaan ini meliputi hubungan ijtihad dengan fiqh, ijtihad dengan Al-Qur'an, ijtihad dengan *al-Sunnah*, dan ijtihad dengan *dalalah nash*.¹¹⁶

Abu Zahrah, mengemukakan secara istilah bahwa arti ijtihad ialah “upaya seseorang ahli fiqh dan kemampuannya dalam mewujudkan hukum-hukum amaliah yang diambil dari dalil-dalil yang rinci.

B. Dasar-dasar Ijtihad

Adapun yang menjadi dasar hukum ijtihad dalam Al-Qur'an dan al-sunah di antaranya adalah ayat Al-Qur'an Q.S. al-Nisā, 4: 59.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Terjemahnya:

*“Jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.*¹¹⁷

Selanjutnya daam Q.S. al-Nisā, 4: 105.

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا

Terjemahnya:

¹¹⁶Jalaluddin Rahmat, “*Ijtihad: Sulit Tapi Perlu*” dalam *Istiqra* No.3, (Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 1998), h. 33.

¹¹⁷Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 114.

*“Sesungguhnya kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penentang (orang yang tidak salah), karena (membela) orang-orang yang khianat”.*¹¹⁸

Adapun sunah yang menjadi dasar ijtihad di antaranya hadis-hadis ‘Amr bin al-‘Ash yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Muslim, dan Ahmad yang menyebutkan bahwa Nabi Muhammad bersabda: *“Apabila seseorang hakim menetapkan hukum dengan berijtihad, kemudian dia benar maka ia mendapatkan dua pahala. Akan tetapi, jika ia menetapkan hukum dalam ijtihad itu salah maka ia mendapat satu pahala.”* (Muslim, II, t.th. 62).

Hadis lain yang dijadikan dasar ijtihad ialah hadis Mu’adz bin Jabal ketika ia diutus oleh Nabi ke Yaman sebagai hakim: *“Dengan apa kamu memutuskan perkara Mu’adz?”* Mu’adz menjawab: *“Dengan sesuatu yang terdapat di dalam kitab Allah.”* Nabi bersabda: *“Kalau kamu tidak mendapatkannya dari kitab Allah?”* Mu’adz menjawab: *“Saya akan memutuskannya dengan sesuatu yang telah diputuskan oleh Rasul Allah.”* Nabi berkata: *“Kalau kamu tidak mendapatkan sesuatu yang telah diputuskan oleh Rasul Allah?”* Mu’adz menjawab: *“Saya akan berijtihad dengan pikiran saya.”* Nabi bersabda: *“Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan dari rasul-Nya.”* (‘Ali Hasab Allah, 1971: 82).

C. Fungsi Ijtihad

Fungsi ijtihad ialah untuk menetapkan suatu hukum yang belum terumuskan atau tidak ditemukan dalil hukumnya secara pasti di dalam Al-Qur’an dan hadis. Meski Al-Qur’an diturunkan secara sempurna dan lengkap, bukan berarti kehidupan manusia diatur secara detail oleh Al-Qur’an dan hadis. Selain itu, ada perbedaan keadaan pada saat turunnya Al-Qur’an dengan kehidupan modern, sehingga setiap saat masalah baru akan terus berkembang dan diperlukan

¹¹⁸*Ibid.*, h. 125.

aturan-aturan baru dalam melaksanakan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Jika terjadi persoalan baru bagi kalangan umat Islam di suatu tempat tertentu atau di suatu masa tertentu, maka persoalan tersebut dikaji, apakah perkara yang dipersoalkan itu sudah ada dan jelas ketentuannya dalam Al-Qur'an dan hadis. Sekiranya sudah ada, maka persoalannya harus mengikuti ketentuan yang ada berdasarkan Al-Qur'an dan hadis. Namun jika persoalannya merupakan perkara yang tidak jelas atau tidak ada ketentuannya dalam Al-Qur'an dan hadis, maka umat Islam memerlukan ijtihad, tapi yang berhak membuat ijtihad adalah mereka yang paham Al-Qur'an dan hadis, yang disebut dengan mujtahid.

Begitu pula dewasa ini, kehidupan dimulai dari realita. Tidak dimulai pembaruan dari teks, tidak dari agama, akidah, ataupun dari syariat. Ini adalah metode Islam ketika mencermati metode *asbāb al-nuzūl* (konteks sosial atau sebab-sebab turunnya wahyu) dan *nasikh wa al-mansūkh* (ayat yang menghapus dan ayat yang dihapus). Selain itu, Imam Syafi'i menggambarkan betapa pentingnya kedudukan ijtihad selain Al-Qur'an dan sunah Rasulullah. Menurutnya, ijtihad berfungsi baik untuk menguji kebenaran riwayat hadis yang tidak sampai ke tingkat hadis *mutawatir* seperti hadis *ahad*, atau sebagai upaya memahami redaksi ayat atau hadis yang tidak tegas pengertiannya sehingga tidak langsung dapat dipahami kecuali dengan ijtihad, dan berfungsi untuk mengembangkan prinsip-prinsip hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan sunah seperti dengan *qiyas*, *istihsan*, dan *maslahah mursalah*. Pengembangan prinsip-prinsip hukum dalam Al-Qur'an dan sunah ini sangat penting, karena dengan itu ayat-ayat dan hadis-hadis hukum yang sangat terbatas jumlahnya itu dapat menjawab berbagai permasalahan yang tidak terbatas jumlahnya.

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa fungsi ijtihad dewasa ini ialah sebagai salah satu cara untuk menentukan hukum Islam yang tidak tercantum secara jelas dalam Al-Qur'an dan hadis.

D. Syarat-syarat Mujtahid

Mujtahid ialah orang yang mampu melakukan ijtihad melalui cara *istinbāth* (mengeluarkan hukum dari sumber hukum syariat) dan

tathbîq (penerapan hukum). Sebelum dikemukakan beberapa pendapat para ulama mengenai syarat-syarat mujtahid, ada baiknya dijelaskan dulu mengenai rukun ijtihad, yaitu sebagai berikut:

1. *Al-waqi'* yaitu adanya kasus yang terjadi atau diduga akan terjadi yang tidak diterangkan oleh nas.
2. *Mujtahid*, ialah orang yang melakukan ijtihad yang mempunyai kemampuan untuk berijtihad dengan syarat-syarat tertentu.
3. *Mujtahid fih*, ialah hukum-hukum syariah yang bersifat amali (*taklifi*)
4. Dalil syarah untuk mentukan suatu hukum bagi *mujtahid fih*.¹¹⁹

Menurut Fakhr al-Din Muhammad bin Umar bin al-Husain al-Razi (1988:496-497), syarat-syarat mujtahid adalah sebagai berikut.

1. Mukalaf, karena hanya mukalafah yang mungkin dapat melakukan penetapan hukum.
2. Mengetahui makna-makna lafaz dan rahasianya
3. Mengetahui keadaan *mukhathab* yang merupakan sebab pertama terjadinya perintah atau larangan.
4. Mengetahui keadaan lafaz; apakah memiliki *qarinah* atau tidak.¹²⁰

Berbeda dengan syarat-syarat terdahulu, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syaukani (t.th.: 250-252) menyodorkan syarat-syarat mujtahid sebagai berikut.

1. Mengetahui Al-Qur'an dan al-sunah yang bertalian dengan masalah-masalah hukum. Jumlah ayat-ayat hukum di dalam Al-Qur'an sekitar 500 ayat.
2. Mengetahui ijmak sehingga tidak berfatwa atau berpendapat yang menyalahi ijmak ulama.
3. Mengetahui bahasa Arab karena Al-Qur'an dan al-sunah disusun dalam bahasa Arab.

¹¹⁹Nadiyah Syafari al-Umari, *al-Ijtihād fi al-Islām: Ushūluḥ Ahkāmuh, Afqāḥuh*. (Beirut: Muassasah Risalah, 1981), h. 200.

¹²⁰Fakhr al-Din Muhammad Ibn 'Umar Ibn Husen al-Razi, *al-Mashūl fi Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), h. 496-497.

4. Mengetahui ilmu *ushul fiqh*. Ilmu ini merupakan ilmu terpenting bagi mujtahid karena membahas dasar-dasar serta hal-hal yang berkaitan dengan ijtihad.
5. Mengetahui *nasikh-mansukh* sehingga tidak berfatwa atau berpendapat berdasarkan dalil yang sudah *mansukh*.

Adapun syarat-syarat mujtahid yang dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah (t.th : 250-252) adalah sebagai berikut.

1. Mengetahui bahasa Arab, karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab. al-sunah, sebagai penjelas Al-Qur'an, juga ditulis dalam bahasa Arab.
2. Mengetahui *nasikh-mansukh* dalam Al-Qur'an
3. Mengetahui sunnah, baik perbuatan, perkataan, maupun penetapan
4. Mengetahui ijmak dan ikhtilaf
5. Mengetahui qiyas
6. Mengetahui *maqāshid al-syari'ah*
7. Memiliki pemahaman yang tepat (*shihhat al-fahm*) yang karenanya mujtahid dapat memahami ilmu manthiq
8. Memiliki niat yang baik dan keyakinan (akidah) yang selamat.

Dengan demikian, syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid itu cukup banyak. Maka menurut Muhaimin dkk., sesuai dengan syarat-syarat yang dimilikinya, mujtahid itu terbagi menjadi beberapa tingkatan. Tingkatan-tingkatan itu ialah mujtahid *muthlaq* dan mujtahid *madzhab*.¹²¹

Mujtahid *muthlaq* ialah mujtahid yang mampu menggali hukum-hukum agama dari sumbernya. Selain itu, ia pun mampu menerapkan dasar-dasar pokok sebagai landasan mujtahidnya. Mujtahid *muthlaq* terbagi menjadi dua tingkatan. *Pertama, mujtahid muthlaq mustaqil*, yaitu mujtahid yang dalam ijtihadnya menggunakan metode dan dasar-dasar yang ia susun sendiri. Ia tidak taklid kepada mujtahid lainnya, dan bahkan metode dan dasar-dasar yang ia susun menjadi mazhab tersendiri. Yang termasuk mazhab ini adalah empat tokoh mazhab fikih terkenal seperti Abu Hanifah, Imam

¹²¹Muhaimin, dkk., *Dimensi-dimensi Studi Islam*. (Surabaya: Karya Abitama, 1994), h. 198-199.

Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Hanbali. *Kedua*, mujtahid *muthlaq muntasib*, yaitu mujtahid yang telah mencapai derajat *muthlaq mustaqil* tetapi ia tidak menyusun metode tersendiri. Mujtahid kelompok ini tidak taklid kepada imamnya tanpa dalil dan keterangan; ia menggunakan keterangan imamnya untuk meneliti dalil-dalil dan sumber-sumber pengambilannya. Contohnya, al-Muzani dari mazhab Syafi'i dan al-Hasan bin Ziyad dari mazhab Hanafi. Mujtahid *fi al-madzhab*, ialah mujtahid yang mampu mengeluarkan hukum-hukum agama yang tidak dan atau belum dikeluarkan oleh mazhabnya dengan cara menggunakan metode yang telah disusun oleh Mazhabnya itu. Contohnya, Abu Ja'far al-Thahtawi dalam mazhab Hanafi. Kelompok mujtahid ini terbagi dua: (1) mujtahid *takhrij*; dan (2) mujtahid *tarjih* atau dapat disebut dengan mujtahid fatwa.

Melihat begitu banyak dan beragamnya syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid, tampaknya untuk masa sekarang ini akan sulit terpenuhi. Oleh karena itu, ijtihad tidak hanya dapat dilakukan oleh perorangan (*ijtihad fardiyah*), tetapi juga dapat dilakukan secara kelompok (*ijtihad jama'i*). Artinya sekelompok ulama dengan disiplin ilmu yang berbeda secara bersama-sama melakukan ijtihad.

E. Bentuk-bentuk Ijtihad

Ijtihad dibedakan menjadi beberapa bentuk, di antaranya sebagai berikut:

- a. *Ijma'*, yaitu kesepakatan para ulama dalam menetapkan suatu masalah yang tidak diterangkan dalam Al-Qur'an dan hadis, setelah Rasulullah SAW., wafat yang dilakukan dengan cara musyawarah.
- b. *Qiyas*, yaitu menganalogi atau menyamakan permasalahan yang terjadi dengan masalah lain yang sudah ada hukumnya karena ada kesamaan sifat atau alasan.
- c. *Istihsan*, yaitu menetapkan hukum suatu masalah yang tidak dijelaskan secara rinci dalam Al-Qur'an dan hadis, yang didasarkan atas kepentingan dan kemaslahatan umum.
- d. *Intiqai*, yaitu ijtihad untuk memilih salah satu pendapat terkuat diantara beberapa pendapat yang ada. Bentuknya adalah studi

komparatif dengan meneliti dalil-dalil yang dijadikan sebagai rujukan, hal ini disebut juga ijtihad selektif.

- e. *Insya'i*, yaitu mengambil konklusi hukum baru terhadap suatu permasalahan yang belum ada ketetapan hukumnya. Disebut juga ijtihad kreatif.
- f. *Istisab*, yaitu meneruskan berlakunya hukum yang telah ada dalil lain yang mengubah hukum tersebut.
- g. *Maslahah mursalah*, yaitu perkara yang perlu dilakukan demi kemaslahatan sesuai dengan maksud syara' dan hukumnya tidak diperoleh dari dalil secara langsung dan jelas.

F. Lapangan Ijtihad (*Majal al-Ijtihad*)

Lapangan atau wilayah ijtihad atau *majal al-ijtihād* adalah masalah-masalah yang diperbolehkan penetapan hukumnya dengan cara ijtihad. Istilah teknis yang terdapat dalam ilmu *ushul fiqh* adalah *al-mujtahid fih*. Menurut Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (t.th: 354), lapangan ijtihad adalah setiap hukum syara' yang tidak memiliki dalil *qath'i*.

Secara lebih jelas, Wahbah al-Zuhaili, menjelaskan bahwa lapangan ijtihad itu ada dua. *Pertama*, sesuatu yang tidak dijelaskan sama sekali oleh Allah dan Nabi Muhammad SAW. dalam Al-Qur'an dan al-sunah (*mā la nasha fī ashlain*). *Kedua*, sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *zhanni al-tsubūt wa al-dalālah* atau salah satunya (*zhanni al-tsubūt* atau *zhanni al-dalālah*).¹²²

G. Hukum Ijtihad

Ulama berpendapat, jika seorang muslim dihadapkan kepada suatu peristiwa, atau ditanya tentang suatu masalah yang berkaitan dengan hukum syara' maka hukum ijtihad bagi orang itu dapat *wajib'ain wajib kifayah*, *sunah*, atau *haram*. Bergantung pada kapasitas orang tersebut.

Pertama, bagi muslim yang memenuhi kriteria mujtahid yang dimintai fatwa hukum atas suatu peristiwa yang terjadi dan ia khawatir peristiwa itu akan hilang begitu saja tanpa kepastian

¹²²Wahbah al-Zuhaili, *al-Wasīth fī Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Dār al-Kutub, 1978), h. 497.

hukumnya, atau ia sendiri mengalami peristiwa yang tidak jelas hukumnya dalam nas, maka hukum ijtihad menjadi **wajib'ain**.

Kedua, bagi orang muslim yang memenuhi kriteria mujtahid yang diminta fatwa hukum atau suatu peristiwa yang terjadi, tetapi ia mengkhawatirkan peristiwa itu lenyap dan selain dia masih ada mujtahid lainnya, maka hukum ijtihad menjadi **wajib kifayah**. Artinya jika semua mujtahid tidak ada yang melakukan ijtihad atas kasus tersebut, maka semua berdosa. Sebaliknya jika salah satu dari mereka melakukan ijtihad, maka gugurlah tuntutan ijtihad atas diri mereka

Ketiga, hukum berijtihad menjadi **sunat** jika dilakukan atas persoalan-persoalan yang tidak atau belum terjadi.

Keempat, hukum ijtihad menjadi **haram** dilakukan atas peristiwa-peristiwa yang sudah jelas hukumnya secara *qathi'* baik dalam Al-Qur'an maupun al-sunah; atau ijtihad atas peristiwa yang hukumnya telah ditetapkan secara ijmak.¹²³

H. Ijtihad Nabi Muhammad SAW.

Berbicara mengenai ijtihad Nabi Muhammad SAW., dikalangan para ulama ternyata sangat pelik dan berbelit-belit. Secara umum mereka menyepakati ijtihad Rasulullah SAW., dalam urusan-urusan kemasalahatan yang bersifat keduniaan (*al-mashālih al-dunyāwiyah*), pengaturan taktik dan strategi peperangan (*tadābir al-hurūb*), dan keputusan-keputusan yang berhubungan dengan persengketaan (*al-aqdhiyah wa al-khushūmah*). Akan tetapi, mereka berbeda pendapat mengenai ijtihad Rasulullah SAW., dalam unsur hukum-hukum agama (*al-ahkām al-syari'ah*).¹²⁴

Dalam menanggapi boleh-tidaknya Rasul berijtihad dalam unsur hukum-hukum agama, ulama berbeda pendapat.

Pertama, kebanyakan para ahli ushul fiqh membolehkan menurut mereka, ini pernah dilakukan oleh Rasul SAW. *kedua*, para pengikut Abu Hanifah berpendapat bahwa Rasulullah SAW. diperintahkan untuk berijtihad setelah ia menunggu wahyu untuk menyelesaikan suatu peristiwa yang terjadi, dan beliau mengkhawatirkan peristiwa itu lenyap begitu saja. *Ketiga*,

¹²³*Ibid.*, h. 498-499., lihat pula Muhaimin, h. 189.

¹²⁴*Ibid.*, h. 499., lihat juga al-Syaukani, h. 234.

kebanyakan pengikut *Asy'ariyah*, ahli kalam, dan kebanyakan pengikut *Mu'tazilah* tidak menyetujui ijtihad Rasulullah dalam urusan hukum-hukum agama.

Berikut dalil-dalil yang dikemukakan kelompok pertama dalam Q.S. Ali Imrān, 3: 13.

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فُتُتَيْنِ التَّيْمَنَةِ فَمِنَ ثَمَرَاتِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ

Terjemahnya:

“Sesungguhnya telah ada tanda bagi kamu pada dua golongan yang telah bertemu (bertempur). Segolongan berperang di jalan Allah dan (segolongan) yang lain kafir yang dengan mata kepala melihat (seakan-akan) orang-orang muslimin dua kali jumlah mereka. Allah menguatkan dengan bantuan-Nya siapa yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai mata hati”.¹²⁵

Q.S. al-Hasyr, 59: 2.

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

Terjemahnya:

“Dialah mengeluarkan orang-orang kafir di antara Ahli Kitab dari kampung halamannya pada saat pengusiran yang pertama. Kamu tidak menyangka, bahwa mereka kan keluar dan mereka pun yakin, benteng-benteng mereka akan dapat mempertahankan mereka dari (siksaan) Allah; maka Allah mendatangkan (siksaan) kepada mereka dari arah yang tidak mereka sangka-sangka. Dan Allah menanamkan rasa takut ke dalam hati mereka sehingga mereka memusnahkan rumah-rumah mereka dengan tangannya sendiri dan tangan orang-orang mukmin. Maka ambillah (Kejadian itu) untuk

¹²⁵Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 64.

menjadi pelajaran, Hai orang-orang yang mempunyai wawasan ”.¹²⁶

Q.S. Yūsuf, 12: 111.

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ
وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Terjemahnya:

“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman ”.¹²⁷

I. Ijtihad: Sumber Dinamika

Dewasa ini umat Islam dihadapkan kepada sejumlah peristiwa kekinian yang menyangkut berbagai aspek kehidupan. Peristiwa-peristiwa ini memerlukan penyelesaian yang saksama, lebih-lebih untuk kasus yang tidak tegas ditujukan oleh nas. Di balik itu, kata Roter Garaudy, yang dikutip oleh Jalaluddin Rahmat.¹²⁸ tantangan umat sekarang ada dua macam, taklid kepada Barat dan taklid kepada masa lalu. Taklid model pertama muncul karena ketidakmampuan dalam membedakan antara modernisasi dan cara Barat; sedangkan taklid model kedua muncul karena ketidakmampuan dalam membedakan antara syarat yang merupakan wahyu dan pandangan *fuqaha* masa lalu tantangan syariat itu.

Melihat persoalan-persoalan di atas, umat Islam dituntut untuk keluar dari kemelut itu, yaitu dengan cara melakukan ijtihad. Oleh karena itu, ijtihad menjadi sangat penting meskipun tidak dapat dilakukan oleh setiap orang. Adapun kepentingannya itu disebabkan oleh hal-hal sebagai berikut.

¹²⁶*Ibid.*, h.796.

¹²⁷*Ibid.*, h. 334-335.

¹²⁸Jalaluddin Rahmat, *op. cit.*, h. 39.

1. Jarak antara kita dengan masa *tasyr'i* semakin jauh. Jarak yang jauh ini memungkinkan terlupakannya beberapa nas, khususnya dalam al-sunah, yaitu maksudnya hadis-hadis palsu dan perubahan pemahaman terhadap nas. Oleh karena itu, para mujtahid dituntut secara bersungguh-sungguh menggali ajaran Islam yang sebenarnya melalui kerja ijtihad.
2. Syarat disampaikan dalam Al-Qur'an dan sunnah secara komprehensif; memerlukan penelaahan dan pengkajian yang sungguh-sungguh. Di dalamnya terdapat 'am dan khas, *muthlaq* dan *muqayyad*, *hakim* dan *mahkam*, *nasikh* dan *mansukh*, seperti yang lainnya yang memerlukan penjelasan para mujtahid.

Ijtihad adalah upaya sungguh-sungguh dan kekuatan mujtahid dalam melakukan pencarian suatu supaya sampai kepada apa yang dituju. Ijtihad secara bahasa yaitu pengerahan segala kemampuan dan kekuatan. Secara istilah, ijtihad adalah upaya seorang ahli fikih dengan kemampuannya dalam mewujudkan hukum-hukum amaliah yang diambil dari dalil-dalil yang rinci.

Menurut ulama fikih, ijtihad tidak terdapat dalam ilmu kalam dan tasauf. Selain itu ijtihad berkenaan dengan dalil *zhanni*, sedangkan ilmu kalam menggunakan dalil *qath'i*. Harun Nasution menjelaskan bahwa ijtihad hanya dalam bidang fikih adalah ijtihad dalam pengertian sempit. Dalam arti luas, ijtihad juga berlaku dalam bidang politik, akidah, tasauf, dan filsafat.

Definisi ijtihad terdapat persamaan dan perbedaan. *Pertama*, perbedaannya adalah terletak pada penggunaan bahasa; sebagian menggunakan kata *istifrag* dan sebagian lagi menggunakan kata *badzl*. *Kedua*, terletak pada subjek ijtihad, sebagian ada yang dinisbatkan kepada mujtahid yang berkonotasi bahwa lapangan ijtihad itu tidak hanya dalam bidang fikih, tetapi juga menyangkut berbagai persoalan. *Ketiga*, terletak pada metode ijtihad. Ada yang menggunakan metode *manquli* (dari Al-Qur'an dan sunah) sebagian lagi menggunakan metode *ma'quli* (berdasarkan ra'yu dan akal).

Adapun persamaannya adalah: pertama, hukum yang dihasilkan bersifat *zhanni*; dan kedua, objek ijtihad berkisar tentang hukum taklifi, yaitu hukum yang berkenaan dengan amaliah ibadah.

Adapun yang menjadi dasar hukum ijtihad adalah Al-Qur'an dan al-sunah. Menurut Fakhr al-Razi, syarat mujtahid, yaitu mukallaf,

mengetahui makna lafad dan rahasianya, mengetahui keadaan *mukhātab* yang merupakan sebab pertama terjadinya perintah atau larangan, mengetahui keadaan lafad; apakah memiliki *qarinah* atau tidak. Sedangkan Abu Ishaq bin Musa al-Syatibi, syarat mujtahid ada tiga. Pertama, memahami tujuan-tujuan *syara'*. Kedua, mampu melakukan penetapan hukum. Ketiga, memahami bahasa Arab dan ilmu yang berhubungan dengannya. Sementara Muhammad al-Syaukani, mengemukakan syarat mujtahid yaitu. *Pertama*, mengetahui Al-Qur'an dan al-sunah yang bertalian dengan masalah hukum, *kedua*, mengetahui ijmak, ketiga, mengetahui bahasa Arab, keempat, mengetahui ilmu *ushul fiqh*, kelima, mengetahui *nasikh-manshukh*. Muhammad Abu Zahrah, syarat mujtahid adalah; mengetahui bahasa Arab, mengetahui nasikh manshukh dalam Al-Qur'an, mengetahui sunnah, mengetahui ijmak dan ikhtilaf, mengetahui qiyas, mengetahui maqashid al-syariah, memiliki pemahaman yang tepat, memiliki niat yang baik dan keyakinan yang selamat. Dengan demikian syarat-syarat yang harus dimiliki oleh mujtahid cukup banyak. Sesuai dengan syarat yang dimilikinya, mujtahid terbagi atas mujtahid muthlaq dan mujtahid *mazhab*, mujtahid *muntasib* dan mujtahid fatwa.

Lapangan ijtihad ada dua. *Pertama* adalah sesuatu yang tidak dijelaskan sama sekali oleh Allah dan Nabi Muhammad SAW. dalam Al-Qur'an dan al-sunah. *Kedua*, sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *zhanni al-tsubūt wa al-dalālah* atau salah satunya (*zhanni al-tsubūt atau zhanni al-dalālah*).

Hukum ijtihad, dapat menjadi **wajib 'ain, wajib kifayah, sunat**, atau bahkan **haram**, bergantung pada kapasitas orang tersebut. Ijtihad nabi, para ulama berbeda pendapat. *Pertama* kebanyakan ahli *ushul fiqh* membolehkan. Menurut mereka, ini pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW. *Kedua*, para pengikut Abu Hanifah berpendapat bahwa Rasulullah SAW. diperintahkan berijtihad setelah beliau menunggu wahyu untuk menyelesaikan suatu peristiwa yang terjadi, dan beliau mengkhawatirkan peristiwa itu lenyap begitu saja. *Ketiga*, kebanyakan pengikut *Asy'ariyah*, ahli kalam, dan pengikut *Muktazilah* tidak menyetujui ijtihad Rasulullah dalam urusan hukum-hukum agama.

Dilihat dari segi fungsinya, ijtihad berperan sebagai penyalur kreativitas pribadi atau kelompok dalam merespon peristiwa yang dihadapi sesuai dengan pengalaman mereka. Selain itu ijtihad memberi tafsiran kembali atas perundang-undangan yang sifatnya insidental sesuai dengan syarat-syarat yang berlaku pada masanya dengan tidak melanggar prinsip-prinsip umum, dalil-dalil *kully* dan *maqāshid al-syari'ah* yang merupakan aturan-aturan pengarah dalam hidup. Ijtihad juga berperan sebagai interpreter terhadap dalil-dalil yang *zhanni al-wurūd* atau *zhanni al-dalālah*.



BAB 6

DIMENSI DAN ALIRAN PEMIKIRAN ISLAM

Dimensi Islam: Islam, Iman, dan Ihsan -
Aliran Pemikiran Islam -



BAB 6

DIMENSI DAN ALIRAN PEMIKIRAN ISLAM

Dalam bab ini dibahas tentang dimensi Islam yang mencakup Islam, iman, dan ihsan. Kemudian membahas tentang aliran pemikiran Islam yang mencakup tentang aliran kalam, fikih, dan tasauf. Pada bagian ini dibahas tentang pemahaman terhadap dimensi-dimensi Islam, yakni mencakup Islam, iman, dan ihsan. Selain itu, memahami tentang aliran pemikiran Islam yakni aliran kalam, fikih, dan tasauf.

Pada bagian ini membicarakan masalah dimensi-dimensi Islam, yang mencakup **Islam**, **iman**, dan **ihsan**; dan aliran pemikiran Islam, yang mencakup aliran kalam, fikih, dan tasauf.

A. Dimensi Islam: Islam, Iman, dan Ihsan

Dalam penggunaan umum menurut Wikipedia, dimensi berarti parameter atau pengukuran yang dibutuhkan untuk mendefinisikan sifat-sifat suatu objek yaitu panjang, lebar, dan tinggi atau ukuran dan bentuk. Pengertian dimensi dalam Kamus Oxford yaitu dari kata “*dimension*” artinya:

1. Ukuran dari panjang, lebar atau berat dari sesuatu.
2. Ukuran dan luas dari suatu situasi.
3. Aspek atau cara untuk melihat suatu permasalahan.

Pengertian aliran dalam *Kamus Oxford* yaitu “*ideology*” yang artinya suatu kepercayaan yang dianut oleh kelompok atau seseorang, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) haluan; pendapat; paham (politik, pandangan hidup, dsb).

Pengertian pemikiran Islam yaitu pandangan atau kepercayaan dari kelompok atau seseorang terhadap Islam. Pemikiran menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah proses, cara, perbuatan memikir: problema yang memerlukan dan pemecahan; Dalam proses pemikiran seorang individu mengirimkan hasil pengindraannya terhadap suatu realitas ke dalam otak melalui alat-alat indera, dan kemudian menghubungkan hasil pengindraannya itu dengan informasi awal tentang realitas tersebut, hingga menghasilkan sesuatu yang disebut pemikiran. Suatu pemikiran juga acapkali

disandarkan pada kaidah dasar (*al-qa'idah al-asasiyyah*) yang menjadi landasan pemikiran tersebut sehingga dinyatakan, misalnya pemikiran Islam. Disebut demikian karena kaidah dasar yang membangun pemikiran tersebut adalah akidah Islam. Pemikiran Islam adalah upaya menilai fakta dari sudut pandang Islam dengan demikian pemikiran Islam mengandung tiga hal, yaitu fakta, hukum, dan keterkaitan fakta dengan hukum.

Berdasarkan pengertian dimensi, aliran, dan pemikiran Islam maka dapat disimpulkan bahwa dimensi pemikiran Islam yaitu aspek atau cara untuk melihat suatu permasalahan pada pandangan atau kepercayaan dari kelompok atau seseorang terhadap Islam

Dimensi-dimensi Islam adalah sisi keIslaman seseorang yaitu *iman*, *Islam* dan *ihsan*. Menurut Nurcholis Madjid menyebutnya sebagai **trilogi ajaran Ilahi**. Dimensi-dimensi Islam berawal dari sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim yang dimuat dalam masing-masing kitab sahihnya yang menceritakan dialog antara Nabi Muhammad SAW. dan Malaikat Jibril tentang trilogi ajaran Ilahi. Seperti yang dijelaskan dalam sebuah hadis Bukhari yang artinya berikut ini.

“Nabi Muhammad SAW. keluar dan (berada di sekitar sahabat) seseorang datang menghadap beliau dan bertanya: “ Hai Rasul Allah, apakah yang dimaksud iman? “Beliau menjawab: “iman adalah engkau percaya kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-Nya, pertemuan dengan-Nya, para utusan-Nya, dan percaya kepada kebangkitan. Laki-laki itu kemudian bertanya lagi: “Apakah yang dimaksud dengan Islam? Beliau menjawab: “Islam adalah engkau menyembah Allah dan tidak musyrik kepada-Nya, engkau tegakkan salat wajib, engkau tunaikan zakat wajib, dan engkau berpuasa pada bulan Ramadan. “Laki-laki itu kemudian bertanya lagi: “apakah yang dimaksud dengan ihsan? “Nabi Muhammad SAW. menjawab: Engkau sembah Tuhan seakan-akan engkau melihat-Nya, apabila engkau tidak melihat-Nya, maka (engkau berkeyakinan) bahwa Dia melihatmu...”¹²⁹ (Bukhari, 1, t.th: 23)

¹²⁹Bandingkan dengan hadis riwayat Imam Muslim. Lihat Muslim, *Shahih al-Muslim* (Bandung: Dahlan, t. th.), h. 33.

Hadis di atas memberikan ide kepada umat Islam Sunni tentang rukun iman yang enam, rukun Islam yang lima, dan penghayatan terhadap Tuhan Yang Maha Hadir dalam hidup. Sebenarnya, ketiga hal itu hanya dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan antara yang satu dengan yang lainnya memiliki keterkaitan. Setiap pemeluk agama Islam mengetahui pasti bahwa Islam tidak absah tanpa iman, dan iman tidak sempurna tanpa ihsan. Sebaliknya, ihsan mustahil tanpa iman, dan iman juga mustahil tanpa Islam. Dalam penelitian lebih lanjut, sering terjadi tumpang tindih antara tiga istilah tersebut: dalam iman terdapat Islam dan ihsan; dalam Islam terdapat iman dan ihsan; dan dalam ihsan terdapat iman dan Islam. Dari sisi itulah Nurcholis Madjid melihat iman, Islam, dan ihsan sebagai trilogi ajaran Ilahi. Ibnu Taimiah menjelaskan bahwa “*din* itu terdiri dari tiga unsur, yaitu Islam, iman, dan ihsan”. Dalam tiga unsur itu terselip makna kejenjangan (tingkatan): orang mulai dengan Islam, kemudian berkembang ke arah iman, dan memuncak dalam ihsan.¹³⁰

Rujukan Ibnu Taimiyah dalam mengungkapkan pendapatnya adalah Q.S. Fātir, 35: 32.

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ

Terjemahnya:

*”Kemudian kitab itu kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami lalu di antara mereka ada yang menganiaya diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan; dan di antara mereka ada pula yang lebih cepat berbuat kebaikan dengan izin Allah....”*¹³¹

Di dalam Al-Qur’an dan Terjemahnya yang diterbitkan Departemen Agama dijelaskan sebagai berikut: *pertama*, orang-orang yang menganiaya dirinya sendiri (*faminhum zhalim li nafsih*) adalah orang yang lebih banyak kesalahannya dari pada kebbaikannya; *kedua*,

¹³⁰Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Cet. 6; Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), h. 152.

¹³¹Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur’an, 2006), h. 621.

orang-orang pertengahan (*muqtashid*) adalah orang-orang antara kebaikan dengan kejelekannya berbanding; dan yang *ketiga*, “orang-orang yang lebih dulu berbuat kebaikan (*sābiq bi al-khairāt*) adalah orang-orang yang kebajikannya amat banyak dan jarang melakukan kesalahan.

Dengan penjelasan yang agak berbeda, Ibnu Taimiyah menjelaskan sebagai berikut: *pertama*, orang-orang yang menerima warisan kitab suci dengan mempercayai dan berpegang teguh pada ajaran-ajaran-Nya, namun masih melakukan perbuatan-perbuatan zalim, adalah orang yang baru ber-Islam, suatu tingkat permulaan dalam kebenaran; *kedua*, Orang yang menerima warisan kitab suci itu dapat berkembang menjadi seorang mukmin, tingkat menengah, yaitu orang yang telah terbebas dari perbuatan zalim namun perbuatan kebajikannya sedang-sedang saja; dan *ketiga*, perjalanan mukmin itu (yang telah terbebas dari perbuatan yang zalim) berkembang perbuatan kebajikannya sehingga ia menjadi pelomba (*sābiq*) perbuatan kebajikan; maka ia mencapai derajat *ihsan* “orang yang telah mencapai tingkat ihsan,” kata Ibnu Taimiyah “akan masuk surga tanpa mengalami azab.”¹³²

Imam al-Syahrastani (t.th.: 40-41) dalam kitabnya, *al-Milāl wa al-Nihāl*, menjelaskan bahwa Islam adalah menyerahkan diri secara lahir. Oleh karena itu, baik mukmin maupun munafik adalah Muslim. Sedangkan iman adalah membenaran terhadap Allah, para utusan-Nya, kitab-kitab-Nya, hari kiamat, dan menerima qadla dan qadar. Integrasi antara Islam dan Iman adalah kesempurnaan (*al-kamāl*). Atas dasar penjelasan itu, al-Syahrastani juga menunjukkan bahwa Islam adalah *mabda'* (pemula); iman adalah menengah (*wasath*); dan ihsan adalah kesempurnaan (*al-kamāl*).

Meskipun tidak dapat dikatakan sepenuhnya benar, umat Islam telah memakai suatu kerangka pemikiran tentang trilogi ajaran Ilahi di atas ke dalam tiga bidang pemikiran Islam: pertama, iman dan berbagai hal yang berhubungan dengannya diletakkan dalam satu bidang pemikiran, yaitu teologi (ilmu kalam); kedua, persoalan Islam dijelaskan dalam bidang syariat (fikih); dan ketiga, ihsan dipandang

¹³²Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *op. cit.*, h. 151.

sebagai akar tumbuhnya tasauf.¹³³ Oleh karena itu, pembahasan berikutnya berkenaan dengan aliran-aliran pemikiran Islam yang terbagi dalam tiga bidang: kalam, fikih, dan tasauf.

Islam sebagai agama dapat dilihat dari berbagai dimensi; sebagai keyakinan, sebagai ajaran dan sebagai aturan. Apa yang diyakini oleh seorang muslim, boleh jadi sesuai dengan ajaran dan aturan Islam, boleh jadi tidak, karena proses seseorang mencapai suatu keyakinan berbeda-beda, dan kemampuannya untuk mengakses sumber ajaran juga berbeda-beda. Diantara penganut satu agama dapat terjadi pertentangan hebat yang disebabkan oleh adanya perbedaan keyakinan. Sebagai ajaran, agama Islam merupakan ajaran kebenaran yang sempurna, yang datang dari Tuhan Yang Maha Benar. Akan tetapi manusia yang pada dasarnya tidak sempurna tidak akan sanggup menangkap kebenaran yang sempurna secara sempurna. Kebenaran dapat didekati dengan akal (masuk akal), dapat juga dengan perasaan (rasa kebenaran). Kerinduan manusia terhadap kebenaran ilahiyah bagaikan api yang selalu menuju keatas. Seberapa tinggi api menggapai ketinggian dan seberapa lama api itu bertahan menyala bergantung pada bahan bakar yang tersedia pada setiap orang. Ada orang yang tak pernah berhenti mencari kebenaran, ada juga yang tak tahan lama, ada orang yang kemampuannya menggapai kebenaran sangat dalam (atau tinggi), tetapi ada yang hanya bisa mencapai permukaan saja.

Pengertian Dimensi

Dalam penggunaan umum menurut Wikipedia, dimensi berarti parameter atau pengukuran yang dibutuhkan untuk mendefinisikan sifat-sifat suatu objek yaitu panjang, lebar, dan tinggi atau ukuran dan bentuk. Pengertian dimensi dalam Kamus Oxford yaitu dari kata dimension yang artinya: ukuran dari panjang, lebar, atau berat dari sesuatu; ukuran dan luas dari suatu situasi; aspek atau cara untuk melihat suatu permasalahan.

Dimensi Islam

Dimensi Islam terdiri atas: Islam, iman, dan ihsan. Di dalam Islam dan iman terkumpul agama secara keseluruhan. Sebagaimana

¹³³*Ibid.*, h. 152.

Nabi SAW. membedakan Islam, iman dan ihsan. Dalam hadis Bukhari dan Muslim meriwayatkannya dari Abu Hurairah “Pada suatu hari kami (Umar r.a. dan para sahabat) duduk-duduk bersama Rasulullah SAW. lalu muncul di hadapan kami seorang yang berpakaian putih. Rambutnya hitam sekali dan tidak tampak tanda-tanda perjalanan. Tidak seorangpun dari kami yang mengenalnya. Dia langsung duduk menghadap Rasulullah SAW. Kedua kakinya menghimpit kedua kaki Rasulullah, dari kedua telapak tangannya diletakkan di atas paha Rasulullah saw, seraya berkata, “Ya Muhammad, beritahu aku tentang Islam.” Lalu Rasulullah SAW. menjawab:

الإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ
إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

Artinya:

“Islam adalah engkau bersaksi tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan salat, menunaikan zakat, berpuasa di bulan Ramadan dan kamu haji ke Baitullah jika kamu telah mampu melaksanakannya.”

Laki-laki itu berkata lagi: Beritahukan aku tentang iman. Rasulullah SAW. menjawab:

أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ

Artinya:

“Iman adalah engkau beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, hari kiamat dan qadar (ketentuan) Allah yang baik dan yang buruk.”

Laki-laki itu berkata lagi: Beritahukan aku tentang Ihsan itu. Rasulullah SAW. menjawab:

أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

Artinya:

“Ihsan adalah engkau beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya. Dan jika engkau tidak dapat melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.”

a. Islam

Islam menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah agama yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. berpedoman pada kitab suci Al-Qur'an yg diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. melalui malaikat Jibril. Dimensi Islam mempunyai lima penyangga (rukun): syahadat, shalat, zakat, puasa Ramadan dan haji. Dimensi Islam dibahas secara mendalam dalam berbagai buku Ilmu Fikih. Ada dua sisi yang dapat digunakan untuk memahami pengertian agama Islam, yaitu sisi kebahasaan dan sisi peristilahan.

Dari segi kebahasaan Islam berasal dari bahasa Arab, yaitu dari kata salima yang mengandung arti selamat, sentosa, dan damai. Kata salima selanjutnya diubah menjadi bentuk aslama yang berarti berserah diri masuk dalam kedamaian. Senada dengan pendapat di atas, sumber lain mengatakan Islam berasal dari bahasa Arab, terambil dari kata salima yang berarti selamat dan sentosa. Dari asal kata itu dibentuk kata aslama yang artinya memelihara dalam keadaan selamat, sentosa dan berarti pula menyerahkan diri, tunduk, patuh, dan taat. Dari pengertian itu, kata Islam dekat dengan arti kata agama yang berarti mengusai, menundukkan, patuh, balasan dan kebiasaan. Rasulullah SAW. banyak menamakan beberapa perkara dengan sebutan Islam, umpamanya: *taslimul qalbi* (penyerahan hati), *salamatunnās minal lisān wal yad* (tidak menyakiti orang lain dengan lisan dan tangan), memberi makan, serta ucapan yang baik. Semua perkara ini, yang disebut Rasulullah sebagai Islam mengandung nilai penyerahan diri, ketundukkan dan kepatuhan yang nyata. Ada indikasi bahwa Islam adalah inisial seseorang masuk ke dalam lingkaran ajaran Ilahi. Sebuah ayat suci melukiskan bagaimana orang-orang Arab Badui mengakui telah beriman tapi Nabi diperintahkan untuk mengatakan kepada mereka bahwa mereka belumlah beriman

melainkan baru ber-Islam, sebab iman belum masuk ke dalam hati mereka. Hal ini dapat dilihat dalam Q.S. al-Hujurāt, 49:14.

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَنفُتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemahnya:

*Orang-orang Arab Badui berkata, "Kami telah beriman." Katakanlah (kepada mereka), "Kamu belum beriman, tetapi katakanlah "Kami telah tunduk (Islam), karena iman belum masuk ke dalam hatimu. Dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikit pun (pahala) amalmu. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang."*¹³⁴

Jadi, iman lebih mendalam daripada Islam, sebab dalam konteks firman itu, kaum Arab Badui tersebut barulah tunduk kepada Nabi secara lahiriah, dan itulah makna kebahasaan perkataan "Islam", yaitu "tunduk" atau "menyerah." Tentang hadits yang terkenal yang menggambarkan pengertian masing-masing Islam, iman dan ihsan, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa agama memang terdiri dari tiga unsur: Islam, iman dan ihsan, yang dalam ketiga unsur itu terselip makna kejenjangan: orang mulai dengan Islam, berkembang ke arah iman, dan memuncak dalam ihsan.

Selanjutnya, penjelasan yang sangat penting tentang makna "al-Islam" ini juga diberikan oleh Ibn Taimiyah. Ia mengatakan bahwa "al-Islām" mengandung dua makna adalah: pertama, ialah sikap tunduk dan patuh, jadi tidak sombong; kedua, ketulusan dalam sikap tunduk kepada satu pemilik atau penguasa. Jadi orang yang tulus itu tidak musyrik, dan ia adalah seorang hamba yang berserah diri hanya kepada Allah SWT. Hukum Islam terwujud dan terbukti dengan dua kalimat syahadat, menegakkan shalat, membayar zakat, puasa Ramadan dan menunaikan haji ke Baitullah. Ini semua adalah syiar-syiar Islam yang paling tampak. Seseorang yang melaksanakannya berarti sempurnalah penghambaan. Apabila ia meninggalkannya

¹³⁴Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 745.

berarti ia tidak tunduk dan berserah diri. Lalu penyerahan hati, yakni ridha dan taat, dan tidak mengganggu orang lain, baik dengan lisan maupun tangan, ia menunjukkan adanya rasa ikatan ukhuwah imaniyah. Sedangkan tidak menyakiti orang lain merupakan bentuk ketaatan menjalankan perintah agama, yang memang menganjurkan kebaikan dan melarang mengganggu orang lain. Ketaatan seseorang dengan hal tersebut merupakan gambaran yang nyata tentang Islam. Hal tersebut mustahil dapat terwujud dengan membenaran dalam hati (iman). Berbagai hal itulah yang disebut dengan Islam.

b. Iman

Iman berasal dari bahasa Arab dengan kata *amana*, *yu'minu*, *imānan* artinya beriman atau percaya. Menurut bahasa, iman berarti membenaran dalam hati. Sedangkan menurut istilah, iman adalah membenarkan dalam hati, mengikrarkan dengan lisan dan mengamalkan dengan anggota badan. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, iman adalah kepercayaan yang berkenaan dengan agama; keyakinan dan kepercayaan kepada Allah, Nabi, kitab. Dapat pula berarti ketetapan hati, keteguhan batin, keseimbangan batin.

Iman sering juga dikenal dengan istilah akidah. Akidah artinya ikatan, yaitu ikatan hati. Bahwa seseorang yang beriman mengikatkan hati dan perasaan dengan sesuatu kepercayaan yang tidak lagi ditukarnya dengan kepercayaan lain. Akidah tersebut akan menjadi pegangan dan pedoman hidup, mendarah daging dalam diri (jasmani dan rohani) yang tidak dapat dipisahkan lagi dari diri seseorang mukmin. Bahkan seorang mukmin sanggup berkorban segalanya, harta dan bahkan jiwanya demi mempertahankan akidahnya. Dimensi Iman memiliki enam penyangga (rukun) yang harus diyakini, yaitu: Allah, Malaikat-malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, hari akhir dan takdir. Pengertian iman secara umum, yaitu sikap percaya, dalam hal ini khususnya percaya pada rukun iman yang enam (menurut akidah Sunni). Karena percaya pada rukun iman itu memang mendasari tindakan seorang maka sudah tentu pengertian iman yang umum dikenal itu adalah wajar dan benar.

Namun dalam dimensinya yang lebih mendalam, iman tidak cukup hanya dengan sikap batin yang percaya atau mempercayai sesuatu belaka, tapi menuntut perwujudan lahiriah atau eksternalisasinya dalam tindakan-tindakan. Dalam pengertian inilah kita memahami sabda Nabi bahwa iman mempunyai lebih dari tujuh puluh tingkat, yang paling tinggi ialah ucapan tiada tuhan selain Allah dan yang paling rendah menyingkirkan bahaya di jalanan. Keterpaduan antara iman dan perbuatan yang baik juga dicerminkan dengan jelas dalam sabda Nabi bahwa orang yang berzina, tidaklah beriman ketika ia berzina, dan orang yang meminum arak tidaklah beriman ketika ia meminum arak, dan orang yang mencuri tidaklah beriman ketika ia mencuri, dan seseorang tidak akan membuat teriakan menakutkan yang mengejutkan perhatian orang banyak jika memang ia beriman.

Berdasarkan itu, maka sesungguhnya makna iman dapat berarti sejajar dengan kebaikan atau perbuatan baik. Ini dikuatkan oleh adanya riwayat tentang orang yang bertanya kepada Nabi tentang iman, namun turun wahyu jawaban tentang kebajikan (*al-birr*). Oleh karena itu perkataan iman yang digunakan dalam Kitab Suci dan sunnah Nabi sering memiliki makna yang sama dengan perkataan kebajikan (*al-birr*), takwa, dan kepatuhan (*al-dīn*) pada Tuhan. Nabi Muhammad SAW. mendefinisikan iman dengan sabdanya, “iman adalah sebuah pengakuan dengan hati, pengucapan dengan lisan dan aktivitas anggota badan”. Jadi, iman melibatkan pengakuan, pengucapan dan perbuatan.

Sebagai umat Islam sudah mengetahui bahwa kehidupan sangat dipengaruhi oleh iman. Untuk lebih jelasnya, maka di bawah ini dijelaskan betapa pengaruh iman itu, yakni :

1. *Quwwatul idrāk* (kekuatan berpikir)

Yaitu dimana kalau iman itu telah menyirami daratan hati. Ia akan memberikan sorot sinar yang lebih jelas terhadap otak sebagai tempat ilmu. Kalau sinar itu begitu kuat, maka ilmu tersebut bukan hanya sekedar menterjemahkan benda-benda yang ada ini, bahkan ia akan dapat menembus apa yang ada di balik benda tersebut dan bahkan ia akan menerobos ke alam ghaib, yang disebut dengan istilah “firasat”. Karena itu iman kepada Allah dan lain-lainnya adalah sangat berpengaruh

terhadap alam pikiran, sehingga menjadi tajam dan luar biasa. Begitu juga apabila orang itu tidak beriman, maka pikirannya terbatas pada kebendaan saja, sebabnya otak dengan segala saraf-sarafnya yang menghasilkan ilmu itu ialah juga bersifat kebendaan, maka kalau ia tidak ditemani oleh iman, maka iapun akan terbatas pada sikap kebendaannya saja.

2. *Quwwatul Jismi* (Kekuatan fisik)

Ketika Rasulullah bersama sahabatnya mengorek parit sebagai persiapan benteng untuk perang (perang parit/*ghandaq*) tiba-tiba diantara mereka ada yang menemukan batu besar yang tak terpecahkan. Kemudian rasul Allah memperlihatkan daya kekuatannya dengan mengucapkan takbir sambil mengayunkan kapaknya, seraya batu itu pecah belah. Demikian juga para sahabatnya, yang sanggup membelah lautan sahara yang panas buas, berbulan-bulan diatas punggung kuda sambil mengibarkan bendera tauhid di tangan kiri, pedang terhunus ditangan kanannya, mereka belah pedang sahara, mereka sampaikan risalah tauhid, mereka tahan, mereka kuat, membaja. Semua itu adalah pengaruh iman yang membara dihati dan jiwa mereka.

3. *Quwwatur Rūh* (Kekuatan Ruh)

Hal ini dapat dilihat dalam Q.S. al-Anbiyā, 21: 87, diceritakan tentang peristiwa Nabi Yunus a.s. ketika ia berada di dalam perut ikan paus, siapakah yang mendengarkan? yaitu:

.... سُبْحٰنَكَ اِنِّى كُنْتُ مِنَ الظَّٰلِمِيْنَ

Terjemahnya:

...., maha suci Engkau, aku adalah orang yang dzalim.¹³⁵

Juga peristiwa Nabi Zakaria (Q.S al-Anbiyā: 89). Secara logika seruan mereka tidak mungkin akan dijawab, namun kekuatan iman mereka dalam jiwa/ruh maka seruan itu dikabulkan Tuhan. Demikian pengaruh iman terhadap jiwa/ruh manusia, dapat menembus dinding dunia yang tebal ini. Ketiga

¹³⁵*Ibid.*, h. 458.

pengaruh iman terhadap pikir, jasmani, dan ruh manusia, membuat manusia dapat mencapai hal-hal yang luar biasa.

c. Ihsan

Dalam hadits yang disinggung di atas, Nabi menjelaskan, "Ihsan ialah bahwa engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan kalau engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihat engkau." Maka ihsan adalah ajaran tentang penghayatan pekat akan hadirnya Tuhan dalam hidup, melalui penghayatan diri sebagai sedang menghadap dan berada di depan hadirat-Nya ketika beribadah. Ihsan adalah pendidikan atau latihan untuk mencapai dalam arti sesungguhnya.

Karena itu, ihsan menjadi puncak tertinggi keagamaan manusia. Ia tegaskan bahwa makna Ihsan lebih meliputi daripada iman, dan karena itu, pelakunya adalah lebih khusus daripada pelaku iman, sebagaimana iman lebih meliputi daripada Islam, sehingga pelaku iman lebih khusus daripada pelaku Islam. Sebab dalam ihsan sudah terkandung iman dan Islam, sebagaimana dalam iman sudah terkandung Islam. Kemudian, kata-kata ihsan itu sendiri secara harfiah berarti "berbuat baik." Seorang yang ber-ihsan disebut muhsin, sebagai seorang yang ber-iman disebut mukmin dan yang ber-Islam disebut muslim. Karena itu, sebagai bentuk jenjang penghayatan keagamaan, ihsan terkait erat sekali dengan pendidikan berbudi pekerti luhur atau berakhlak mulia. Disabdakan oleh Nabi bahwa yang paling utama dikalangan kaum beriman ialah yang paling baik akhlaknya.

Ihsan dalam arti akhlak mulia atau pendidikan ke arah akhlak mulia sebagai puncak keagamaan dan yang dimasukkan ke dalam surga ialah orang yang bertakwa kepada Allah dan memiliki keluhuran budi pekerti. Ihsan memiliki tiga macam tindakan utama yakni:

- a. Berbuat kebajikan terhadap sesama, baik itu dengan lisan dengan harta maupun dengan tindakan (tenaga) dengan mengintegrasikan agama (*dīnul Islam*) pada seluruh segi kehidupan serta memasukkan kehidupan itu sendiri ke dalam irama-irama ibadah dan tatanan nilai yang ditentukan oleh agama yang melahirkannya. Dalam hal ini, ihsan (kebajikan)

telah menciptakan suatu keutuhan yang direfleksikan dalam tindakan dan perbuatannya dengan tanpa pamrih.

- b. Melakukan suatu ibadah dengan penuh kesadaran dan keikhlasan yang senantiasa berhubungan dengan kehadiran Tuhan bersinar di dalam jiwa manusia melalui prinsip-prinsip tentang realitas dan sesuai dengan kebenarannya yang terletak dalam inti ajaran Islam, karena Islam itu sendiri didasarkan pada sifat realitas.
- c. Merenungkan dan memikirkan Tuhan Yang Maha Esa dalam segala sesuatu dan setiap tarikan dan hembusan nafas, karena substansi sesungguhnya dari makhluk Tuhan adalah pengentalan nafas Yang Maha Pengasih (nafas al-Rahman) yang ditupkan pada pola-pola dasar (*al-A'yan al-tsabitah*) kemudian melahirkan alam. Sebetulnya, antara entitas iman dan Islam ini kompleks, karena dilengkapi dengan unsur ihsan. Unsur ihsan ini tidak seperti rel kereta api yang tidak saling ketemu antara yang satu dengan yang lain. Sekarang, tugas para ilmunan, muballig, dan juga pimpinan masyarakat, bagaimana mencari hubungan ketiganya yang lebih manusiawi, karena dimensi ihsan sebetulnya sangat terkait, selain ukhrawi, juga lebih tampak insani. Bukan tidak mungkin ketika dimensi ihsan kemanusiaan tidak dilengketkan dengan iman dan Islam.

B. Aliran Pemikiran Islam

Secara garis besar materi pemikiran Islam sempat menjadi perdebatan. Hal ini dapat dibedakan menjadi tiga bidang pemikiran Islam, yaitu aliran kalam (teologi), aliran fikih, dan aliran tasauf. Pada kesempatan ini akan dikemukakan tiga bidang pemikiran tersebut dengan pendekatan kronologis yang terdapat dalam sejarah Islam.

1. Aliran Kalam

Pemikiran kalam di Indonesia datang dan berkembang bersamaan dengan datangnya Islam yang dibawa oleh pedagang berasal dari Arab, Persi, dan keturunan Arab Gujarat di pelabuhan-pelabuhan Indonesia. Mereka ada yang berpaham Sunni dan Syi'ah. Pada mulanya kedua aliran itu berkembang hanya dalam segi teologinya, lambat laun bergulat pula pada bidang politik. Hal ini terjadi ketika golongan Syi'ah yang pernah menjadi kekuatan

politik di Nusantara pada kerajaan Perlak dengan sultannya Alauddin Maulana Ali Mughayat Syah (303-305 H/915-918 M), ditumbangkan oleh kelompok Sunni dengan sultannya Mahdum Alauddin Abd. Qodir Johan (306-310 H/918-922 M). dalam kekalahan ini, orang Syi'ah mengadakan perlawanan. Puncaknya pada masa Sultan Mahdum Alauddin Abd. Malik Syah Johan Berdaulat (334-362 H/956-983 M), orang Syi'ah memaksakan perdamaian dengan memecah kerajaan Perlak menjadi dua yaitu: 1) perlak pesisir dikuasai oleh Syi'ah dengan sultannya Alauddin Sayid Maulana Syah. 2) Perlak pedalaman, dikuasai Sunni dengan sultannya Mahdum Alauddin Malik Ibrahim Syah Johan berdaulat (365-402 H/986-1023bM).¹³⁶

Sejarah timbulnya persoalan teologi dalam Islam, dikatakan bahwa dalam Islam sebagai agama, persoalan yang pertama-tama timbul adalah dalam bidang politik dan bukan dalam bidang teologi. Tetapi persoalan politik ini segera meningkat menjadi persoalan teologi.

a. Sejarah Khawarij (perselisihan pada perang Siffin)

Khawarij adalah aliran dalam teologi Islam yang pertama kali muncul. Menurut Ibnu Abi Bakar Ahmad al-Syahrastani, bahwa yang disebut *khawarij* adalah setiap orang yang keluar dari imam yang hak dan telah disepakati para jamaah, baik ia keluar pada masa sahabat Khulafaur Rasyidin, atau pada masa tabiin secara baik-baik.¹³⁷ Nama khawarij berasal dari kata "*kharaja*" yang berarti keluar. Nama itu diberikan kepada mereka yang keluar dari barisan Ali.¹³⁸

Khawarij sebagai salah satu aliran teologi adalah kaum yang terdiri dari pengikut Ali Ibn Abi Thalib yang meninggalkan barisannya, karena tidak setuju terhadap sikap Ali Ibn Abi Thalib yang menerima arbitrase sebagai jalan untuk

¹³⁶Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), h. 175.

¹³⁷Ibnu Abi Bakar Ahmad al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr Libanon, t.th.), h. 114.

¹³⁸Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Cet. 2; Jakarta: UI Press, 1972), h. 11.

menyelesaikan persengketaan khalifah dengan Muawiyah Ibn Abi Sufyan.¹³⁹

Golongan Khawarij yang terbesar menurut al-Syahrastani ada delapan: al-Muhakkimah, al-Azariqah, al-Najdat, al-Baihasiyyah, al-Ajaridah, al-Sa'alibah, al-Ibadiyyah, dan al-Shufriyah. Selain itu terdapat sisanya yang merupakan cabang dari yang pokok, sehingga kalau dijumlahkan seluruhnya dapat mencapai delapan belas sekte.

Dalam uraian ini akan disebutkan beberapa sekte saja di antaranya:

1. *al-Muhakkimah*

al-Muhakkimah adalah mereka yang keluar dari barisan Ali ketika berlangsung peristiwa tahkim kemudian berkumpul di suatu tempat yang bernama Harura, bagian dari negeri Kufah. Pimpinan mereka di antaranya Abdullah bin al-Kawa. Al-Muhakkimah ini adalah golongan Khawarij pertama yang terdiri dari pengikut-pengikut Ali. Merekalah yang berpendapat bahwa Ali, Muawiyah, kedua pengantara Amr ibnu al-Ash dan Abu Musa al-Asy'ari serta semua orang yang menyetujui peristiwa tahkim sebagai orang-orang yang bersalah dan menjadi kafir. Demikian pula orang-orang yang berbuat zina menurut mereka adalah dosa besar, kafir dan keluar dari Islam. Begitu pula orang yang membunuh sesama manusia tanpa sebab-sebab yang sah adalah dosa besar, keluar dari Islam dan menjadi kafir. Demikian pula dengan dosa-dosa besar lainnya dapat mengakibatkan keluar dari Islam dan kafir.

2. *al-Azariqah*

al-Azariqah adalah bagian dari golongan Khawarij yang dapat menyusun barisan baru yang besar dan kuat. Daerah kekuasaannya terletak di daerah perbatasan Irak dan Iran. Jika nama muhakkimah dinisbahkan pada peristiwa tahkim, maka nama Azariqah dinisbahkan pada tokohnya bernama Nafi' ibn al-Azraq. Para pengikut golongan ini, menurut al-Bagdadi berjumlah lebih dari dua puluh ribu

¹³⁹*Ibid.*

orang. Khalifah yang pertama mereka pilih ialah Nafi' sendiri, dan kepadanya mereka memberi gelar amir al-Mu'minin. Tokoh ini kemudian wafat pada pertempuran di Irak pada tahun 686 M.¹⁴⁰

Sub sekte *al-Azariqah* ini sikapnya lebih radikal dari *al-Muhakkimah*. Mereka mengubah term kafir menjadi term musyrik atau polytheis dan term yang disebut terakhir ini lebih tinggi kedudukannya dari pada kufur. Keradikalan sub sekte ini terlihat pada pendapatnya yaitu boleh membunuh anak kecil yang tak sealiran dengan mereka, menghukum anak-anak musyrik di dalam neraka beserta orang tuanya, orang-orang yang melakukan dosa besar disebut kafir millah, keluar dari Islam secara total dan kekal dalam neraka beserta orang-orang kafir.¹⁴¹

3. *al-Najdat*

al-Najdat adalah golongan Khawarij yang ketiga. Nama golongan ini diambil dari nama pimpinannya yang bernama Najdah Ibn Amir al-Hanafi dari Yamamah, mereka ini pada mulanya ingin bergabung dengan kaum *Azariqah*. Namun rencana itu tidak terwujud karena terjadi peselisihan paham antara pengikut *al-Azariqah* dengan *al-Najdat*. Para pengikut Nafi Ibnu al-Azraq yang bernama Abu Fudaik, Rasyid al-Tawil dan Atiah al-Hanafi dalam hal tidak menyetujui paham *al-Azariqah* yang mengatakan bahwa orang Azraqy yang tak mau berhijrah ke dalam lingkungan *al-Azariqah* adalah musyrik. Mereka juga tidak menyetujui pendapat *al-Azariqah* yang membolehkan membunuh anak isteri orang-orang Islam yang tak sepaham dengan mereka. Selanjutnya mereka memisahkan diri dari Nafi' dan pergi ke Yaman. Di sinilah mereka dapat menarik Najdah ke pihak mereka dalam upaya menentang paham yang dikemukakan Nafi' sebagaimana disebutkan di atas.

¹⁴⁰Ibnu Abi Bakar al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr Libanon, t.th.), h. 118.

¹⁴¹*Ibid.*, h. 121-122.

b. Sejarah Murjiah

Aliran Murjiah muncul sebagai reaksi atas sikapnya yang tidak mau terlibat dalam upaya kafir mengkafirkan terhadap orang-orang yang melakukan dosa besar, sebagaimana hal itu dilakukan oleh aliran Khawarij. Mereka menangguk penilaian terhadap orang-orang yang terlibat dalam peristiwa tahkim ini di hadapan Tuhan, karena hanya Tuhanlah yang mengetahui keadaan iman seseorang. Demikian pula orang mukmin yang melakukan dosa besar masih dianggap mukmin di hadapan mereka. Orang mukmin yang melakukan dosa besar itu dianggap tetap mengakui bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad sebagai Rasul-Nya. Dengan kata lain orang mukmin sekalipun melakukan dosa besar masih tetap mengucapkan dua kalimah syahadat yang menjadi dasar utama dari iman. Oleh karena itu orang tersebut masih tetap mukmin, bukan kafir.

c. Sejarah Qadariyah dan Jabariah

Qadariyah adalah nama yang dipakai untuk suatu aliran yang memberikan penekanan terhadap kebebasan dan kekuatan manusia dalam menghasilkan perbuatan-perbuatannya. Dalam paham *Qadariyah* manusia dipandang mempunyai qudrat dan kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya, dan bukan berasal dari pengertian bahwa manusia terpaksa tunduk kepada qadar atau qada Tuhan.¹⁴²

Tentang kapan munculnya paham *Qadariyah* dalam Islam, secara pasti tidak dapat diketahui. Namun ada ahli yang menghubungkannya paham *Qadariyah* dengan kaum Khawarij. Pemahaman mereka tentang konsep iman, pengakuan hati dan amal dapat menimbulkan kesadaran bahwa manusia mampu sepenuhnya memilih dan menentukan tindakannya sendiri, baik atau buruk.

Tokoh pemikir pertama kali yang menyatakan paham *Qadariyah* adalah Ma'bad al-Juhani, yang kemudian diikuti oleh Ghailan al-Dimasqi. Sementara Ibnu Nabatah sebagaimana

¹⁴²Harun Nasution, *op. cit.*, h. 31.

dikemukakan oleh Ahmad Amin bahwa paham *Qadariyah* dari seorang asal Irak yang menganut Kristen kemudian masuk Islam, tetapi kemudian masuk Kristen lagi. Dari tokoh inilah Ma'bad al-Juhani dan Ghailan al-Dimasyqi menerima paham *Qadariyah*.

Dalam paham *Qadariyah* sangat menekankan posisi manusia amat menentukan dalam gerak laku dan perbuatannya. Manusia mempunyai kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya sendiri atau untuk tidak melaksanakan kehendaknya.

Al-Qur'an banyak memuat ayat yang dapat membawa kepada timbulnya paham *Jabariyah* seperti dalam Q.S. al-Saffât, ayat 96, Q.S. al-Ra'd, ayat 11, Q.S. al-Sajadah ayat 40, Q.S. al-Kahfi ayat 29.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

Terjemahnya:

*"Padahal Allahlah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu".*¹⁴³

Selanjutnya *Jabariyah* ini berasal dari kata *jabara* yang mengandung arti memaksa. Sedangkan menurut *al-Syahrastani* bahwa *Jabariyah* berarti menghilangkan perbuatan dari hamba secara hakikat dan menyandarkan perbuatan tersebut kepada Allah SWT.

Selanjutnya paham *Jabariyah* dapat dilihat dalam Q.S. al-Saffât ayat 96, Q.S. al-An'am ayat 112, Q.S. al-Anfâl ayat 17, dan Q.S. al-Ihsan ayat 30.

Q.S. al-Saffât, 37: 96.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

Terjemahnya:

*"Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu".*¹⁴⁴

¹⁴³*Ibid.*, h.640.

¹⁴⁴*Ibid.*, h. 640.

Q.S. al-An'ām, 6: 112.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا
وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Terjemahnya:

“Dan demikianlah untuk setiap Nabi Kami menjadikan musuh yang terdiri dari setan-setan manusia dan jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan yang indah sebagai tipuan. Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak akan melakukannya, maka biarkanlah mereka bersama apa (kebohongan) yang mereka ada-adakan”.¹⁴⁵

Q.S. al-Anfal, 8: 17.

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Terjemahnya:

“Maka sebenarnya bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah yang membunuh mereka, dan bukan engkau yang melempar, tetapi Allah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui”.¹⁴⁶

Dengan demikian aliran Jabariyah memiliki dasar pijak di dalam Al-Qur'an dan kedudukan yang sejajar dengan paham Qadariyah sebagaimana disebutkan di atas.

d. Sejarah *Mu'tazilah*

¹⁴⁵*Ibid.*, h. 191.

¹⁴⁶*Ibid.*, h. 241.

Aliran *Mu'tazilah* melewati dua fase yang berbeda, fase *Abbasiyah* (100 H-237 M) dan fase *Bani Buwaihi* (334 H-447 M). Generasi pertama mereka hidup di bawah pemerintahan *Bani Umayyah* untuk waktu yang tidak terlalu lama. Kemudian memenuhi masa awal *Daulah Abbasiyah* dengan aktivitas, gerak, teori, diskusi dan pembelaan terhadap agama dalam suasana yang dipenuhi oleh pemikiran yang baru dan pendapat internal. Orang-orang *Mu'tazilah* Basrah bersikap hati-hati dalam menghadapi masalah politik, kelompok *Mu'tazilah* Bagdad justru terlibat jauh. Mereka ambil bagian dalam menyulut dan mengobarkan api inquisisi bahwa Al-Qur'an adalah makhluk, hingga melahap mereka. Ciri yang paling khas dari *Mu'tazilah* ialah mereka meyakini sepenuhnya kemampuan akal.

e. Sejarah Ahli Sunnah dan Jamaah

Term ahli Sunnah dan Jamaah kelihatannya timbul akibat reaksi terhadap paham-paham golongan *Mu'tazilah* yang telah dijelaskan sebelumnya dan terhadap sikap mereka dalam menyiarkan ajaran-ajaran itu. Mulai dari Wasil, usaha-usaha telah dijalankan untuk menyebarkan ajaran-ajaran itu. Selain usaha-usaha yang dijalankan dalam menentang serangan musuh-musuh ke Khurasan, Armenia, Yaman, Maroko, dan lain-lain.

Ahli *Sunnah wal Jamaah* (golongan yang berpegang pada sunnah tergolong mayoritas, sebagai lawan bagi golongan *Mu'tazilah* yang minoritas dan tak kuat berpegang pada sunnah). Adapun yang dimaksud dengan ahli Sunnah wal Jamaah dalam lapangan teologi adalah:

a. *Asy'ariyah* (Abu Hasan al-Asy'ari dari Basrah), pengikutnya adalah al-Baqillani, al-Juwaini, Abu Hamid al-Gazali.

Pendapat-pendapatnya adalah:

- Tuhan mempunyai sifat, Tuhan mustahil mengetahui dengan zat-Nya. Tuhan bukan pengetahuan (*'ilm*) tetapi yang Maha Mengetahui (*'ālim*).
- Al-Qur'an bukan makhluk

- Tuhan dapat dilihat di akhirat. Alasannya sifat yang tidak dapat diberikan kepada Tuhan adalah sifat yang akan membawa kepada arti diciptakannya Tuhan. Sifat dapatnya Tuhan dilihat tidak membawa kepada hal ini, karena apa yang dapat dilihat tidak mesti mengandung arti bahwa ia mesti bersifat diciptakan.
- Faham Anthropolomorfisme. Tuhan mempunyai tangan, muka, mata dan sebagainya dan tidak ditentukan bagaimana (bila kaifa).

b. Maturidiyah

Abu Mansur al-Maturidy dari Samarkand pengikut Abu Hanifah. Salah seorang pengikutnya adalah al-Bazdawi dan al-Nasafi. Maturidiyah terbagi dua kelompok: Maturidy Samarkand dan Maturidy Bukhara.

Pendapatnya adalah:

- Tuhan mempunyai sifat
- Dalam perbuatan manusia, Maturidy sependapat dengan Mu'tazilah bahwa manusialah sebenarnya yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya (faham *Qadariyah*).

Kehendak	Daya	Perbuatan	Aliran
Manusia	Manusia	Manusia	<i>Mu'tazilah</i>
Manusia	Manusia	Manusia	<i>Maturidiyah Samarkand</i>
Tuhan	Tuhan (efektif) manusia	Tuhan (sebenarnya manusia/kiasan)	<i>Maturidiyah Bukhara</i>
Tuhan	Tuhan (efektif) manusia (tidak efektif)	Tuhan sebenarnya manusia/kiasan	<i>Asyariyah</i>
Tuhan	Tuhan	Tuhan	<i>Jabariyah</i>

2. Aliran Fikih

Secara historis, hukum Islam telah menjadi dua aliran pada zaman sahabat Nabi Muhammad SAW. Dua aliran tersebut adalah *Madrasah al-Madinah* dan *Madrasah al-Bagdad* atau *Madrasah al-Hadis* dan *Madrasah al-Ra'y*. Sedangkan Ibnu Qayyim al-Jauziyah menyebutnya dengan *Ahl al-Zahir* dan *Ahl al-Ma'na*.

Aliran Madinah terbentuk disebabkan karena sebagian sahabat tinggal di Madinah, dan aliran Bagdad atau Kufah terbentuk karena sebagian sahabat tinggal di kota tersebut. Atas jasa sahabat Nabi Muhammad SAW. yang tinggal di sana terbentuklah *fuqaha sab'ah* yang juga mengajarkan dan mengembangkan gagasan dari guru-gurunya dari kalangan sahabat. Di antara *fuqaha sab'ah* adalah Said bin al-Musayyab. Salah satu murid Said adalah al-Aswad bin Yazid al-Nakha'i; salah satu muridnya adalah Amir bin Syarahil al-Sya'bi; dan salah satu muridnya beliau adalah Abu Hanifah yang mendirikan aliran Hanafi. Salah satu ciri fikih Abu Hanifah adalah sangat ketat dalam penerimaan hadis dan banyak menggunakan *ra'y*. Di antara pendapatnya adalah benda wakaf boleh dijual, diwariskan, dan dihibahkan-kecuali wakaf tertentu-karena ia berpendapat bahwa benda yang telah diwakafkan masih tetap milik yang mewakafkan. Istibath al-ahkam yang digunakan adalah analogi (*al-qiyas*); ia menganalogikan waqaf kepada pinjam meminjam (*al-'ariyyah*).

3. Aliran Tasauf

a. Pengertian Tasauf

Menurut Kamus Bahasa Indonesia kata tasauf diambil dari shafa yang berarti bersih, dinamakan sufi karena hatinya tulus dan bersih di hadapan Tuhannya.¹⁴⁷ Tasauf adalah ajaran tentang kepercayaan yang dapat dicapai dengan kekuatan kemampuan batin (kepada Allah).¹⁴⁸

Secara etimologis, tasauf berasal dari bahasa Arab, yang diperdebatkan asal atau akar katanya. Ada yang mengatakan dari *shuf* (bulu domba), *shafa* (bersih/jernih), *shaf* (barisan terdepan), *shuffah* (emper masjid Nabawi) dan lain sebagainya, yang semuanya mempunyai dasar rasional dan tekstual.

¹⁴⁷Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasauf*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), h. 151.

¹⁴⁸M.B. Ali, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Bandung: Citra Umbara, 1999), h. 23.

Secara terminologis banyak ulama' yang mengemukakan definisi tasauf, namun yang jelas ia berarti keluar dari sifat tercela menuju sifat-sifat terpuji, yang melalui proses binaan yang dikenal dengan istilah *riyādhah* (latihan) dan *mujāhadah* (bersungguh-sungguh). Definisi Tasauf sendiri dirumuskan oleh para ulama dengan sangat bervariasi. Jumlahnya sangat bervariasi. Jumlahnya mencapai ratusan. Nicholson mencatat sebanyak 78 (tujuh puluh delapan) definisi sementara Suhrawardi berpendapat bahwa definisi Tasauf jumlahnya lebih dari seribu. Banyaknya ragam definisi tentang pengertian tasauf tersebut tidak berarti menunjukkan adanya kontradiksi antara pengertian tasauf. Karena pada tasauf hakikatnya merupakan pengalaman pribadi seorang hamba dengan Tuhannya, sehingga masing-masing individu memiliki kecenderungan dan pengalaman spiritual yang berbeda-beda sesuai dengan level tasaufnya. Setiap sufi pun memiliki cara berbeda-beda dalam mengekspresikan pengalaman batin, mistik, spiritual dalam kehidupan beragamanya.

Berikut ini adalah beberapa bagian dari definisi-definisi tasauf yang dituturkan oleh para sufi ataupun pakar tasauf.

Esensi tasauf itu telah ada sejak masa Rasulullah SAW. Namun tasauf sebagai ilmu keIslaman lainnya, seperti Fikih dan ilmu Tauhid. Pada masa Rasulullah belum dikenal istilah tasauf, yang dikenal pada waktu itu hanyalah sebutan *sahabat Nabi* SAW. Sesudah beliau wafat, pengikut yang tidak menjumpai beliau disebut *tabi'in* (generasi setelah sahabat). Para sarjana, baik dari kalangan orientalis maupun dari kalangan Islam sendiri saling berbeda pendapat tentang faktor yang mempengaruhi munculnya tasauf dalam Islam. Abu A'la 'Afifi dalam Kata Pengantar Edisi Arab, *Fi al-Tashāwuf al-Islāmi wa Tarīkhihi*, mengklasifikasikan pendapat para sarjana tentang faktor tasauf menjadi empat aliran.

Pertama, dikatakan bahwa tasauf berasal dari India melalui Persia. *Kedua*, berasal dari asketisme Nasrani. *Ketiga*, dari ajaran agama Islam sendiri. Keempat, berasal dari sumber yang berbeda-beda kemudian menjelma menjadi satu konsep. Namun, pendapat tentang tasauf berasal dari *asketisme* Nasrani

yang dikemukakan oleh Nicholson atas dasar kesamaan tasauf dengan *rahbaniyah* dalam nasrani dibantah oleh al-Taftazani, karena dalam Islam tidak ada sistem kependetaan (*rahbaniyah*). Tasauf dan sufi berasal dari kota Bashrah di negeri Irak. Dan karena suka mengenakan pakaian yang terbuat dari bulu domba (Shuuf), maka mereka disebut dengan "Sufi".¹⁴⁹

Dengan demikian, tasauf lahir karena didorong oleh ajaran Islam, sebagaimana terkandung dalam kedua sumbernya, Al-Qur'an dan al-Sunnah, yakni mendorong untuk hidup *sufistik*. Selain itu kedua sumber tersebut mendorong umatnya beribadah, berperilaku baik, shalat tahajjud.

Pemahaman secara tekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis mendorong sebagian orang Islam pada abad I dan II hijriyah untuk bersikap tasauf, menahan diri dari hal-hal yang bersifat duniawi, dan sebaliknya mendorong hidup shaleh, beramal demi akhirat, bahkan ada yang hidup ekstrim, tidak mempedulikan makan dan minum, berpakaian seadanya, dan tidak memikirkan harta kekayaan, karena takut akan pesona dunia, berusaha meraih kebahagiaan rohani kebahagiaan dunia kelak. Munculnya istilah tasauf baru dimulai pada pertengahan abad III hijriyah, oleh Abu Hasyim al-Kufy (w 250 H.). Dengan demikian, faktor intern dalam agama Islam itu sendiri yang menjadi faktor yang dominan dalam pembentukan tasauf bagi kaum muslimin. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa komunikasi antara pemeluk agama Islam dengan agama lain terdapat bekas seperti yang dikatakan kaum orientalis dan sebagian ulama muslim, meskipun itu hanya sekedar dari segi organisator atau dalam bentuk lahiriyah saja.

Faktor **internal** lainnya lahirnya tasauf sebagai fenomena ajaran Islam diawali dari ketidakpuasan terhadap praktik agama (Islam) yang cenderung *formalisme* dan *legalisme*. Disamping itu juga sebagai gerakan moral dalam

¹⁴⁹Munirah, Abdina Totamu, *Implementasi Pendidikan Sufisme dalam Pendidikan Islam*, Farabi Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah, Vol. 16, No. 2, Desember 2019, h. 91-104. <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa/article/view/1103/883>

menghadapi ketimpangan politik, moral, dan ekonomi di kalangan umat Islam, khususnya kalangan penguasa. Untuk menyikapi problematika ini tampillah ilmu tasauf sebagai pemberi solusi. Solusi tasauf terhadap *formalisme* dan *legalisme* adalah dengan *spiritualisasi ritual*, pembenahan dan transformasi tindakan fisik kedalam tindakan batin. Sedangkan reaksi terhadap sikap politik penguasa yang dikenal berfoya-foya, adalah dengan penanaman sikap isolasi diri dari kehidupan duniawi, dengan menanamkan sikap sedia miskin.

Berikut ini adalah beberapa bagian dari definisi-definisi tasauf yang dituturkan oleh para sufi ataupun pakar tasauf.

1. Al-Ghazali di dalam kitabnya, *al-Munqidz min ad-Dhalāl*, menulis bahwa para sufi adalah mereka yang menempuh (*suluk*) jalan Allah, yang berakhlak tinggi nan bersih, bahkan juga berjiwa cemerlang lagi bijaksana.
2. Radim bin Ahmad al-Baghdadi berpendapat, tasauf memiliki tiga elemen penting, yaitu *faqr*, rela berkorban dan meninggalkan kebathilan (*ghurūr*).
3. Al-Junaid mendefinikan bahwa tasauf sebagai “*an-Takūna ma’a Allah bi-lā ‘alaqah*”, hendaknya engkau bersama-sama dengan Allah tanpa adanya *hijab*
4. Sammun berpendirian bahwa tasauf adalah *an-tamlika syai’an wa la yamlikuka syai’un*, hendaknya engkau merasa tidak memiliki sesuatu dan sesuatu itu tidak menguasaimu.
5. Ma’ruf al-Karkhi, mengemukakan tasauf dengan kalimat” mengambil yang hakikat dengan mengabaikan segala kenyataan yang ada pada selain Allah, dan barang siapa yang belum mampu merealisasikan hidup miskin maka ia belum mampu dalam bertasauf.
6. Amin al-Kurdi, mengatakan bahwa tasauf adalah suatu ilmu yang mempelajari tentang kebaikan dan keburukan jiwa, bagaimana cara membersihkan sifat-sifat buruk dengan menggantinya dengan sifat-sifat terpuji, serta bagaimana menuju keridhaan Allah.
7. Dzun Nun al-Misri berpendapat bahwa sufi adalah orang yang di dalam hidupnya tidak disusahkan dengan permintaan dan tidak pula dicemaskan dengan terampasnya

barang. Selanjutnya, al-Misri juga mengatakan bahwa mereka itu merupakan komunitas yang mendahulukan Allah di atas segalanya, sehingga Allah mendahulukan mereka di atas segalanya.

8. Abu Yazid al-Bustami menjelaskan tasawuf dengan perumpamaan suatu kondisi dimana seseorang mengencangkan ikat pinggangnya (karena menahan lapar) dan pengekanan terhadap syahwat duniawi sesaat. Al-Bustami juga menambahkan, yaitu ungkapan “melemparkan kepentingan pribadi kepada Allah dengan mencurahkan secara totalitas kepada-Nya.
9. Ibnu Jala' berpandangan bahwa tasawuf adalah apa yang menjadi esensi, dan tidak ada formalitas apapun baginya.
10. Abu al-Wafa' at-Taftazani menjelaskan definisi tasawuf secara lebih substansi, yakni tasawuf adalah sebuah pandangan filosofis kehidupan yang bertujuan mengembangkan moralitas jiwa manusia yang dapat direalisasikan melalui latihan-latihan praktis tertentu yang mengakibatkan larutnya perasaan dalam hakikat transidental. Pendekatan yang digunakan adalah *dzauq* (intuisi) yang menghasilkan kebahagiaan spiritual. Pengalaman yang tak kuasa diekspresikan melalui bahasa biasa karena bersifat emosional dan individual.

Dari beberapa definisi di atas yang berbeda-beda menurut para sufi, namun pada hakikatnya menuju pada satu titik yang sama yaitu mencapai derajat yang sedekat-dekatnya kepada Allah. Secara esensi, keragaman definisi di atas hanyalah bersifat melengkapi dan secara jelas tidak terdapat kontroversi antara satu dengan yang lainnya.

Seorang sarjana muslim berkebangsaan muslim, Ibrahim Basyumi mengemukakan definisi tasawuf menjadi 40 dan mengkatagorikan tasawuf menjadi tiga hal, yaitu: Pertama, kategori *al-bidāyah* yaitu tingkat permulaan. Kategori ini menekankan kecenderungan jiwa dan kerinduan kepada Allah, sehingga terdorong untuk mendekatkan diri kepada-Nya karena sebagai dzat yang lebih tinggi dan maha kuasa dari manusia itu

sendiri. Kedua, kategori *al-mujāhadah*, yakni pengertian yang membatasi tasawuf pada pengalaman yang didasarkan pada kesungguhan. Dalam hal ini, seorang sufi dituntut bersungguhsungguh dan berjuang keras dengan mencurahkan segenap tenaga yang ada dalam menempuh jalan sufi. Dalam hal seorang sufi berusaha semaksimal mungkin untuk menghiasi dirinya dengan akhlak yang terpuji. Fase inilah yang disebut dengan tahap perjuangan dalam tasawuf. Ketiga, kategori *al-madzāqah*, yaitu kecenderungan yang membatasi tasawuf pada pengalaman spiritual dan perasaan keberagaman, terutama mendekatkan pada dzat yang Maha Mutlak. Pada fase inilah seorang sufi akan merasa dekat dengan Tuhan, jika ia telah melewati fase yang pertama dan kedua. Mistik Islam (*Islamic mysticism*) itulah sebenarnya yang disebut tasawuf, yang selanjutnya oleh kalangan orientalis dipopulerkan dengan terma *sufism* (sufisme).

b. Sejarah Pertumbuhan Ilmu Tasawuf

Sejarah perkembangan tasawuf atau mistisisme Islam, sebenarnya bersamaan dengan detik-detik kelahiran agama Islam. Fakta ini didukung oleh sense sejarah Nabi Muhammad SAW. Pra turunnya wahyu pertama yang pada waktu itu beliau seringkali berkhalwat di Gua Hira. Pada tahapan berikutnya ketika beliau melakukan *isra' mikraj*. Bersamaan dengan itu terdapat pula sekelompok sahabat di masa Nabi SAW. yang mengkonsentrasikan hidupnya dalam dunia mistisisme dan mereka disebut sebagai *ahl al-suffah*.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa dalam sejarah hidup Nabi Muhammad SAW. dan para sahabatnya didapati suatu kondisi kehidupan yang penuh kesederhanaan, kesahajaan, dan keterbatasan aspek duniawi. Pola hidup yang demikian merupakan fase aksetisme sebagai fase awal perkembangan tasawuf. Memang hidup kesufian itu sudah terdapat pada diri Nabi SAW. sehari-hari beliau hidup sederhana, selain menghabiskan waktunya dalam beribadah kepada Allah SWT. Hal yang sama juga dialami oleh sebagian besar sahabatnya.

Fase aksetisme pada masa Nabi SAW. dan sahabatnya tersebut, ditandai dengan pola hidup zuhud, dan kemudian popa hidup ala tasauf sudah dikenal dan berkembang secara luas di penghujung abad kedua hijriah.

c. Objek Tasauf

Dari definisi di atas, bahwasanya wilayah lingkup tasauf ialah aspek spiritual/rohani atau aspek esoteris yang ada dalam ajaran agama Islam. Oleh karenanya, terkadang oleh sebagian pengamat, para sufi tersebut disebut *ahl al-bawātin* (kaum kebatinan).

Sebagai ilmu yang memperhatikan aspek-aspek esoteris, tasauf menempati posisi yang sangat signifikan dalam ajaran agama Islam. Karena bersumberkan dari Al-Qur'an dan hadis, sehingga manusia dituntut memahami secara utuh, komprehensif dan rasional dalam memahami kedua sumber tersebut., tidak hanya pemahaman secara legal-formal saja. Karena dengan hal tersebut, mata hati seseorang akan jernih dan mendapat ketenangan jiwa. Dengan demikian, akan mudah menjadi muslim yang berkualitas, yang dapat dilihat dari tatanan kehidupan sosialnya. Seorang muslim yang berkualitas ialah seorang muslim yang memberikan dampak positif bagi lingkungannya.

d. Ajaran Tasauf

Tasauf, sebagaimana yang telah dipaparkan definisi di atas adalah ilmu yang membahas cara pendekatan diri seseorang kepada Tuhan melalui pendekatan ruh. Tema ketuhanan merupakan tema sentral dalam ilmu tasauf. Filsafat yang menjadi dasar pendekatan diri kepada Tuhan dalam ilmu tasauf, menurut Harun Nasution. Pertama Tuhan bersifat ruhani, maka yang dapat mendekatkan diri kepada Tuhan adalah ruh bukan jasadnya. Kedua Tuhan adalah Maha Suci, maka yang dapat diterima Tuhan untuk mendekatinya adalah ruh yang suci.

Dalam ajaran Islam, Tuhan memang dekat dengan manusia. Dekatnya Tuhan kepada manusia dijelaskan oleh Al-Qur'an (Q.S. al-Baqarah, 2: 186).

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ
يُرْشَدُونَ

Terjemahnya:

“Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah-Ku dan beriman kepada-Ku, agar mereka memperoleh kebenaran”.¹⁵⁰

Untuk mencari Tuhan, seorang sufi tidak perlu pergi jauh, cukup ia masuk ke dalam dirinya sendiri. Pemahaman ini didasarkan pada pemahaman firman Allah “Bukanlah kamu yang membunuh mereka, tapi Allah-lah yang membunuh mereka, dan bukanlah engkau yang melempar (pasir), tapi Allah-lah yang melontarkannya (Q.S. al-Anfāl, 8: 17).

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلَئِذَا نَسَخَ الْأَمُورَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا إِنَّ
اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Terjemahnya:

“Maka sebenarnya bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah yang membunuh mereka, dan bukan engkau yang melempar, tetapi Allah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui”.¹⁵¹

¹⁵⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 35.

¹⁵¹Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 241.

Hal ini juga ditegaskan pada hadis qudsi berikut: “ Pada mulanya Aku adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Ku-ciptakan makhluk, dan melalui mereka Aku dikenal.”¹⁵²

Demikianlah ayat-ayat Al-Qur’an dan Hadis Nabi menggambarkan betapa dekatnya Tuhan dengan manusia dan makhluk-makhluk yang lain. Seorang sufi yang khusyuk dan banyak beribadat akan merasakan kedekatan Tuhan, lalu melihat Tuhan dengan mata hatinya, dan akhirnya mengalami persatuan ruh Tuhan, dan inilah hakikat Tasauf. Jadi, dengan menempuh jalan yang benar secara mantap dan *istiqamah*, manusia dijanjikan Tuhan akan memperoleh karunia hidup bahagia yang tiada terkira. Hidup bahagia adalah hidup sejati, yang dalam ayat Al-Qur’an diumpamakan seperti air yang melimpah ruah. Dalam literatur sufi, karunia Ilahi itu disebut “air kehidupan” (*mā’ul al-hayāt*). Jalan pendekatan diri kepada Tuhan, yang intinya adalah penyucian diri, oleh kaum sufi dibagi ke dalam *stasiun-stasiun* yang dalam bahasa Arab disebut *maqamat*, tempat seorang sufi menunggu sambil berusaha keras untuk membersihkan diri agar dapat menjalankan ke *stasiun* berikutnya.¹⁵³

Abu Bakar Muhammad al-Kalabidzi misalnya, merinci stasiun yang harus dilalui oleh seorang sufi sebagai berikut: *taubat, zuhud, sabar, kefakiran, kerendahan hati, taqwa, tawakkal, kerelaan, cinta, dan ma’rifat*. Sementara Al-Ghazali dalam *Ihya’ Ulumuddin* merincinya menjadi: *taubat, sabar, kefakiran, zuhud, tawakkal, cinta, ma’rifat dan ridha*. Sedangkan Al-Qusyairi dalam *Risalah al-Qusyairiyah* merincinya menjadi: *taubat, wira’i, zuhud, tawakkal, sabar, dan ridha*.¹⁵⁴

Simuh berpendapat bahwa tasauf adalah proses pemikiran dan perasaan yang menurut tabiatnya sulit

¹⁵²Harun Nasution, *op. cit.*, h. 119.

¹⁵³*Ibid.*

¹⁵⁴*Ibid.*

didefinisikan.¹⁵⁵ Tasauf adalah mencari jalan untuk memperoleh kecintaan dan kesempurnaan rohani, atau berpindah dari kehidupan biasa menjadi kehidupan sufi yang selalu tekun beribadah, jernih jiwa, dan hati ikhlas karena Allah semata-mata.¹⁵⁶ Menurut H.A. Mustafa, tasauf adalah suatu kehidupan rohani yang merupakan fitrah manusia dengan tujuan untuk mencapai hakikat yang tinggi, berada dekat atau sedekat mungkin pada Allah dengan jalan membersihkan jiwa dari kungkungan jasadnya yang menyadarkannya pada kehidupan kebendaan selain melepaskan jiwanya dari noda-noda sifat dan perbuatan yang tercela.¹⁵⁷

Aliran tasauf atau mistik Islam pada dasarnya merupakan pengalaman (*al-Tajribah*) spiritual yang bersifat pribadi. Meskipun demikian, pengalaman ulama yang satu dengan yang lainnya memiliki kesamaan-kesamaan selain perbedaan-perbedaan yang tidak dapat diabaikan. Oleh karena itu dalam tasauf terdapat petunjuk yang bersifat umum tentang makamat dan ahwal.

Harun Nasution dan para penulis ajaran tasauf, memperkirakan adanya unsur-unsur yang dianggap berpengaruh pada ajaran tasauf. Unsur-unsur yang dianggap berpengaruh pada ajaran tasauf adalah kebiasaan rahib Kristen menjauhi dunia dan kesenangan materi, ajaran-ajaran Hindu, ajaran Pythagoras tentang kontemplasi, dan filsafat emanasi Plotinus.¹⁵⁸

Pada dasarnya tasauf merupakan ajaran yang membicarakan kedekatan antara sufi (manusia) dengan Allah. Dalam Al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menunjukkan kedekatan manusia dengan Allah; antara lain bahwa Allah itu dekat dengan manusia (Q.S.2: 186), dan Allah lebih dekat

¹⁵⁵Simuh, *Tasauf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), h. 9.

¹⁵⁶Labib M.Z., *Rahasia Ilmu Tasauf*, (Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 1999), h. 12.

¹⁵⁷*Ibid.*, h. 120.

¹⁵⁸Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), h. 161.

kepada manusia dibandingkan urat nadi manusia itu sendiri (Q.S. Qāf, 50: 16).

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

Terjemahnya:

*“Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepada-Nya dari dari pada urat lehernya....”*¹⁵⁹

¹⁵⁹Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 748.

BAB 7

PERIODISASI SEJARAH ISLAM

Islam pada Periode Klasik (650-1250 M.) -
Islam pada Periode Pertengahan (1250-1800 M.) -
Islam pada Periode Modern (1800 M. sampai sekarang) -



BAB 7

PERIODISASI SEJARAH ISLAM

A. Islam pada Periode Klasik (650-1250 M.)

Perkembangan Islam klasik ditandai dengan perluasan wilayah. Ketika tinggal di Mekah, Nabi Muhammad SAW., dan para pengikutnya mendapat tekanan dari kaum Quraisy yang tidak setuju terhadap ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Karena tekanan itu, Nabi Muhammad SAW. terpaksa mengirim sejumlah pengikutnya ke Abesinia yang beragama Kristen Koptis untuk mendapatkan suaka. Itulah fase Mekah yang membuat Nabi SAW. bertahan di Mekah atas dukungan keluarga. Setelah itu, isterinya, Khadijah, meninggal dunia. Tidak lama kemudian, kepala sukunya meninggal, kemudian digantikan oleh orang yang tidak simpati kepadanya.¹⁶⁰

Dalam analisis Harun Nasution, periode klasik ini dapat pula dibagi dalam dua masa, masa kemajuan Islam I dan masa disintegrasi. Masa ini merupakan masa ekspansi, integrasi, dan kekuasaan Islam. Ekspansi ke daerah-daerah di luar Arabia dimulai pada zaman khalifah pertama, Abu Bakar ash-Shiddiq.¹⁶¹

1. Kemajuan Islam I

Abu Bakar menjadi khalifah pada tahun 632 M., tetapi menjadi dua tahun kemudian meninggal dunia. Masanya yang singkat itu banyak dipergunakan untuk menyelesaikan perang Riddah, yang ditimbulkan oleh suku-suku bangsa Arab yang tidak mau tunduk lagi kepada Madinah. Mereka menganggap bahwa perjanjian yang mereka buat dengan Nabi Muhammad SAW., dengan sendirinya tidak mengikat lagi setelah beliau wafat. Mereka selanjutnya mengambil sikap menentang Abu Bakar. Khalid ibn al-Walid adalah jenderal yang banyak jasanya dalam mengatasi perang Riddah ini. Setelah selesai perang dalam negeri tersebut, barulah Abu Bakar mulai mengirim kekuatan-kekuatan ke

¹⁶⁰Atang Abdul Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), h. 139.

¹⁶¹Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 56.

luar Arabia. Khalid ibn al-walid dikirim ke Irak dan dapat menguasai al-Khirah pada tahun 634. Adapun ke Suria dikirim tentara di bawah pimpinan tiga jenderal. Amr ibn al-Ash, Yazid ibn Abi Sufyan, dan Syurahbil ibn Hasanah. Untuk memperkuat tentara ini Khalid ibn al-Walid kemudian diperintahkan untuk meninggalkan Irak, dan melalui gurun pasir yang jarang dijalani, delapan belas hari kemudian, dia sampai ke Suria.¹⁶²

Usaha-usaha yang telah dimulai Abu Bakar ini dilanjutkan oleh Khalifah kedua, Umar Ibn al-Khattab (634-644 M.) pada zaman itulah, gelombang ekspansi pertama terjadi, kota Damaskus jatuh pada pertempuran Yarmuk, daerah Suria jatuh ke bawah kekuasaan Islam. Dengan memakai suria sebagai basis, ekspansi diteruskan ke Mesir di bawah pimpinan Amr ibn al-Ash dan Irak di bawah pimpinan Sa'd ibn Abi al-Waqqas. Babilon di Mesir dikepung pada tahun 640 M. sementara itu, tentara Bizantium di Heliopolis dikalahkan dan Alexandria, kemudian menyerah pada tahun 641 M.

2. Masa Disintegrasi (1000-1250)

Disintegrasi dalam bidang politik sebenarnya mulai terjadi pada akhir zaman Dinasti Umayyah, tapi memuncak pada zaman Dinasti Abbasiyah, terutama setelah khalifah-khalifah menjadi boneka dalam tangan tentara pengawal. Daerah-daerah yang letaknya jauh dari pusat pemerintahan di Damaskus dan Baghdad, melepaskan diri dari kekuasaan khalifah di pusat dan timbullah dinasti-dinasti kecil. Di Maroko, Idris bin Abdullah berhasil mendirikan Kerajaan Idrisi yang bertahan dari tahun 788 M. sampai tahun 974 M., dengan Fez (Fas) sebagai ibukota. Di Tunisia, Dinasti Aghlabi berkuasa dari tahun 800 M. sampai 969 M. Kerajaan ini dibentuk oleh Ibrahim ibn Aghlab, gubernur yang diangkat oleh Harun al-Rasyid. Masjid Kairawan yang sampai sekarang terdapat di Tunis adalah peninggalan dari dinasti ini.¹⁶³ di Mesir, Ahmad ibn Tulun melepaskan diri dari kekuasaan

¹⁶²*Ibid.*

¹⁶³Dedy Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 33.

Baghdad pada tahun 868 M. dinasti ini berkuasa di Mesir sampai tahun 905 M. pada tahun 877 M., Ibn Tulun dapat memperluas wilayah kekuasaannya sampai ke Suria. Di bawah pemerintahan dinasti ini, irigasi diperbaiki, ekonomi meningkat, dan Mesir mulai menjadi pusat kebudayaan Islam. Ibn Tulun mendirikan rumah sakit besar di Fustat dan masjid yang diberi nama masjid Ibn Tulun, yang sampai sekarang masih terdapat di Kairo. Setelah jatuhnya Dinasti Ibn Tulun, Mesir untuk beberapa tahun kembali ke bawah kekuasaan khalifah Baghdad, tetapi pada tahun 935 M. dikuasai lagi oleh dinasti lain, yaitu Dinasti Ikhsyid, untuk kemudian jatuh ke tangan khalifah Fatimiah pada tahun 969 M.¹⁶⁴

Di sebelah utara Mesir, Dinasti Hamdani merampas Suria pada tahun 944 M. dan mempertahankannya sampai tahun 1003 M. Di sebelah timur Baghdad, Dinasti Tahiti berkuasa di Khurasan dari tahun 820 M. sampai tahun 872 M. Kemudian, dinasti ini digantikan oleh dinasti Saffari sampai tahun 908 M. Di Transoxania, Dinasti Samani melepaskan diri dari kekuasaan Baghdad pada tahun 874 M. Dinasti ini berumur 125 tahun. Pada tahun 999 M., daerah-daerah yang mereka kuasai di sebelah selatan Transoxania dirampas oleh Mahmud Ghazna, sedang daerah-daerah yang di sebelah utara jatuh ke tangan Ilel Khan dari Turkistan. Mahmud Ghazna kemudian meluaskan daerah kekuasaannya sampai ke India.

B. Islam pada Periode Pertengahan (1250-1800 M.)

Periode ini dapat pula dibagi ke dalam dua masa, yaitu masa Kemunduran I dan Masa Tiga Kerajaan Besar.

1. Masa Kemunduran I (1250-1500 M.)

Kemunduran umat Islam pada zaman pertengahan diawali dengan kehancuran Baghdad oleh Hulagu Khan (cucu Jengis Khan). Dari Baghdad ia meneruskan serangan ke Suria dan Mesir. Tetapi di Mesir ia berhasil dipukul mundur oleh Baybars, Jenderal Mamluk di Ain Jalut. Baghdad selanjutnya diperintah oleh Dinasti Ilkhan (gelar bagi Hulagu).¹⁶⁵

¹⁶⁴*Ibid.*, h. 37.

¹⁶⁵Atang Abdul Hakim dan Jaih Mubarak, *op. cit.*, h. 145.

Di Mesir, dinasti yang berkuasa silih berganti dan saling menjatuhkan. Diawali dari Dinasti Fatimiah, yang beraliran Syiah, digantikan oleh Dinasti Ayubiyah di Mesir berakhir tahun 1250, digantikan oleh Dinasti Mamluk sampai tahun 1517.

Dinasti Mamluk berkuasa di Mesir sampai tahun 1517 M. merekalah yang membebaskan Mesir dan Suria dari perang Salib dan juga membendung serangan-serangan Mongol di bawah pimpinan Hulagu dan Timur Lenk, sehingga Mesir terlepas dari penghancuran-penghancuran, seperti yang terjadi di dunia Islam lain.

Pada masa kemunduran I ini, disentralisasi dan disintegrasi dalam dunia Islam meningkat. Pada zaman ini pula terjadi kehancuran khilafah secara formal. Islam tidak lagi mempunyai khalifah yang diakui oleh semua umat sebagai lambang persatuan dan ini berlaku sampai Kerajaan Utsmani mengangkat khalifah baru di Istambul pada abad ke-16. Bagian yang merupakan pusat dunia Islam, jatuh ke tangan non-Islam untuk beberapa waktu. Terlebih dari itu, Islam hilang dari Spanyol.¹⁶⁶

Perbedaan antara kaum Sunni dan kaum Syiah menjadi bertambah nyata. Demikian pula, antara Arab dan Persia. Dunia Islam terbagi ke dalam dua bagian, yaitu bagian Arab yang terdiri atas Semenanjung Arabia, Irak, Suria, Palestina, Mesir, Afrika Utara, dan Sudan dengan Mesir sebagai pusatnya dan bagian Persia yang terdiri atas daerah Balkan, Turki, Persia, Turkistan, dan India dengan Persia sebagai pusatnya. Sungguhpun demikian, kekuasaan pada umumnya terletak di tangan dinasti-dinasti yang berasal dari suku-suku bangsa Turki. Kebudayaan Persia meningkat di dunia Islam bagian Persia serta mengambil bentuk internasional dan mulai mendesak lapangan kebudayaan Arab.

Selain itu, pengaruh tarikat bertambah mendalam dan meluas di dunia Islam. Pendapat yang ditimbulkan pada zaman disintegrasi bahwa pintu ijtihad telah tertutup diterima secara umum pada zaman ini. Antara mazhab yang empat terdapat suasana damai dan di madrasah-madrasah diajarkan empat mazhab. Perhatian terhadap ilmu pengetahuan sangat sedikit.

¹⁶⁶Dedy Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, *op. cit.*, h. 39.

Sebaliknya Islam mendapat pemeluk-pemeluk baru di daerah-daerah yang selama ini belum pernah dimasuki Islam.

2. Masa Tiga Kerajaan Besar (1500-1800 M.)

Masa ini dapat dibagi ke dalam dua fase, yaitu fase kemajuan dan fase kemunduran.

a. Fase Kemajuan (1500-1700 M.)

Fase kemajuan ini, merupakan kemajuan Islam II. Tiga kerajaan besar yang dimaksud adalah Kerajaan Utsmani di Turki. Kerajaan Safawi di Persia, dan Kerajaan Mughal di India. Sultan Mahmud al-Fatih (1451-1481 M.) dari kerajaan Utsmani mengalahkan Kerajaan Bizantium dengan menduduki Istanbul pada tahun 1453 M. dengan demikian ekspansi ke arah barat berjalan lancar. Akan tetapi pada zaman Sultan Salim I (1512-1520 M.) perhatian ke arah barat dialihkan ke arah timur. Persia mulai diserang dan dalam peperangan, Syah Ismail dikalahkan dan dipukul mundur. Setelah menguasai Surya, Sultan Salim merebut Mesir dari tangan Dinasti Mamluk. Kairo jatuh pada tahun 1517 M. Kemajuan-kemajuan lain dibuat oleh Sultan Sulaiman al-Qanuni (1520-1566 M.). Sultan Sulaiman adalah Sultan Utsmani terbesar. Pada zamannya, Irak, Belgrade, Pulau Rhodes, Tunis, Budapest, dan Yaman dapat dikuasai. Wina iakepung pada tahun 1529 M. pada masa kerajaannya, daerah kekuasaan Kerajaan Utsmani mencakup Asia Kecil, Armenia, Irak, Suria, Hejaz, serta Yaman di Asia, Mesir, Libia, Tunis, serta al-Jazair di Afrika, dan Bulgaria, Yunani, Yugoslavia, Albania, Hongaria, dan Rumania di Eropa.¹⁶⁷

b. Fase Kemunduran II (1700-1800 M.)

Setelah Sulaiman al-Qanuni, Kerajaan Utsmani tidak lagi mempunyai sultan-sultan kenamaan. Kerajaan ini mulai memasuki fase kemunduran pada abad ke-17 M. Di dalam negeri timbul pemberontakan-pemberontakan, seperti di Suria di bawah pimpinan Kurdi Jumbulat, di Lebanon di bawah

¹⁶⁷*Ibid.*, h. 41.

pimpinan Druze Amir Fakhruddin. Dengan Negara-negara tetangga pun terjadi peperangan, seperti venitia (1645-1664 M.) Syah Abbas dari Persia. Jenissary, nama yang diberikan kepada tentara Utsmani juga berontak. Sultan-sultan berada di bawah kekuasaan Harem. Pada saat yang sama, di Eropa mulai pula timbul negara-negara yang kuat, sedang Rusia di bawah Peter Yang Agung telah pula berubah menjadi negara yang maju. Dalam peperangan dengan negara-negara ini, Kerajaan Utsmani mengalami kekalahan-kekalahan dan daerahnya di Eropa mulai diperkecil sedikit demi sedikit. Munania memperoleh kemerdekaannya kembali pada tahun 1829 M. dan Rumania lepas pada tahun 1856. Yang lain lain-lain mengikuti, sehingga akhirnya sesudah Perang Dunia I, daerah Kerajaan Utsmani yang demikian luas dahulu hanya mencakup Asia Kecil dan sebagian kecil dari daratan Eropa Timur. Kerajaan Utsmani lenyap dan sebagai gantinya timbul Republik Turki pada tahun 1924 M.¹⁶⁸

C. Islam pada Periode Modern (1800-sekarang)

Periode modern dimulai sejak kurang lebih tahun 1800 hingga sekarang. Dalam periode ini ditandai dengan masa penjajahan Eropa terhadap dunia Islam, timbulnya pengaruh modernisasi ke dalam kalangan umat Islam, dan karenanya lahir kebangkitan serta upaya pembaharuan di dunia Islam. Negara-negara Islam seperti Mesir, Turki, India, dan Indonesia, sebagai contoh melakukan pembaharuan setelah mereka memperoleh kemerdekaan dari penjajah.¹⁶⁹

Bila digambarkan secara sederhana dan umum, maka pada periode klasik peradaban Islam mengalami kemajuan pesat, sementara pada periode pertengahan peradaban Islam mengalami kemunduran, sedangkan pada periode modern peradaban Islam mengalami kebangkitan kembali dan pembaharuan.

¹⁶⁸*Ibid.*, h. 43.

¹⁶⁹Moh. Nurhakim, *Metodologi Studi Islam*, (Malang: UMM Press, 2005), h. 209.

BAB 8

ISLAM DI ASIA TENGGARA

Islam di Brunei Darussalam -

Islam di Malaysia -

Dinamika Masyarakat Islam di Singapura -

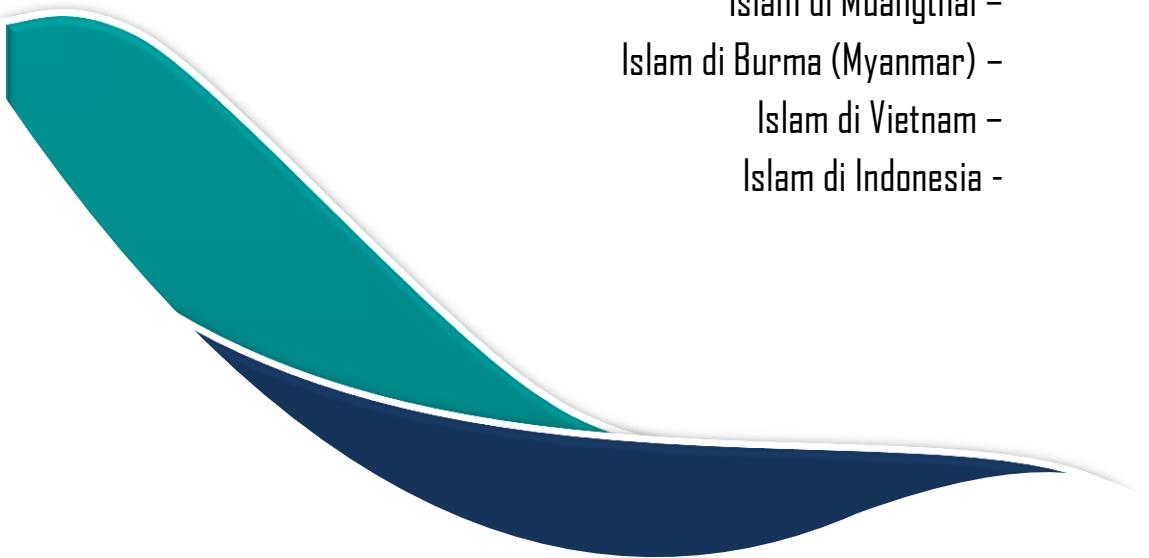
Islam di Filipina -

Islam di Muangthai -

Islam di Burma (Myanmar) -

Islam di Vietnam -

Islam di Indonesia -



BAB 8

ISLAM DI ASIA TENGGARA

Asia Tenggara adalah sebutan untuk sebuah wilayah daratan Asia bagian timur yang terdiri dari Jazirah Indo China dan kepulauan yang banyak terlingkupi dalam Negara Indonesia dan Philipina. Asia Tenggara merupakan wilayah-wilayah peradaban Islam-Arab, Islam-Persia, Islam-Turki, Islam-Afrika, Islam Anak Benua India, dan terakhir adalah wilayah peradaban Islam yang disebut sebagai *western hemisphere*.¹⁷⁰

Secara umum dikatakan bahwa Islam di Asia Tenggara mempunyai karakteristik yang berbeda dengan Islam di kawasan yang lain terutama Timur Tengah yaitu damai, ramah, dan toleran. Penyebaran Islam di kawasan ini bukan melalui ekspansi pembebasan yang hampir selalu melibatkan kekuatan perang. Konsekuensinya, Islam yang ada adalah Islam yang lunak atau akomodatif, tentunya termasuk dalam kepercayaan, praktik keagamaan, tradisi setempat yang akhirnya terbawa sampai pada penerimaan masalah ideologi negara.

Masuknya Islam ke berbagai wilayah di Asia Tenggara tidak berada dalam satu waktu yang bersamaan tetapi berada dalam satu kesatuan proses sejarah yang panjang. Kerajaan-kerajaan dan wilayah itupun berada dalam situasi politik dan kondisi sosial budaya yang berbeda-beda. Pendapat tentang masalah kapan kedatangan Islam di Asia Tenggara masih dalam perdebatan. Sebagian berpendapat bahwa kedatangan Islam sudah berlangsung sejak abad pertama Hijriyah (abad VII M). Pendapat kedua mengatakan bahwa Islam masuk ke Asia Tenggara pada abad XIII dengan hipotesis akibat keruntuhan dinasti Abbasiyah oleh serangan Hulagu tahun 1258 M. Pendapat ketiga mengatakan bahwa Islam masuk ke Asia Tenggara hingga terbentuknya masyarakat Muslim baru terjadi pada abad XIII dengan melihat data arus penyebaran kedatangan, dan perkembangan ajaran tasawuf di kawasan Asia Tenggara.

¹⁷⁰Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), h. 20.

Media dan sarana Islamisasi, selain perdagangan sebagai media utama Islamisasi di Asia Tenggara, Uka.¹⁷¹ Menganalisis beberapa media Islamisasi yaitu perkawinan, tasauf, pendidikan (pesantren), kesenian, politik, serta seni dan kebudayaan.

Sejarah Islam di Asia Tenggara khususnya pada masa awal, luar biasa galau dan rumit. Kegalaan dan kerumitan itu bukan hanya disebabkan oleh kompleksitas di sekitar sosok Islam itu sendiri sebagaimana direfleksikan oleh kaum muslimin di kawasan ini, baik melalui historiografi maupun dalam praktik kehidupan sehari-hari, melainkan juga karena pengkajian-pengkajian sejarah Islam dengan berbagai aspeknya di Asia Tenggara-baik yang dilakukan di kalangan sejarawan asing maupun pribumi-hingga kini belum mampu merumuskan suatu paradigma historis yang dapat dijadikan pegangan bersama.

Di kalangan masyarakat pribumi sebenarnya tidak kurang pula terdapat historiografi berupa hikayat, silsilah, babad, cerita, syair, dan lain-lain yang mengungkapkan perkembangan awal Islam di berbagai kawasan Asia Tenggara.¹⁷² Namun para ahli seperti John, menilai bahwa kebanyakan literature Melayu seperti itu mempunyai nama yang kurang baik; bukan hanya karena selintas tidak menarik tetapi bahkan gayanya sulit dijelaskan.

A. Islam di Brunei Darussalam

Islam merupakan agama Kerajaan Brunei Darussalam. Kesultanan Brunei telah mengislamkan wilayah-wilayah yang berada dalam kekuasaannya.¹⁷³ Dalam tulisan menarik yang menguraikan tentang Brunei (lima abad yang lalu) yang mukim di Jerudong disebut orang Kedayan, berasal dari Jawa. Leluhur mereka tiba di Brunei di

¹⁷¹Lihat Ali Sodiqin, dkk., *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern*, (Cet. 2; Yogyakarta: Lesfi, 2004), h. 321.

¹⁷²Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara Sejarah dan Kekuasaan*, (Cet. 1; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), h. 27.

¹⁷³Lihat Ajid Thohir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam Melacak Akar-akar Sejarah, Sosial, Politik, dan Budaya Umat Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), h. 262.

mana Daulah Sultan Bolkia. Inilah suku yang pertama tinggal di brunei.¹⁷⁴

Sekalipun Brunei telah menerima Islam sebagai agama resmi sejak pemerintahan Sultan Muhammad Syah yang diperkirakan sejak 1368, kemudian dilanjutkan oleh Sultan Ahmad, dan diteruskan oleh menantunya Sultan Sharif Ali (wafat 1432), Islam diperkirakan telah tersebar di brunei jauh sebelum itu, karena brunei merupakan daerah transit dan persinggahan pedagang-pedagang Islam yang mengembangkan Islam ke wilayah ini.¹⁷⁵

Berdasarkan data di atas, diakui agama Islam telah masuk ke Brunei jauh sebelum tahun 1368. Sesudah Awang Alak Betatar (Sultan Muhammad Syah) Islam barulah menjadi agama resmi bagi seluruh Negara. Disebutkan juga oleh riwayat China bahwa utusan China yang diketuai oleh seorang Islam bernama Cheng Ho, yang datang ke Brunei pada 1405, mendapati bahwa di brunei telah ada kerajaan Islam dan keluarga raja disebutnya dengan sebutan “Pengiran”. Pengganti Sultan Muhammad Shah adalah Pateh Berbai setelah diangkat menjadi Sultan bergelar Sultan Ahmad.

Menurut silsilah raja-raja Brunei, Sultan Ahmad kemudian digantikan oleh menantunya Sultan Sharif Ali berasal dari Thaif, seorang keturunan nabi dari jalur Sayyidina Hasan. Beliau kawin dengan putri Sultan Ahmad bernama Putri Ratna Kesuma. Setelah Sultan Ahmad wafat (1426), Sultan Sharif Ali diangkat menjadi Sultan ke III, dengan gelar Sultan Berkat. Suatu hal perlu dicatat dari Sultan Sharif Ali adalah bahwa beliaulah yang sebenarnya menanamkan ajaran Islam sesuai dengan ajaran *ahl Sunnah wal Jamaah* dengan mazhab Syafi'i. selain itu beliau pula yang menentukan arah kiblat yang betul, karena ajaran Islam sebelumnya banyak bercampur dengan ajaran agama Hindu-Budha. Panji-panji Negara Brunei Darussalam juga diasaskan oleh Sharif Ali, dengan tiga sayap dan di atasnya terletak “Tunggul Alam Bernaga”.¹⁷⁶

¹⁷⁴*Ibid.*

¹⁷⁵Lihat Saifullah, *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 163.

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 164.

Kesultanan Brunei semula merupakan negara persemakmuran Inggris sejak 1888 M. meskipun begitu, susunan hierarki tradisional tetap bertahan. Agama dan pendidikan agama tetap memainkan peranan penting dalam kehidupan masyarakat yang menyadarkan identitas Islam orang-orang Melayu Brunei. Bahasa Melayu tetap menjadi media pengajaran keagamaan dan komunikasi di antara kaum muslim Brunei.¹⁷⁷

Perkembangan Islam di Brunei tidak dapat dilepaskan dari Indonesia yang mayoritas bermazhab Syafi'i. Pengaruh yang nyata terhadap negara brunei adalah perkembangan Islam yang terjadi di Kalimantan sebagai dijelaskan sebelumnya.

Bagi muslim Brunei, hukum Islam sangat berpengaruh, terutama hukum keluarga yang bersumber pada mazhab Syafi'i (tiga mazhab sunni lainnya setelah disetujui oleh sultan, tradisi kuno dan tradisi Melayu). Selain itu, secara fakta sejarah, negara Brunei adalah Negara jajahan Inggris yang memberikan pengaruh besar terhadap konstitusi hukum negara tersebut.¹⁷⁸ Hal itu terbukti dari konstitusi negara yang dibuat pada tahun 1955. Pengaruh itu tidak hanya pada konstitusi negara, tetapi pada konstitusi atau undang-undang hukum Islam sampai brunei merdeka secara penuh dari Inggris pada tahun 1984.

B. Islam di Malaysia

Malaysia merupakan sebuah kerajaan federal di Asia Tenggara, yang terdiri dari sebelas negara-negara bagian: Kedah, Perlis, Pulau Penang, Kelantan, Trengganu, Pahang, Perak, Selangor, Malaka, Johor (seluruhnya terletak di semenanjung Malaka), Sabah serta Serawak (di Kalimantan Utara), dengan dua wilayah persekutuan: Kuala Lumpur (sekarang Putrajaya) dan Labuan. Kerajaan Malaysia mempunyai luas 329,758 km.² dengan jumlah penduduk 17.567.000 jiwa. Agama resmi Negara ini adalah Islam, tetapi boleh diamalkan. Bahasa resminya adalah bahasa Malaysia dan bahasa Inggris, yang digunakan sebagai bahasa kedua dalam acara

¹⁷⁷Ajid Thohir, *op. cit.*, h. 263.

¹⁷⁸Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 230.

kenegaraan. Mata uang Kerajaan Malaysia adalah Ringgit Malaysia (RM).¹⁷⁹

Sejarah Malaysia bermula dari kerajaan-kerajaan Melayu di Semenanjung Malaka yang kemudian secara berturut-turut dijajah Portugis, Belanda, dan Inggris. Inggris memerdekakan Semenanjung Malaka pada 1957. Kemudian, Federasi Kerajaan Tanah Semenanjung bersama Singapura, Sabah, dan Serawak membentuk federasi Malaysia (1963) tetapi pada 1965 Singapura berpisah dengan Malaysia dan membentuk republik yang berdiri sendiri.

Sampai saat ini terdapat berbagai teori tentang kedatangan Islam di Malaysia, khususnya, dan nusantara umumnya. Di antaranya, ada yang menyatakan bahwa Islam masuk langsung dari Arab, melalui India, dan teori lain yang mengatakan Islam masuk ke wilayah nusantara dari China dan Campa.¹⁸⁰ Yang pasti adalah masuk dan berkembangnya Islam di nusantara berkaitan erat dengan aktivitas perdagangan. Hal ini disebabkan letak geografis nusantara pada masa itu adalah di pertengahan atau di ujung jalan perdagangan laut. Pedagang-pedagang Asia Barat datang ke nusantara untuk mendapatkan emas, biji timah, rempah-rempah, dan kapur barus.¹⁸¹

Selanjutnya teori kedatangan Islam dari atau melalui India didasarkan pada sejarah bahwa India telah diislamkan sejak zaman khalifah Utsman bin Affan, yang memerintahkan Abdullah ibn Amir (Gubernur di Irak) untuk melakukan ekspedisi dakwah ke India, teori bahwa Islam masuk melalui India didukung oleh ahli sejarah J.P. Moquette, S.Q. Fatimi, Snouck Hurgronje, dan G.E. Marison. Menurut Snouck Hurgronje, yang terkenal dengan teori Otoktoni, masyarakat nusantara senantiasa berorientasi ke India dalam soal budaya. Ini dapat dibuktikan dengan banyaknya pertalian budaya antara nusantara dan India.

¹⁷⁹Saifullah, *op. cit.*, h. 41.

¹⁸⁰Mohd. Jamil Mukmin, *Malaka Pusat Penyebaran Islam di Nusantara*, (Malaka: Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia (IKSEP), 2004), h. 27.

¹⁸¹*Ibid.*

C. Dinamika Masyarakat Islam di Singapura

Republik Singapura adalah sebuah negara pulau yang terdiri sebuah Pulau Singapura (Temasek) dan 54 pulau-pulau kecil, termasuk pulau-pulau karang. Luasnya 621,4 km² dan berpenduduk 2.800.000 jiwa, dengan kepadatan penduduk 4.590/km.¹⁸² Singapura, yang dipisahkan dari dataran Semenanjung Malaka (Johor) oleh Selat Johor, dihubungkan oleh sebuah tambak Johor. Pada masa dahulu, Pulau Temasek berada di bawah kekuasaan Sultan Johor bernama Temanggung Abdurrahman. Kemudian perusahaan dagang Inggris India Timur (EIC) melakukan pertukaran wilayah dagangnya yakni Bengkulu, dengan daerah dagang perusahaan dagang Belanda di Hindia Belanda/VOC, Singapura (koloni Belanda di tengah kawasan dagang Inggris), sehingga sejak itu Singapura menjadi koloni dagang Inggris.

Pemerintahan Inggris melakukan berbagai upaya modernisasi dalam bidang perdagangan dan perekonomian, dengan membuka kesempatan migrasi tenaga yang lebih cekatan dari berbagai suku, khususnya etnis China, India dan dari Barat lainnya.¹⁸³ Akibatnya, keberadaan etnis Melayu yang pada mulanya mayoritas, semakin terjepit, sehingga menjadi minoritas. Pada 1824, jumlah penduduk Singapura sebanyak 10.683 jiwa yang terdiri dari 4.580 orang Melayu, 1925 orang Bugis, 3.317 orang China, 757 orang India, 74 orang Eropa, 15 orang Armenia dan 15 orang Arab. Setelah impor buruh dari China pada 1830, komposisi penduduk China meningkat menjadi 53% pada 1867, meningkat lagi menjadi 65% dari keseluruhan penduduk Singapura, yakni 55.000 jiwa. Dalam catatan statistik yang dilakukan tahun 1970, 1980, 1990 secara tetap

¹⁸²Lihat Fajar Bakti Oxford, *Atlas Modern Malaysia dan Dunia*, Edisi Baru, Fajar Bakti Sdn. Bhd, Shan Alam, 2006, di bawah judul Negara-negara di Dunia: Statistik pilihan, h.vii.

¹⁸³Oemar Farouk, *Muslim Asia Tenggara dari Sejarah Menuju Kebangkitan Islam*, dalam Saiful Muzani (Editor), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993, h. 32.

komposisi penduduk Singapura berkisar 77% China, 14% Melayu, 7% India dan 2% etnik lainnya.¹⁸⁴

Setelah Perang Dunia II, masyarakat Melayu dan Singapura, yang telah menjadi kelompok minoritas di negaranya sendiri, masih berharap pada terjadinya perubahan terhadap posisi mereka. Harapan tersebut muncul karena waktu itu sedang terjadi gerakan pembaruan Islam di nusantara, seperti yang terjadi di Malaya dan Indonesia. Gerakan tersebut mereka respons dan imbangi dengan menumbuhkan semangat “Nasionalisme Melayu” di kalangan Melayu Singapura. Dengan pemikiran bahwa sekalipun mereka minoritas di Singapura, tetapi dikawal dan dibentengi oleh negara-negara Melayu sekelilingnya. Harapan itu semakin menguat ketika pada Agustus, Singapura mendapatkan kemerdekaan penuh dalam Federasi Malaysia. Namun dua tahun kemudian (1965) atas desakan keras dari etnis China dan non Melayu Singapura lainnya, Singapura memisahkan diri dari Malaysia dan membentuk Negara merdeka sendiri. Peristiwa pemisahan Singapura dari Malaysia, bagi kelompok Melayu-Muslim, merupakan sebuah “malapetaka”, karena menjadikan mereka terpisah dari saudaranya sesama Melayu.

D. Islam di Filipina

Negara Filipina adalah sebuah wilayah yang terdiri dari beberapa pulau besar-kecil; yang paling besar adalah Pulau Luzon dan Mindanao, yang merupakan dua pertiga seluruh Filipina. Pulau lainnya yaitu Mindoro, Panay, Negros, Cebu, Bohol, Leyte, Samar, dan Masbate, serta Pulau Palawan.

Rasanya penting terlebih dahulu membicarakan kesultanan san silsilah Sulu (biasa juga disebut Tarsila Sulu), karena pembicaraan tentang masuk dan berkembangnya Islam di Filipina tidak dapat dipisahkan dengan keberadaan Kesultanan Sulu. Namun harus diingat bahwa ternyata ada beberapa *Silsilah Sulu* dan *Tarsila Sulu* yang kadang antara satu dengan lainnya tidak sama, bahkan bertentangan. Hal itu disebabkan adanya campur aduk dongeng, mitos, dan

¹⁸⁴Iik Arifin Mansurnoor dan Dadi Darmadi, *Minoritas Islam, dalam Taufik Abdullah, Ensiklopedi Tematis, Jilid 5 Asia Tenggara*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 459.

kenyataan sejarah. Oleh karenanya diperlukan untuk terlebih dahulu menggunakan *Silsilah* dan *Tarsila Sulu* yang beragam dan baru kemudian melakukan analisis sumber, sebelum membuat kesimpulan.¹⁸⁵

Hampir semua silsilah pada masa Rapa Sipad (bahasa Sansekerta: Raja Shripaduka). Pada masa pemerintahannya di Pulau Jolo, datanglah seorang muslim bernama tuan Masha'ika ke suatu tempat yang disebut Maimbung (bagian selatan pulau Sulu).¹⁸⁶ Sebuah batu nisan atas nama Miqbal, dengan tanggal 1310, ditemukan di Badatto, tidak jauh dari Jolo, Pulau Sulu. Penemuan batu nisan inilah yang dijadikan salah satu bukti arkeologis masuk dan berkembangnya Islam di Filipina.¹⁸⁷ Pada waktu itu masyarakat Pulau Jolo masih menganut animisme dan dinamisme. Beberapa kelebihan tuan Masha'ika membuatnya dengan mudah diterima dan dihargai oleh masyarakat setempat, bahkan kemudian dinikahkan dengan seorang putri Rapa Sipad. Tuan Masha'ika berputra tiga orang, seorang bernama Aisha, Tuan Hakim berputra empat orang laki-laki; Tuan Da'im, Tuan Buda, Tuan Bujang, dan Tuan Muku), dan seorang lagi putri tidak dikenal namanya. Keempat putra dari Tuan Hakim (berarti cucu dari Tuan Masha'ika) memerintah di Maimbung.¹⁸⁸ Inilah titik awal masuknya Islam di Filipina. Bersamaan dengan Tuan Masha'ika, ditemukan sebuah batu nisan di Badatto, tidak jauh dari Jolo di Pulau Sulu, bernama Miqbal, dengan tarikh 1310.

¹⁸⁵Lihat Saifullah, sebuah artikel yang cukup lengkap mengenai Tarsilah atau Silsilah Sulu telah ditulis oleh Cesar Adib Majul, berjudul "Suatu Analisa terhadap "Silsilah Sulu", yang dimuat dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussein, *Islam di Asia Tenggara Perspektif Sejarah*, Jakarta: LP3ES, 1989), h. 98-101. Menurut Cesar Adib Majul,

¹⁸⁶Cesar Adib, Suatu Analisa, *Ibid.*, h. 102. Lihat juga Iik Arifin Mansurnoor dan Dadi Darmadi, "Minoritas Islam" dalam Taufik Abdullah (Ketua Dewan Editor), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jilid 5 Asia Tenggara* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 476.

¹⁸⁷Cesar Adib Majul, *MORO Pejuang Muslim Filipina Selatan*, Terjemahan dari buku al-Muslimun fil Filipien, oleh Salim Basyarahil, yang juga terjemahan dari buku Moslem in the Philipines oleh Nabil Shubhi, al-Hilal, (Jakarta: t.p., 1987), h. 21.

¹⁸⁸*Ibid.*

E. Islam di Muangthai

Di Muangthai, kedatangan Islam sebenarnya telah terasa pada masa pemerintahan Kerajaan Sukhotai di Abad XIII. Perdagangan merupakan faktor-faktor dominan yang mendekatkan Islam dengan kerajaan Ayutthaya.¹⁸⁹ Peran orang-orang muslim sebagai menteri dan saudagar yang dekat dengan raja menjadikan mereka sebagai kelompok yang berpengaruh di istana.¹⁹⁰ Selanjutnya mereka banyak member pengaruh terhadap rakyat bawah yang berhubungan langsung dengannya, dan jaminan politik dari raja-raja yang berkuasa secara langsung member ruang yang cukup untuk mengenalkan Islam secara terbuka.

F. Islam di Burma (Myanmar)

Negara Myanmar dulu dikenal sebagai Birma atau Burma, karena sejak 1972 menyebut negaranya dengan nama Republik Sosialis Uni Burma (*Dyadaungan Socialist Thammada Myanma Nainngnan*). Namun sejak 18 Juni 1989, secara resmi menukar nama negara, dan Burma menjadi Myanmar, dan ibu kotanya, dari Rangoon menjadi Yangon. Negara ini secara geografis terletak di ekor anak benua India, di sebelah barat berbatasan dengan Laut Andaman, di sebelah utara dengan India, Timur dengan China, dan selatan dengan Thailand.

Luas wilayahnya adalah sekitar 678.000 km² dengan jumlah penduduk 45 juta. Mayoritas penduduk Myanmar berbangsa Burma dan beragama Budha. Selain itu terdapat juga etnis minoritas seperti Karen, Chin, Kachin, Shan, dan Rohingya.¹⁹¹

Penduduk Myanmar terdiri dari 75% etnis Burma, yang tinggal di lembah Delta Sungai Irawadi, 9% etnis Karen, 7% etnis Shan. Di bagian barat tinggal beberapa kelompok etnis Chinese yang merupakan pendatang terbesar. Bahasa resmi negara ini adalah bahasa Burma (salah satu ranting bahasa Indo-China) adapun kota besarnya

¹⁸⁹Lihat Ajid Thohir, *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno Linguistik dan Geopolitik*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), h. 356.

¹⁹⁰Lihat Surin Pitsuan, *Islam di Muangthai, Nasionalisme Melayu Masyarakat Patani, Terjemahan Hasan Basari*, (Cet. 1; Jakarta: LP3ES, 1989), t. h.

¹⁹¹Michael Leifer, *Dictionary of the Modern Politics of South East Asia*, (London, Routledge, 1955), h. 7.

adalah Rangoon (3,2 juta jiwa), Mandalay 500.000 jiwa,) Moulmein (100.000 jiwa). Di bidang pendidikan, Pemerintah Myanmar memberikan pendidikan dasar secara gratis dan memiliki dua universitas besar Universitas Rangoon dan Universitas Mandalay.

Sejarah mencatat bahwa selama abad XIX negara ini menjalani tiga kali perang saudara (1824-1826, 1852, dan 1895). Pada 1937, Myanmar (waktu itu Burma) mendapatkan pemerintahan sendiri di bawah Gubernur Inggris. Uni Burma mencapai kemerdekaannya dari Inggris pada 1948 dan melaksanakan system politik demokrasi liberal hingga Maret 1962, ketika terjadi kudeta militer. Sejak itu Burma berada di bawah pemerintahan militer yang menjalankan kekuasaan melalui program Partai Sosialis Burma (*Burma Socialist Programme Party/BSPP*), satu-satunya partai politik yang diizinkan hidup sejak 1962.

Islam sampai ke Burma melalui beberapa jalur, salah satu diantaranya adalah melalui perdagangan. Para pedagang Arab menetap di garis pantai negeri ini selama abad I tahun Hijriah (abad VII Masehi), atau sesudahnya. Pada awalnya mereka menempati kawasan di sekitar pantai Arakan, dan kemudian ke selatan. Lebih belakangan, para pedagang India dan Melayu telah efektif dalam menyebarkan Islam. Akhirnya para pengungsi dari Yunan pada abad XIX menetap di bagian utara negeri itu.

Di Muangthai kaum minoritas muslim dipandang dengan sikap negatif sebagai orang khaek. Secara harfiah, dalam bahasa Thai, kata ini berarti “tamu”. Istilah ini juga digunakan untuk menyebut tamu-tamu asing atau imigran kulit berwarna dan dalam kondisi ini dikenakan kepada orang-orang muslim dari Muangthai Selatan, sebagai orang Melayu. Secara resmi, mereka disebut orang-orang “orang-orang Muslim Thai” tetapi sebutan ini menyinggung perasaan belakangan ini, karena Thai berarti orang Siam. Meskipun sebagian besar muslim di negeri itu berasal dari ras Melayu. Mereka menuduh bahwa kebijakan pemerintah yang menyebut mereka “muslim Thai” merupakan upaya yang disengaja untuk mengaburkan jati diri mereka sebagai orang-orang yang sama sekali berbeda dari orang-orang Thai lainnya. Mungkin saja ada kekhawatiran munculnya kembali rasa

superioritas rasila (di pihak Budhis Thai) yang bercampur membentuk prasangka semacam itu.¹⁹²

Secara garis besar masyarakat Muslim di Thailand, dibedakan menjadi dua: Pertama, masyarakat muslim Thailand imigran (pendatang), yang biasanya berada di kota Bangkok dan Chiang Mai (Thailand Utara dan Tengah) dan kedua, masyarakat muslim penduduk asli Thailand, biasanya berada di Pattani (Thailand Selatan).

Data tahun 1990-an menunjukkan bahwa terdapat lebih dari 4,5 juta umat Islam, dari total penduduk Thailand 57 juta. Mereka mengelola 2.300 masjid yang tersebar di berbagai provinsi dan kota.¹⁹³ Masyarakat muslim imigran, yang tinggal di daerah perkotaan, kebanyakan berasal dari Asia Selatan (India dan Pakistan), Indonesia, Huihui (China), dan Persia. Di Kota Chiang Mai saja, terdapat 5.000 penduduk muslim, yang berarti 5% dari total penduduk Chiang Mai. Mereka berasal dari Asia Selatan (Pakistan, Tamil, Punjabi, dan Bengali), dan Huihui. Secara sosiologis, mereka telah berintegrasi (membaur) dengan baik dengan masyarakat lokal (non-Islam).

G. Islam di Vietnam

Vietnam¹⁹⁴ artinya Negeri Selatan. Negeri ini mempunyai luas 329.556 Km², dengan penduduk 54.427.000 jiwa dan tingkat kepadatan penduduk 165/km². Negara ini merupakan sebuah republik sosialis dengan ibukota Hanoi, bahasa resmi Vietnam, agama utama Budha dan satuan mata uang Dong (100 sau). Dalam bahasa Vietnam, sebutan bagi Negara ini dikenal dengan sebutan lengkap *Cong Hoa Xa Hoi Chu Nghia Vietnam*. Wilayah kedaulatan Vietnam meliputi seluruh pantai timur Semenanjung Indo-China.

Sebelum 1954, Vietnam merupakan salah satu dari 3 negara Indo-China jajahan Perancis, selain Laos dan Kamboja. Sebelumnya,

¹⁹²Lihat Ajid Thohir, *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*, h. 359.

¹⁹³Saifullah, *op. cit.*, h. 97.

¹⁹⁴Sejarah masa lampau Vietnam, yang biasa disebut Annam dan Tongkin, dapat dilihat di DGE Hall, *Sejarah Asia Tenggara*, terjemahan Soewarsha dan Habib Mustopo, (Surabaya: Usaha Nasional, t.th.), h. 179.

wilayah ini juga disebut *Coachin China*, *Annam*, atau *Tonkin*. Wilayah Negara ini di sebelah utara berbatasan dengan wilayah China, di barat dengan Laos dan Kampuchea, dan di selatan timur dengan laut China Selatan dan Teluk Tonkin.

Secara filosofis, wilayah Vietnam terdiri atas lima kawasan utama, yaitu sebagai berikut.

1. Pegunungan Utara, di barat laut, yang sebagian besar tertutup hutan, berpenduduk jarang. Pegunungan ini memiliki puncak tertinggi Fan Si Pan (3.143 meter di atas permukaan laut),
2. Delta Sungai Merah, yang membentang dari Pegunungan Utara sampai ke Teluk Tonkin, terbentuk oleh Sungai Merah yang mengalir dari China Tenggara dan bermuara di Teluk Tonkin. Secara umum, daerah ini berketinggian 3 meter di atas permukaan laut. Kawasan ini merupakan daerah pertanian utama dan berpenduduk padat.
3. Pegunungan Annam merupakan rangkaian pegunungan di wilayah barat, dari Pegunungan Utara sampai 80 Km di utara Ho Chi Min.
4. Dataran Pantai, yang meliputi wilayah timur bagian tengah, membentang dari Delta Sungai Merah sampai ke Delta Mekong, merupakan daerah berpenduduk padat, yang umumnya berprofesi sebagai petani dan nelayan.
5. Delta Mekong, yang terbentuk oleh Sungai Mekong yang mengalir dari China, Melalui Asia Tenggara, dan bermuara di Laut China Selatan. Sebagaimana juga dilanda banjir setiap tahunnya, berketinggian 3 meter di atas permukaan laut, dan merupakan daerah pertanian terpenting di Vietnam.¹⁹⁵

Hampir seluruh penduduk Vietnam (80%) adalah dari bangsa Vietnam yang tinggal memusat di 2 delta, yaitu Delta Sungai Merah dan Delta Mekong. Di Vietnam etnis minoritas adalah Chines (1.000.000 jiwa), Kampuchea (350.000), Melayu Campa (20.000) yang hidup di daerah pedesaan. Selain itu, dalam kelompok minoritas ini terdapat keturunan Thai (3509.000), Man (100.000), Meo (80.000), Muong (25.000), Nung, Lolos, dan lain-lain.

Masuk dan berkembangnya Islam di Vietnam-khususnya Islam pada tahap awal tidak dapat dilepaskan dari kehadiran kerajaan

¹⁹⁵Saifullah, *op. cit.*, h. 200-201.

dan etnis Campa, uraian tentang Islam di Vietnam diawali dengan uraian sejarah Kerajaan Campa Kuno dan Etnis Campa. Campa, menurut literatur China dari negeri bernama Lin Yi (yang muncul pada 192 Masehi), terletak di bagian tengah negeri Vietnam sekarang, antara *Gate of Annam* (Hoanh Son) di utara dan Sungai Donnai di selatan.¹⁹⁶

Masyarakat muslim Vietnam biasanya dibedakan menjadi dua kategori. *Pertama*, masyarakat muslim pendatang yang berkembang di kota-kota besar, seperti Ho Chi Minh (dahulu Saigon), Tay Ninh, dan An Giang, yang berbatasan dengan Kamboja.¹⁹⁷ Mereka kebanyakan terdiri dari para pedagang dan pengusaha yang berasal dari berbagai negeri dan bangsa. *Kedua*, masyarakat muslim Cam, yang merupakan penduduk lokal dan komunitas muslim tertua yang menempati dataran pesisir Vietnam Tengah, di Annam Lama, wilayah Thun Hai,¹⁹⁸ Phan Rang, dan Nha Trang, serta kawasan selatan, seperti Chau Doc dan Phan Thiet. Jumlah masyarakat muslim Vietnam mencapai sekitar 1% dari seluruh populasi Vietnam, yakni sekitar 420.000 jiwa.

Setelah Vietnam memasuki era baru dan politik terbuka, umat Islam juga ikut menikmati perubahan politik tersebut: baik secara internal, dalam bentuk semakin terbukanya kegiatan keagamaan dan semakin pulihnya posisi sosial umat Islam; maupun eksternal, relasi yang dimilikinya dengan dunia internasional, khususnya hubungan dengan kelompok Cam di Kamboja dan pusat-pusat Islam Asia Tenggara, serta dana Islam Arab. Dengan dibangunnya pusat pengkajian dan pendidikan Islam di kota Ho Chi Minh dan dibukanya berbagai kantor perwakilan negara-negara sahabat yang mayoritas

¹⁹⁶Lihat uraian mengenai hal ini dalam Muhammad Zain bin Musa, "Sejarah Kerajaan Campa", dalam buku Masyarakat Cam Sepanjang Zaman, yang diedit oleh Mohammad Zain Musa dan Nik Hassan Suhaimi Nik Abdurrahman, Ikatan Ahli Arkeologi Malaysia (*Association of Malaysian Archeologist*), (Untuk selanjutnya disebut Mohammad Zain Musa, Sejarah), (Kuala Lumpur: t.p., 2003), h. 14.

¹⁹⁷Sedik Taouti, *Muslim Kamboja dan Vietnam yang Terlupakan*, dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Husein, *Islam di Asia Tenggara Perkembangan Kontemporer*, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 144.

¹⁹⁸*Ibid.*

penduduknya muslim, suasana di kota tersebut tidak lagi mencerminkan suasana “anti Tuhan”.

Di Vietnam terdapat beberapa masjid yang cukup besar, antara lain Masjid Hanoi, yang cukup bersejarah; Masjid Rahim (Jalan Dung Du 66); Masjid Nam Ky Khoi Nghia; Masjid Tran Hung Dao 459; Masjid Le Quang Liem 343-356; Masjid Nguyem Trai 641; Masjid Muslimin (distrik 8); Masjid Nurul Islam (Binh Thanh); Masjid Hayatul Islam (distrik 10); Masjid Mubarak (distrik 4); dan masjid Nurul Ihsan (Phu Nhum).

H. Islam di Indonesia

Islam masuk ke Indonesia mulai pada abad ke-7 dan telah dianut sebagian besar orang Indonesia, baik sebagai agama maupun sebagai hukum. Hal ini terjadi semenjak dahulu. Setelah masuknya agama Islam, selalu ada pegawai khusus yang mempunyai keahlian dalam hukum Islam, yang kadang-kadang menangani juga urusan muamalah, iddah, hadhanah, waris dan lainnya, oleh pegawai yang berlaku untuk seluruh masyarakat Indonesia. secara ideologi dan politis, hukum Islam sudah ada di Indonesia sejak abad ke-8 Masehi.

Dalam kesimpulan Andi Faisal Bakti, Islamisasi di Indonesia telah ada sejak abad ke-13, 16, dan 17. Berikut ini kutipannya (terjemah bebas):

“.... Pasai, Negara Islam telah berdiri pada abad ke-13. Perkembangan yang signifikan terjadi pada akhir abad ke-16 atau awal abad ke-17, dengan berdirinya beberapa Negara Islam, seperti Aceh, Banten, Mataram, Gowa-Tallo, Ternate, dan Tidore. Penggunaan “Sultan” (sultan Arab) adalah simbol nyata Islam yang dipakai oleh beberapa raja, seperti Sultan Iskandar Muda; Sultan Iskandar Thani-Aceh; Sultan Ageng Tirtayasa-Banten; Sultan Hasanuddin-Gowa-Tallo; Sultan Agung-Mataram; dan Sultan Babullah-Ternate. Pada periode ini muncul beberapa ulama Islam, seperti Hamzah Fansuri, Syams ad-Din al-Sumatrani, Abd. Al-Rauf as-Sinkili yang menyebarkan Islam dari Aceh, Syekh Abu Yusuf dari

Makassar ke Banten, dan walisongo di Jawa. Dari mereka inilah Islam lokal dibuka¹⁹⁹

Mengenai kedatangan Islam di nusantara tidaklah bersamaan. Demikian pula kerajaan-kerajaan dan daerah-daerah yang didatangi mempunyai situasi politik dan sosial budaya yang berlainan. Pada masa Kerajaan Sriwijaya mengembangkan kekuasaannya sekitar abad ke-7 M. dan ke-8 M. Selat Malaka mulai dilalui pedagang-pedagang muslim dalam pelayarannya ke negeri-negeri di Asia Tenggara dan Asia Timur.

Para pedagang asing yang berkunjung ke kepulauan Indonesia membawa gagasan atau adat istiadatnya kepada bangsa Indonesia. Kebudayaan India termasuk kepercayaan kepada kesaktian raja-raja berpengaruh kuat dan menjadi kepercayaan paling penting sebelum awal Masehi. Falsafah India klasik tentang Raja Adikuasa member inspirasi kepada penguasa Indonesia yang berambisi, yang pada saat itu sebenarnya setingkat kepala suku agama Hindu dan Budha yang datang dari India diyakini oleh para penguasa Indonesia hingga rakyatnya. Hinduisme ini kadang-kadang dapat menggantikan atau bercampur dengan kepercayaan animism yang semula dianut oleh para nenek moyang bangsa Indonesia. Demikian juga para muballig dan pedagang muslim dari Arab yang datang ke wilayah Nusantara memperkenalkan Islam secara damai.

Islam sebagai agama yang memberikan corak kultur bangsa Indonesia dan sebagai kekuatan politik yang menguasai struktur pemerintahan sebelum datangnya Belanda dapat dilihat dari munculnya kerajaan-kerajaan Islam di nusantara ini, antara lain di Sumatra, Jawa, Kalimantan, Maluku, dan Sulawesi.

1. Islam di Sumatra

Ada tiga kerajaan Islam terkenal di Sumatra yang telah memposisikan Islam sebagai agama dan sebagai kekuatan politik yang mewarnai corak sosial budayanya, yaitu Perlak, Pasai, dan Aceh.

Perlak merupakan Kzerajaan Islam pertama di Sumatra Utara yang berkuasa pada tahun 225 H./840-1292 M., dengan raja

¹⁹⁹Lihat Andi Faisal Bakti, *Islam and Nation Formation in Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2000), h. 156-157.

pertamanya Sultan Alauddin Syed Maulana Abdul Aziz Shah (225-249 H./840-864 M.). Hal ini sesuai dengan berita Marcopolo (Pengembara Itali yang tiba di Sumatra pada tahun 1292) yang menyatakan bahwa pada masa itu (abad ke-8 M.), Sumatra terbagi dalam delapan buah kerajaan yang semuanya menyembah berhala, kecuali sebuah saja, yaitu Perlak yang berpegang teguh pada Islam. Hal ini karena selalu didatangi pedagang-pedagang Saracen (muslimin) yang menjadikan penduduk Bandar ini memeluk undang-undang Muhammad (undang-undang Islam).²⁰⁰

2. Islam di Jawa

Para ahli sejarah tampaknya sependapat bahwa penyebar Islam di Jawa adalah Wali Songo. Mereka tidak hanya berkuasa dalam lapangan keagamaan, tetapi juga dalam hal pemerintahan dan politik. Bahkan, seringkali seorang raja seakan-akan baru sah sebagai raja kalau ia sudah diakui dan diberkahi oleh Wali Songo.

Islam telah tersebar di Pulau Jawa, sejak Malik Ibrahim dan Maulana Ishak yang bergelar Syaikh Awal al-Islam diutus sebagai juru dakwah oleh raja Samudera, Sultan Zainal Abidin Bahiyah Syah (1349-1406) ke Gresik. Dalam percaturan politik, Islam mulai memposisikan diri ketika melemahnya kekuasaan Majapahit yang member peluang kepada penguasa Islam di pesisir untuk membangun pusat-pusat kekuasaan yang independen. Di bawah pimpinan Sunan Ampel, Wali Songo bersepakat untuk mengangkat Raden Fatah sebagai raja pertama Kerajaan Islam Demak, kerajaan Islam pertama di Jawa. Dalam menjalankan pemerintahannya, Raden Fatah dibantu oleh para ulama dan Wali Songo, terutama dalam masalah-masalah keagamaan. Kerajaan ini berlangsung kira-kira abad ke-15 dan abad ke-16. Selain itu, berdiri pula Kerajaan Islam Demak, Mataram, Cirebon, dan Banten, Sunan Giri di kerajaan Mataram yang pengaruhnya sampai ke Makassar, Ambon, dan Ternate.

²⁰⁰Dedi Supriady, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 194.

3. Islam di Kalimantan, Maluku, dan Sulawesi

Pada awal abad ke-16, Islam masuk ke Kalimantan, yaitu di Kerajaan Daha (Banjar) yang beragama Hindu. Berkat bantuan Sultan Demak, Trenggono (1521-1546), Raja Daha dan rakyatnya masuk Islam sehingga berdirilah Kerajaan Islam Bajar, dengan raja pertamanya Pangeran Samudra yang diberi gelar Suryanullah atau Suriansah. Setelah raja pertama naik tahta, daerah-daerah sekitarnya mengakui kekuasaannya, yakni daerah Sambas, Batangla, Sukaciana, dan Sambangan. Selanjutnya, di Kalimantan Timur (Kutai) pada tahun 1575, yaitu Tunggang Parangan mengislamkan raja Mahkota. Sejak baginda raja masuk Islam, terjadilah proses Islamisasi di Kutai dan sekitarnya. Penyebaran lebih jauh ke daerah-daerah pedalaman dilakukan terutama oleh putranya, dan pengganti-penggantinya meneruskan perang ke daerah-daerah.²⁰¹

Pada abad ke-10 dan ke-11, di Maluku sudah ramai perniagaan rempah-rempah, terutama cengkeh dan pala yang dilakukan oleh para pedagang Arab dan Persia. Tentunya pada saat itu telah terjadi sentuhan pedagang muslim dengan rakyat Maluku yang membentuk komunitas Islam. Dengan derasny gelombang pedagang muslim dan atas ajakan Datuk Maulana Husain, di Ternate, Raja Gafi Bata menerima Islam dan namanya berganti menjadi Sultan Zaenal Abidin (1465-1486). Di Tidore datang seorang juru dakwah dari tanah Arab yang bernama Syekh Mansur dan atas ajakannya, Raja Tidore yang bernama Kolana masuk Islam dan berhanti nama menjadi Sultan Jamaluddin. Di Ambon, Islam datang dari Jawa Timur (Gresik) yang berpusat di kota pelabuhan Hitu pada tahun 1500 M. di saat Islamisasi berlangsung, Portugis melancarkan Kristenisasi di Ternate pada tahun 1522 M. Namun, usahanya tidak banyak berhasil. Pada masa Sultan Babullah (1570-1583), benteng pertahanan Portugis di Ambon ditaklukkan.

Di Sulawesi, Raja Gowa-Tallo, I Mangngerangi Daeng Manrabia, atas ajakan Datuk Rianang masuk Islam pada tahun 1605 dengan gelar Sultan Alauddin di Tallo Raja I Mallinggaang

²⁰¹*Ibid.*, h. 197.

Daeng Nyonri Karaeng Katangka pada tahun yang sama masuk Islam dengan gelar Sultan Abdullah Awal Islam. Setelah itu, Islam tersebar ke Luwu, Wajo, (1610); Soppeng dan Bone (1611).

BAB 9

ISLAM DI AMERIKA

Sejarah Masuknya Islam di Amerika -
Perkembangan Islam di Amerika Serikat -



BAB 9

ISLAM DI AMERIKA

Dalam bab ini dibahas tentang Islam di Amerika yang mencakup Islam di Amerika Serikat dan Amerika Utara, kemudian membahas tentang perkembangan Islam di Amerika Serikat dan Amerika Utara yang mencakup tentang populasi Muslim dan organisasi Islam, tantangan dan peluang masyarakat Islam. Pada bagian ini dibahas tentang pemahaman terhadap studi Islam di Amerika, yakni mencakup Islam di Amerika Serikat, Islam di Amerika Utara, selain itu memahami tentang perkembangan Islam di Amerika Serikat dan Amerika Utara.

Pada dasarnya masyarakat Amerika adalah masyarakat yang menganut agama, dan Islam menjadi salah satu agama yang paling berdampingan dengan Kristen dan Yahudi. Dalam beberapa tahun terakhir agama yang satu ini melaju ke permukaan dengan pesat dan menjadi fenomena paling menarik untuk dicermati, terutama banyak masyarakat yang terkejut dengan fakta-fakta yang menunjukkan bahwa Islam dapat berkembang dengan baik di Amerika.

Penduduk Muslim sendiri meningkat secara mengesankan. Namun, serangkaian peristiwa telah menciptakan atmosfer yang menyebabkan Islam menjadi sasaran kritik dan dimusuhi. Revolusi Iran 1979, serbuan Israel ke Lebanon, Pengeboman terhadap Libya, kontroversi di sekitar publikasi novel Salman Rusdie, *Ayat-ayat Setan*, dan yang paling akhir meletusnya bom di World Trade Center (WTC), mendorong munculnya kritik tajam, terhadap Islam di berbagai media maupun kehidupan publik AS.

A. Sejarah Masuknya Islam di Amerika Serikat

Para pengamat kemunculan Islam di Amerika Utara pada umumnya memandang bahwa kedatangan pertama yang sesungguhnya orang-orang muslim di Amerika Serikat terjadi pada pertengahan dan akhir abad ke-19, dan pada saat itulah para imigran muslim yang pertama terutama dari Timur Tengah mulai datang ke Amerika Utara dengan maksud memperoleh peruntungan besar

ataupun kecil kemudian kembali ke tanah airnya. Sebagian kini para akademisi berpendapat bahwa selama hampir dua abad sebelum perjalanan Christopher Columbus di tahun 1492 M, orang-orang muslim telah melakukan pelayaran dari Spanyol dan sebagian pesisir barat laut Afrika ke Amerika Utara dan Selatan dan sebagian bahkan ikut menjadi awak Columbus. Para penjelajah itu konon telah menembus sebagian besar wilayah Amerika Selatan dan Utara, bergaul dan sebagian menikah dengan orang asli Amerika.

Bukti-bukti yang mendukung pernyataan ini diantara benda-benda peninggalan sejarah (artefak), tulisan-tulisan dan laporan kisah-kisah para saksi mata. Namun, masih agak meragukan sehingga teori semacam ini masih berupa dugaan-dugaan belaka. Tahun 1492 memiliki arti bersejarah tak hanya karena perjalanan Columbus. Melainkan karena tahun tersebut menandakan berakhirnya secara resmi kehadiran Islam di semenanjung Iberia yang kini dikenal sebagai Spanyol dan Portugal. Setelah menikmati pemerintahan yang gemilang pada abad ke-9 dan ke-10 di Kordoba, dan menguasai kabilah-kabilah di Afrika Utara pada abad-abad berikutnya, kaum Muslim melihat kejayaan mereka semakin merosot. Pada tahun 1474 M pasangan suami istri Fernando dari Aragon dan Isabella dari Sevilla berhasil menyatukan dua kerajaan yang terpisah. Mereka dikenal sebagai raja dan ratu Katolik berkat jasa-jasa mereka menyatukan kembali seluruh Spanyol di bawah agama Kristen.

Mereka merampas wilayah kekuasaan terakhir kaum muslim di Granada pada tahun 1492. semenjak berakhirnya abad ke-15 orang-orang muslim (sering disebut orang *Moor*) di semenanjung Iberia dipaksa memilih satu diantara pilihan yang tak menguntungkan yakni berpindah ke agama Kristen, imigrasi atau hukuman mati. Orang yang memilih pilihan pertama tetap menjalankan agama mereka secara diam-diam dan tetap mengadakan pertemuan rahasia umat Islam selama berabad-abad. Sebagian lainnya mencoba memberontak secara terang-terangan dan akibatnya mereka diusir dari negerinya yang sebelumnya merupakan satu dari sedikit contoh keharmonisan budaya Islam dan Kristen.²⁰²

²⁰²Taufik Abdullah dalam *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam, Pemikiran dan Peradaban* (Jilid 6, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 202.

Semakin banyak bukti bermunculan yang menunjukkan bahwa sebagian orang-orang Moor yang dipaksa pergi tersebut berhasil menuju Kepulauan Karibia dan bahkan sebagian lainnya berhasil mencapai bagian selatan Negara Amerika Serikat masa kini. Para akademisi dari berbagai disiplin ilmu terus berupaya membuktikan teori-teori tersebut yang dipandang oleh muslim AS sebagai bukti bahwa Islam berperan dalam sejarah awal AS. Kemungkinan adanya hubungan dengan budaya Spanyol yang semacam itu terutama menarik hati AS keturunan Amerika Latin yang tertarik dengan ajaran Islam.

Hampir pasti bahwa muslim yang menyeberangi Atlantik dan juga Pasifik jauh sebelum Columbus mencapai dunia baru. Namun kunjungan ini sama sekali tidak meninggalkan bekas yang tidak hilang-hilang. Yang paling terkenal dari mereka ini adalah Jenderal Estevanio de Azemor yang nama muslimnya tidak diketahui. Dia dapat mencapai wilayah New Mexico dan Arizona. Namun muslim pertama ini tidak dapat memelihara Islam dalam kalangan keturunannya. Selama periode yang sama seorang pangeran Mesir dengan nama Nasir al-Din bergabung dengan Suku Mohawk di daerah yang membentuk negara bagian New York sekarang. Dia menduduki kedudukan yang sangat tinggi dalam suku ini.

Kaum muslim di Amerika Serikat terdiri dari para imigran dari keturunan Afrika (Afro-Amerika), penduduk Eropa yang masuk Islam, dan para pendatang sementara (mahasiswa, diplomat dan lainnya). Komposisi asal-usul mereka adalah: Afrika(42 %); Asia Selatan (India, Pakistan, Bangladesh (24,4 %)); Turki (2,4%); Asia Tenggara (2%); Kulit Putih Amerika (1,6 %); dan lain-lain (6,4 %) termasuk sekitar 5.000 muslim keturunan Spanyol (Hispanik). Sebagian besar mereka, sekitar 70 %, tinggal di sepuluh Negara bagian: California, New York, Illinois, New Jersey, Indiana, Michigan, Virginia, Texas, Ohio, dan Maryland.

Para imigran muslim datang ke Amerika Serikat dengan alasan-alasan yang beragam. Gelombang *Pertama*, imigrasi kaum muslim ke negara ini berlangsung pada sekitar tahun 1875, dari wilayah yang saat itu dikenal sebagai Greater Syria (Suriah Besar kini mencakup Suriah sendiri, Libanon, Yordania dan palestina). Mereka pada umumnya miskin keterampilan dan tidak cukup terdidik, serta

sebagian besar petani yang berharap akan dapat sukses secara finansial di Amerika Serikat untuk pada suatu saat kembali ke tanah air. Tetapi, karena kesempatan kerja terbatas, mereka terpaksa bekerja sebagai buruh di pabrik, pelabuhan, dan lainnya, sebagian menetap di wilayah Midwest. Pengelaan mereka menarik minat rekan-rekan mereka yang lain. Arus migrasi ini terus berlangsung sampai pada akhir Perang Dunia I.

Gelombang *Kedua*, menyusul pada tahun 1920-an untuk kemudian terhenti karena Perang Dunia II. Hukum-hukum imigrasi pada periode ini agak membatasi. Hanya orang yang berkulit hitam atau Kaukasia saja yang boleh masuk ke Amerika Serikat. Orang Arab dianggap tidak termasuk ke dalam dua kategori itu

Gelombang *Ketiga*, antara pertengahan tahun 1940-an dan pertengahan 1960-an berlangsung bersamaan dengan terjadinya berbagai perubahan penting di luar Amerika Serikat. Kaum muslim yang masuk AS dalam kategori ini lebih terdidik. Sebagian besar mereka hijrah karena penindasan politik. Kontingen terbesarnya adalah orang Palestina yang terusir dengan didirikannya Israel (1948), orang Mesir yang merasa dirugikan oleh kebijakan nasionalisasi Presiden Gamal Abdul Nasser dan orang Islam Eropa Timur yang mencoba melarikan diri dari akibat perang Dunia II dan pemerintahan Komunis. Pada saat yang sama, terutama pada tahun 1960-an berbagai perubahan berlangsung dalam kebijakan keimigrasian AS. Pasar kerja makin meluas dan Negara ini membutuhkan kaum imigran yang potensial untuk mengisi pos-pos itu. Di sini batasan-batasan etnis atau ras diperlonggar.

Gelombang *Keempat*, berlangsung sekitar tahun 1967 dan masih berlangsung sampai sekarang. Mereka umumnya sangat terdidik dan fasih berbahasa Inggris. Imigrasi mereka terjasdi dengan berbagai alasan seperti untuk peningkatan kemampuan profesional dan menghindari penindasan Pemerintah. Mereka juga ada yang berniat untuk menetap atau mendakwahkan Islam di Negara ini.

B. Perkembangan Islam di Amerika Serikat

Perkembangan Islam di AS mulai menampakkan peningkatan kesadaran keislaman untuk memantapkan landasan sosial serta menyediakan pengajaran bagi anak-anak mereka. Sejumlah komunitas

mulai memandang penting untuk membangun masjid dan pusat Islam sebagai pengembangan organisasi dan institusi Islam.²⁰³

Organisasi Islam itu diantaranya:

1. Pada tahun 1952 lebih dari dua puluh Masjid membentuk Federasi Perhimpunan Islam (*Federation of Islamic Association*, FIA) di AS dan Kanada. Pada puncaknya lima puluh masjid menjadi bagian dari FIA.
2. Perhimpunan Mahasiswa Muslim di AS dan Kanada (MSA) didirikan pada tahun 1963. Organisasi ini didirikan untuk memberikan pelayanan kepada ratusan ribu mahasiswa muslim yang datang dari berbagai Negara dan belajar di kampus-kampus di AS.
3. Perhimpunan Dokter Muslim (*The Islamic Medical Association*) dibentuk oleh alumni MSA pada tahun 1967 sebagai wahana bagi profesional muslim di bidang kesehatan untuk saling bertemu dan saling tukar pikiran. Organisasi serupa, Perhimpunan Ilmuwan dan Insinyur Muslim (*The Association of Muslim Scientist and Engineers*), didirikan pada tahun 1969 dengan tujuan untuk mempromosikan penelitian ilmiah yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Terdapat pula Perhimpunan Ilmuwan Sosial Muslim (*The Association of Muslim Social Scientist*) yang dibentuk pada tahun 1972 sebagai organisasi yang bersifat profesional, akademik kependidikan dan kebudayaan untuk mempromosikan pemikiran Islam. Perhimpunan-perhimpunan ini mensponsori jurnal-jurnal tahunan dan konferensi-konferensi.
4. Pada tahun 1978, Dewan masjid AS didirikan oleh wakil-wakil liga dunia Muslim dengan keanggotaan 20 masjid.
5. Masyarakat Muslim Amerika Utara (*The Islamic Society of North America*, ISNA) merupakan organisasi induk yang didirikan pada tahun 1982 oleh dewan alumni MSA yang menetap di Amerika Utara.

²⁰³Alwi Shihab dalam Kata Pengantar Buku Jane I. Smith, *Islam di Amerika* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesai, 2005), t.h.

Kelompok-kelompok keagamaan yang berkembang di AS diantara:

1. *Muslim Syiah*

Meskipun mayoritas Muslim yang datang ke AS adalah penganut sunni, terdapat pula komunitas syiah yang cukup besar. Komunitas ini mulai memperoleh pengakuan sebagai bagian tersendiri dari muslim dan dapat teridentifikasi dari masjid-masjidnya besarnya yang terletak di New York, Detroit, Washington, Los Angeles, dan Chicago. Mayoritas pendatang Syiah adalah berasal dari kelompok *Itsna 'Asyariyah* dan *Isma'iliyyah*.

2. *Muslim Amerika Keturunan Afrika*

Dengan dihitung secara kasar, sepertiga Muslim yang ada di Benua Amerika adalah orang-orang Amerika keturunan Afrika yang sudah bergabung dengan arus utama Islam atau salah satu gerakan sektarian yang secara langsung teridentifikasi secara longgar.

Islam sebagai fenomena yang khas Amerika pertama kali menarik perhatian publik AS dengan munculnya *Nation of Islam*. Kaum muslim AS keturunan Afrika maupun kaum imigran untuk masa yang lama tetap merupakan komunitas terpisah di AS walaupun terdapat upaya yang kian meningkat untuk menjalin kerjasama, dialog dan melakukan beberapa peribadatan serta kegiatan sosial bersama.

3. *Muslim Kulit Putih*

Diantara orang kulit putih pertama yang masuk Islam adalah Alexander Russel (w. 1916), konsul AS di Filipina. Mayoritas kulit putih yang masuk Islam adalah perempuan yang mempunyai suami muslim dan memutuskan untuk menjadikan Islam sebagai keyakinan mereka. Dalam beberapa kasus, perempuan masuk Islam sebelum menemukan pasangan nikah atas dasar keyakinannya bahwa perempuan memperoleh penghargaan yang lebih tinggi dibandingkan di masyarakat Amerika pada umumnya.

Sejumlah orang AS, yang merasa asing dengan tradisi agama mereka sendiri atau dalam lingkungan lembaga keagamaan mereka atau dengan norma-norma yang berkembang dalam kebudayaan AS, memandang Islam sebagai alternatif.

4. *Gerakan Sektarian*

Gerakan *Ahmadiyah*, sebuah kelompok dakwah Indo-Pakistan yang untuk beberapa tahun telah aktif menerjemahkan Al-Qur'an dalam beberapa bahasa-bahasa utama dunia, mulai mengirimkan para dainya ke AS dengan maksud mengajak Barat agar memeluk Islam menurut versi mereka.

Pusat kegiatan mereka baik Qadiyan (bermarkas di Washington DC) maupun Lahore (bermarkas di California) telah mendirikan sejumlah Masjid di AS.

Terdapat pula komunitas kecil Druze di AS, yang mayoritas anggotanya adalah orang-orang asli Libanon dan beberapa individu dari Suriah, Palestina dan Yordania. Kelompok Islam lain yang ditemukan di AS adalah agama Baha'i, kelompok *Five Percenter*, Jama'ah Ansaru Allah, Robbani Yashu'a dan masih terdapat yang lainnya.

5. *Gerakan Sufi*

Di antara aliran sufi yang paling berpengaruh ialah Qadiriyyah yang menyatu dalam tarikat bawa Muhaiyaddeen, bertempat di Philadelpia. Tarikat ini mempunyai lebih dari 2000 muallaf, terutama berasal dari kelas menengah dan menengah atas. Kelompok muallaf Sufi terdapat pula di wilayah Negara bagian New York, California, Texas, Michigan, dan New Mexico. Beberapa imigran banyak yang melestarikan tarikat-tarikat sufi yang berasal dari negeri asal mereka seperti kaum Bektasiyyah, Syadziliyyah, Isyraqiyyah, dan Naqsabandiyyah.

Masalah-masalah keislaman yang dihadapi oleh Muslim AS dewasa ini di antaranya:

1. Berlanjut dan meningkatnya prasangka di Amerika Utara terhadap Islam, Muslim dan orang Arab.
2. Masalah Asimilasi dengan masyarakat AS, terus menjadi tema abadi bagi setiap gelombang imigran maupun bagi setiap generasi Muslim di AS.

3. Sistem jaminan sosial di AS. Misalnya pertanyaan berkaitan dengan kewajiban membayar zakat. Fakta bahwa Islam tidak mengizinkan pengenaan bunga atas pinjaman menimbulkan persoalan tersendiri bagi muslim dalam menggunakan perbankan AS.
4. Sejumlah masalah khusus dihadapi muslim AS, di antaranya kebutuhan akan kepemimpinan agama yang terlatih, kesempatan melaksanakan kewajiban agama seperti shalat, puasa, dan masalah yang terkait dengan interaksi sosial.

Islam di Amerika terus berkembang melalui tiga faktor. *Pertama*, datangnya kaum imigran dan bertambahnya keturunan mereka. *Kedua*, konversi agama di kalangan penduduk Amerika berkulit hitam. *Ketiga*, konversi agama di antara kulit putih.

Ada beberapa faktor yang menyebabkan mengapa orang Amerika tertarik terhadap agama Islam. Pertama, kehampaan hidup di antara warga Amerika.

Muslim di AS mengalami dinamika yang signifikan mulai awal masuk sampai sekarang. Di Amerika setidaknya terdapat tiga kelompok penganut Islam yaitu; pertama, Muslim keturunan Afrika, Muslim Kulit Putih warga Amerika Asli) dan kaum Imigran dari berbagai bangsa. Meskipun banyak kritik tajam terhadap Islam dalam kehidupan publik AS terutama paska ledakan bom *World Trade Center* (WTC), tetapi jumlah institusi Islam di Amerika meningkat menjadi lebih dari 2.300 buah, dan 1.300 di antaranya berupa masjid dan pusat Islam.



BAB 10

ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN

Islam dan Ilmu Pengetahuan -
Wacana Baru: Islamisasi Ilmu Pengetahuan -



BAB 10

ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN

Sejak akhir abad ke-19 hingga kini, salah satu persoalan besar yang diangkat para pemikir Muslim adalah sikap yang mesti diambil terhadap ilmu pengetahuan modern di dunia Barat. Perdebatan mereka dilatarbelakangi kesadaran bahwa dunia Islam pernah menjadi pusat ilmu pengetahuan, tetapi pada zaman baru telah jauh tertinggal oleh dunia Barat. Perbincangan tentang Islam dan ilmu pengetahuan sejak akhir abad ke-19 itu memiliki dua aspek penting.

Pertama, periode tersebut ditandai banyak perkembangan baru dalam pemikiran Islam. Penyebab utamanya adalah kontak yang semakin intensif pada beberapa kasus bahkan berupa benturan fisik antara dunia Islam dan peradaban Barat. Gagasan seperti “kemodernan” serta “modernisme”, “westernisasi” atau pembaratan, dan “sekularisme” menjadi objek utama para pemikir Muslim. Demikian luasnya penyebaran gagasan baru itu sehingga tak berlebihan jika dikatakan bahwa pemikiran baru Islam lahir dari keinginan menanggapi.

Kedua, sejak awal perkembangan Islam, ilmu berdasarkan pengamatan, wahyu, atau renungan para sufi sebagai induk ilmu pengetahuan selalu mendapatkan perhatian para pemikir Muslim. Bertemu dengan kecenderungan di atas, perhatian tersebut mengambil bentuk tanggapan terhadap perkembangan pesat ilmu pengetahuan modern di dunia Barat, yang dianggap tidak berinduk pada suatu ilmu yang benar. Tanggapan itu, karena lebih merupakan reaksi daripada usaha atas prakarsa sendiri, pada diri beberapa pemikir dan aliran pemikiran merupakan penyempitan wilayah wacana tentang ilmu dan ilmu pengetahuan dibandingkan dengan periode sebelumnya, khususnya masa awal perkembangan intelektual Islam.

Sejak abad ke-19, usaha untuk memberi tanggapan itu melahirkan pemikiran tentang antara Islam dan ilmu pengetahuan yang amat beragam. Tanggapan tersebut dapat berarti usaha apologetis untuk menegaskan bahwa ilmu pengetahuan yang dikembangkan di Barat sebenarnya bersifat “islami”. Dapat pula

merupakan usaha mengakomodasi sebagian nilai dan gagasan ilmu pengetahuan modern karena dianggap islami, sambil menolak sebagian lain. Tidak pula dapat dilupakan usaha “islamisasi” berbagai cabang ilmu pengetahuan dan penciptaan suatu “filsafat ilmu pengetahuan Islam”. Akhirnya ada upaya rekonstruksi pandangan dunia serta epistemologi Islam.

Kesemua tanggapan itu dapat dikelompokkan ke dalam dua wacana besar. Pembagian atas dua wacana ini sebagian bersifat kronologis dan sebagian lagi tematis. Wacana pertama, yang berkembang sejak abad ke-19, terfokus pada penegasan bahwa tidak terdapat pertentangan antara ilmu pengetahuan dan Islam. Penegasan tersebut didasarkan pada pandangan instrumentalis tentang ilmu pengetahuan, artinya pandangan bahwa ilmu pengetahuan sekedar alat dan tidak terikat pada nilai atau agama tertentu. Sementara hingga kini wacana tersebut masih kerap muncul, ada pula wacana baru yang mendominasi perbincangan tentang ilmu pengetahuan dan Islam sejak akhir tahun 1960-an, yaitu tentang “islamisasi” ilmu pengetahuan.

Sebelum menguraikan lebih jauh istilah “Islamisasi Ilmu Pengetahuan” perlu dipertegas terlebih dahulu dan dilihat secara kritis *Webster’s New World College Dictionary* mendefinisikan Islamisasi sebagai *to bring withing Islam*. Makna yang lebih luas adalah menunjuk pada proses meng-Islam-kan. Hal yang harus di Islam-kan adalah orang atau manusia bukan ilmu pengetahuan itu sendiri atau apapun objek lainnya termasuk negara.²⁰⁴

A. Islam dan Ilmu Pengetahuan

Sejak kehadiran Islam di muka bumi ini, Islam telah tampil sebagai agama yang memberi perhatian pada keseimbangan hidup antara dunia dan akhirat, antara hubungan manusia dengan Tuhan, antara hubungan dunia dengan akhirat, antara hubungan manusia dengan manusia, antara urusan ibadah dengan muamalah dalam arti yang luas. Muamalah jauh lebih luas dari pada ibadah dalam arti yang luas dan keterkaitan ibadah dalam arti yang khusus. Keterkaitan

²⁰⁴Mudjia Rahardjo, *Quo Vadis Pendidikan Islam Pembacaan Realitas Pendidikan Islam, Sosial dan Keagamaan*, (Cet. 2; Malang: UIN Malang Press, 2006), h.238.

agama dengan masalah kemanusiaan menjadi penting, jika dikaitkan dengan situasi kemanusiaan di zaman modern ini.²⁰⁵

Dewasa ini manusia menghadapi berbagai macam persoalan yang benar-benar membutuhkan pemecahan segera. Situasi yang penuh dengan problematika di dunia modern justru disebabkan oleh perkembangan pemikiran manusia sendiri. Di balik kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dunia modern sesungguhnya menyimpan sesuatu yang dapat menghancurkan martabat manusia. Umat manusia telah berhasil mengorganisasikan ekonomi dan menata struktur politik. Membangun peradaban yang maju untuk dirinya sendiri tetapi pada saat yang sama manusia telah menjadi tawanan dari hasil ciptaannya sendiri. Sejak manusia memasuki zaman modern, manusia mengembangkan potensi rasional, irrasional, dan belenggu pemikiran hukum alam yang sangat mengikat kebebasan manusia. Tetapi ternyata di dunia modern ini manusia tidak dapat melepaskan diri dari belenggu lain, yaitu penyembahan kepada hasil ciptaannya sendiri.²⁰⁶

Dalam keadaan demikian, sudah mendesak untuk memiliki ilmu pengetahuan yang mampu membebaskan manusia dari berbagai problema tersebut di atas. Ilmu pengetahuan yang dimaksudkan adalah ilmu pengetahuan yang dikaji dari nilai-nilai agama. Hubungan Islam dengan ilmu pengetahuan sangat erat kaitannya karena Islam tanpa ilmu pengetahuan berarti buta. Iman tanpa ilmu dapat menyebabkan musyrik. Adapun hubungan Islam dengan ilmu pengetahuan adalah sebagai berikut:

1. Ilmu Sosial

Ilmu sosial adalah ilmu yang berhubungan dengan kegiatan sosial kemasyarakatan. Termasuk ilmu sosial adalah seluruh kegiatan keperluan sesama manusia. Karakteristik ajaran Islam dapat dilihat dari ajarannya di bidang ilmu sosial. Ajaran Islam di bidang ilmu sosial ini termasuk yang paling menonjol, karena seluruh bidang ajaran Islam pada akhirnya diajukan untuk kesejahteraan manusia. Namun khusus dalam bidang ini Islam

²⁰⁵M.Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer*, (Cet. 1; Jakrta: Amzah, 2005), h. 156.

²⁰⁶*Ibid.*

sangat konsisten. Dalam ilmu sosial ini, Islam dituntut untuk menjunjung tinggi sifat tolong menolong, saling menasihati tentang hak dan kesabaran, kesetiakawanan, egaliter (kesamaan derajat), tenggang rasa, dan kebersamaan. Ukuran ketinggian derajat manusia dalam pandangan Islam bukan ditentukan oleh nenek moyangnya, kebangsaannya, warna kulit, bahasa, dan jenis kelamin yang berbau rasialis. Kualitas dan ketinggian derajat seseorang ditentukan oleh ketakwaannya yang ditunjukkan oleh prestasi kerjanya yang bermanfaat bagi manusia. Hal ini didasarkan firman Allah SWT.:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Terjemahnya:

*“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”.*²⁰⁷

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُوفُ

Terjemahnya:

*“(Dialah Allah) yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa diantara kamu yang lebih baik pekerjaannya. Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun”.*²⁰⁸

Atas dasar ukuran ini, maka dalam Islam semua orang memiliki kesempatan yang sama. Mobilitas vertikal dalam arti yang sesungguhnya ada dalam Islam, sementara kelas mobilitas sosial tersebut tidak diakui keberadaannya. Seseorang yang

²⁰⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 2006), h. 1074.

²⁰⁸*Ibid.*, h. 1186.

berprestasi sungguhpun berasal dari kalangan bawah, tetap dihargai dan dapat meningkat kedudukannya serta mendapat hak-hak sesuai dengan prestasi yang dicapainya.

Dalam penelitian yang dilakukan Jalaluddin Rakhmat, Islam ternyata agama yang menekankan urusan muamalah lebih besar dari pada urusan ibadah. Islam ternyata banyak memperhatikan aspek kehidupan sosial dari pada aspek kehidupan ritual. Islam adalah agama yang menjadikan seluruh bumi ini masjid, tempat mengabdikan kepada Allah. Muamalah jauh lebih luas dari pada ibadah (dalam arti khusus). Hal demikian dapat dilihat bila urusan ibadah bersamaan waktunya dengan urusan sosial yang penting, maka ibadah boleh diperpendek atau ditangguhkan (diqashar atau dijamak dan bukan ditinggalkan). Sebagaimana Rasulullah SAW. mengingatkan imam supaya memperpendek shalatnya, bila di tengah jamaah ada yang sakit, orang lemah, orang tua, atau orang yang mempunyai keperluan. Siti Aisyah mengisahkan bahwa Rasulullah SAW., shalat di rumah dan pintu terkunci. Lalu aku datang, maka Rasulullah SAW., berjalan membuka pintu, kemudian kembali ke tempat shalatnya.

Selanjutnya Islam menilai bahwa ibadah yang dilakukan secara berjamaah atau bersama-sama dengan orang lain, nilainya lebih tinggi dari pada shalat yang dilakukan secara perorangan, dengan perbandingan 27 derajat.

Islam menilai bila urusan ibadah dilakukan tidak sempurna atau batal karena melanggar pantangan tertentu, maka *kifarat* (tebusnya) adalah dengan melakukan sesuatu yang berhubungan dengan urusan sosial. Apabila puasa tidak mampu dilakukan karena sakit yang menahun atau sulit diharapkan kesembuhannya, maka boleh diganti dengan *fidyah* (tebusan) dalam bentuk memberi makan bagi orang miskin. Sebaliknya bila orang tidak baik dalam urusan muamalah, urusan ibadahnya tidak dapat menutupnya. Merampas hak orang lain tidak dapat menghapus dosanya dengan shalat tahajjud. Orang yang berbuat zalim tidak hilang dosanya dengan membaca zikir seribu kali. Bahkan dari beberapa keterangan, bahwa ibadah ritual tidak diterima Allah, bila pelakunya melanggar norma-norma muamalah. Itulah pentingnya

ilmu sosial dalam Islam. Ilmu ini sangat erat hubungannya dengan ibadah sosial dan kemasyarakatan.

2. Ilmu Agama

Ilmu agama adalah ilmu yang bersangkutan paut dengan pengetahuan agama. Dalam pembahasan ini yang dimaksud dengan ilmu agama adalah ilmu yang membahas tentang hal ihwal agama Islam secara utuh. Nurcholis Madjid melalui karyanya berjudul *Islam Doktrin dan Peradaban*, banyak berbicara tentang hubungan agama Islam dengan ilmu pengetahuan agama. Menurutnya bahwa dalam bidang agama, Islam mengakui adanya pluralisme. Pluralisme menurut Nurcholis adalah sebuah aturan Tuhan (sunnah Allah) yang tidak berubah, sehingga tidak mungkin dilawan atau diingkari. Islam adalah agama yang kitab sucinya dengan tegas mengakui hak agama lain kecuali yang berdasarkan *paganism* dan syirik untuk menjalankan ajaran masing-masing dengan penuh kesungguhan. Kemudian pengakuan hak agama-agama lain, dengan sendirinya merupakan dasar paham kemajemukan sosial budaya dan agama sebagai ketetapan Tuhan yang tidak berubah-ubah.

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّهَابِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Terjemahnya:

“Sungguh Kami yang menurunkan kitab Taurat; di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya. Yang dengan Kitab itu para nabi yang berserah diri kepada Allah memberi putusan atas perkara orang Yahudi, demikian juga ulama dan pendeta-pendeta mereka, sebab mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu jual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barang siapa tidak memutuskan dengan apa yang

*diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir”.*²⁰⁹

Hubungan agama Islam dengan ilmu pengetahuan dalam bidang agama, dalam visi keagamaanya bersifat toleran, pemaaf, dan tidak memaksakan, dan saling menghargai. Karena dalam pluralitas agama tersebut terdapat unsur kesamaan, yaitu pengabdian pada Tuhan Yang Maha Esa.

3. Ilmu Alam

Ilmu alam adalah ilmu yang mempelajari tentang fenomena alam, hubungan agama Islam dengan ilmu pengetahuan dalam bidang ilmu alam, Islam bersikap terbuka, akomodatif, tetapi juga selektif. Dari satu segi Islam terbuka dan akomodatif untuk menerima berbagai masukan dari luar, tetapi bersamaan dengan itu Islam juga selektif, yakni tidak begitu saja menerima seluruh jenis ilmu alam yang tidak sejalan dengan Islam. Dalam bidang ilmu dan teknologi, Islam mengajarkan kepada pemeluknya untuk bersikap terbuka. Sekalipun Islam bukan Timur dan bukan Barat, ini tidak berarti Islam harus menutup diri dari keduanya. Bagaimanapun, Islam adalah sebuah paradigma terbuka.²¹⁰ Ia merupakan mata rantai peradaban dunia ilmu dan teknologi. Dalam sejarah, Islam mewarisi peradaban Yunani-Romawi di Barat, dan peradaban Persia, India, dan Cina di Timur. Selama abad ke-7 sampai abad ke-15, ketika peradaban besar di Barat dan di Timur itu tenggelam dan mengalami kemerosotan, Islam bertindak sebagai pewaris utamanya untuk kemudian diambil alih oleh peradaban Barat sekarang melalui renaissans. Jadi dalam bidang ilmu alam, Islam menjadi mata rantai yang penting dalam sejarah peradaban dunia.

B. Wacana Baru: Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Setidaknya sejak dasawarsa 1970-an hingga sekitar awal 1990-an, berkembang sebuah wacana baru tentang Islam dan ilmu pengetahuan, dengan munculnya gagasan *Islamic science* (ilmu

²⁰⁹Departemen Agama RI, *op. cit.*, h.216.

²¹⁰M. Yatimin Abdullah, *op. cit.*, h.159-160.

pengetahuan Islam) atau *Islamization of knowledge* (islamisasi ilmu). Terlepas dari siapa yang pertama menggunakan istilah ini, dalam kenyataannya ada cukup beragam (kelompok) pemikir Muslim yang memaknai istilah ini dengan berbeda-beda dan tak jarang terdapat pertentangan di antara ragam pendapat itu.

Karena yang lebih populer adalah istilah dalam bahasa Inggris itu, ada beberapa hal penting dan menarik untuk dicatat sehubungan dengan penggunaan kata “ilmu pengetahuan” atau “sains”, “Islamisasi”, dan kata *Islamic* dalam *Islamic science*.

Pertama, perkembangan berbagai istilah ini menunjukkan betapa seriusnya tantangan yang dihadapkan ilmu pengetahuan modern kepada perkembangan intelektual Islam. Seperti telah dipaparkan di atas, sebetulnya ini telah mulai sejak akhir abad ke-19. Namun, tak efektifnya usaha mengejar ketertinggalan Muslim dari Barat di masa-masa sebelumnya telah mengkristal menjadi “gerakan” dengan orientasi baru ini. Pada beberapa kelompok, kedua istilah baru ini, *Islamic science* dan *Islamization of knowledge* nyatanya tampak hanya sekadar menjadi baju baru dari usaha yang telah dilakukan beberapa pemikir di masa-masa sebelumnya terkadang dengan lebih efektif.

Istilah “sains” (*science*) sendiri baru mendapatkan maknanya yang khas dalam perkembangan kegiatan ilmiah di dunia Barat sejak beberapa abad. Di sana “sains” dianggap sebagai model cabang ilmu yang paling unggul, karena perkembangannya yang paling pesat dibandingkan cabang-cabang ilmu lain. Adalah anggapan tersebut yang melatarbelakangi kebiasaan bahasa Inggris modern berbeda dengan kebanyakan bahasa lain. Untuk membedakan *science*, sebagai istilah yang dipakai untuk ilmu pengetahuan alam atau “eksakta” (“pasti”), dari berbagai cabang ilmu pengetahuan lain, terutama ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Itulah sebabnya berkembang istilah seperti *Islamic science* dan terjemahan *science* dan *Islamic science* oleh sejumlah orang Indonesia dan Malaysia dengan “sains” dan “sains Islam”. Namun, karena istilah “sains” merupakan alih istilah dari bahasa Inggris, dan alih peristilahan yang berdasarkan suatu pembedaan antara cabang ilmu pengetahuan yang “eksakta” dan yang “kurang eksakta”, yang telah sering dipermasalahkan, hal ini lebih menggunakan istilah “ilmu pengetahuan” daripada “sains”. Perlu

ditambahkan bahwa wacana “Islamisasi ilmu” dan “ilmu pengetahuan Islam” terpusat pada ilmu pengetahuan alam, walaupun tidak terbatas padanya.

Perkembangan teknologi sebagai buah dari perkembangan ilmu pengetahuan ini juga amat memukau banyak orang, tak terkecuali Muslim. Sebagai akibat, sebagian ilmuwan Muslim hanya berusaha mengejar ketertinggalan umat Islam dengan mengambil alih secara menyeluruh teknologi dan ilmu pengetahuan Barat modern. Namun, sebagian lain tidak puas dengan sikap itu dan menuntut “islamisasi” ilmu pengetahuan atau pengembangan “ilmu pengetahuan Islam”. Para penggagas ilmu pengetahuan Islam atau islamisasi memulai argumennya dari premis bahwa ilmu pengetahuan tak bebas nilai. Karena itulah nilai-nilai sebuah agama dapat masuk dalam pembicaraan tentang ilmu pengetahuan. Maka wajar pula jika serangan terhadap gagasan ini biasanya berupa upaya mempertahankan premis penting itu. Hal ini biasanya datang dari Muslim praktisi ilmu pengetahuan seperti Abdus Salam.

Jelas bahwa “ilmu pengetahuan Islam” adalah sebuah istilah modern. Tidak dapat menemukan padanan istilah ini dalam literatur Islam klasik, termasuk dalam masa yang disebut “Zaman Keemasan” Islam. Bahkan, boleh jadi istilah ini digunakan pertama kali oleh kaum orientalis ketika kajian-kajian orientalisme modern dimulai akhir abad yang lalu. Pada tahun 1920-an, misalnya, sejarawan ilmu pengetahuan George Sarton, dalam karya monumentalnya menggunakan istilah ini untuk menyebut sebuah periode dalam sejarah perkembangan ilmu pengetahuan ketika dengan dukungan penguasa, para ilmuwan Muslim (dan, sebagian kecilnya, non-muslim) menghasilkan karya-karya besar dalam bidang ilmu pengetahuan. Orientalis George Anawati bahkan menyebutkan adanya upaya-upaya “islamisasi” cabang-cabang ilmu yang diperoleh terutama dari tradisi Yunani itu. Ia juga menyebutkan bahwa ilmu pengetahuan alam adalah bidang yang paling sedikit terkena islamisasi dibandingkan dengan, misalnya, metafisika.

Berkaitan dengan hal ini, istilah “Islam(i)” digunakan untuk menyebut dua hal sekaligus: yang pertama adalah suatu periode sejarah, sebagaimana istilah “modern”, “abad pertengahan”, “klasik” atau “Yunani” digunakan; yang kedua, suatu aktivitas yang disusupi

nilai-nilai Islam. Kedua makna ini kerap muncul dalam perbincangan kontemporer tentang ilmu pengetahuan modern dan Islam.

Empat pemikir muslim kontemporer yang dapat mewakili wacana baru ini adalah Syed Hossein Nasr, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi, dan Ziauddin Sardar. Bukanlah suatu kebetulan jika keempatnya terdidik di universitas-universitas Amerika dan Eropa dan terutama menulis dalam bahasa Inggris. Wacana baru ini memang berkembang terutama di kalangan komunitas intelektual Islam berbahasa Inggris, yang baru muncul secara jelas setelah paruh pertama abad ke-20 ini.

1. Syed Hossein Nasr

Tokoh pertama yang mesti disebut dalam membicarakan wacana baru tentang ilmu pengetahuan dan Islam itu adalah Syed Hossein Nasr (l. 1933). Lahir di Iran, ia melanjutkan pendidikan tingginya di *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) di bidang Fisika, dan kemudian di *Harvard University*, di bidang sejarah ilmu pengetahuan. Dialah salah seorang yang pertama kali menulis buku sejarah ilmu pengetahuan di zaman Islam (*Science and Civilization in Islam*) Ilmu Pengetahuan dan Peradaban dalam Islam, 1968) secara cukup komprehensif, meskipun mengundang banyak kritik, terutama dari kalangan orientalis pengkaji sejarah ilmu pengetahuan.

Nasr menggunakan istilah “ilmu pengetahuan Islam” sebagai sistem ilmu pengetahuan yang secara amat kental disusupi oleh metafisika Islam. Namun semangat tingginya sebagai seorang tradisionalis menjadikan apa yang ada dalam sejarah sebagai model ideal bagi “ilmu pengetahuan Islam”, yang baginya masih hidup hingga kini dan mesti dilestarikan. Secara eksplisit ia menyatakan bahwa jika ia menyebut “ilmu pengetahuan Islam” dan menyatakan bahwa ilmu pengetahuan Islam masih hidup hingga kini, maka yang dimaksudkannya adalah suatu sistem ilmu pengetahuan yang berkembang di zaman jaya peradaban Islam, dengan tokoh-tokohnya seperti Ibn Sina, al-Biruni, Nasiruddin al-Thusi, dan sebagainya.

Pengertian ilmu pengetahuan pada Nasr berbeda amat jauh dengan ilmu pengetahuan sebagaimana yang lazim dipahami kini.

Sebagai contoh, ia biasa menggunakan istilah *scientia sacra* (*sacred science*, ilmu sakral) untuk menunjukkan bahwa seharusnya aspek kearifan jauh lebih penting dalam ilmu pengetahuan dari pada aspek teknologinya, yang menjadi ciri utama ilmu pengetahuan modern. Ia tampaknya secara sengaja bertahan menggunakan kata “ilmu pengetahuan” justru untuk menunjukkan betapa jauhnya ilmu pengetahuan modern kini telah menyimpang dari apa yang sesungguhnya disebut ilmu pengetahuan pada mulanya.

Lebih jauh, ia kerap mengkritik keras kaum modernis, yang muncul sejak akhir abad ke-19, yang berusaha merekonstruksi pemikiran Islam agar sesuai dengan zaman modern. Menurutny, kaum modernis itu justru telah mendistorsi tradisi intelektual Islam, semata-mata agar tampak tak “tertinggal” dibanding negara-negara Barat, padahal, di balik “kemajuan” dunia modern itu, ada kemunduran yang amat nyata, terutama dalam bidang spiritual. Distorsi besar lain adalah penerjemahan kata ‘ilm yang khas Islam menjadi *science* dalam makna modernnya. Istilah *science* untuk menyebut ilmu-ilmu eksperimental, dan sebagai pembeda dari filsafat yang dianggap terlalu spekulatif, baru muncul pada abad ke-19. Sementara ‘ilm, yang mensyaratkan kepastian (*certainty*), mencakup beragam jenis ilmu dan beragam metode pencapaiannya.

Sebagai seorang tradisionalis Nasr memandang perkembangan teknologi modern yang pesat dengan pesimis. Ia terutama menyoroti kerusakan lingkungan, yang terjadi mengerikan dalam beberapa dasawarsa terakhir ini. Sumber ini semua adalah teknologi yang dirancang semata-mata dengan memperhatikan nilai-nilai dunia modern seperti efisiensi, efektivitas, nilai ekonomis tanpa memperhatikan kebutuhan manusia, jasmaniah maupun ruhaniah, dan tanpa memperhatikan hubungan ruhaniah antara manusia dengan bumi dan makhluk-makhluk lainnya.

Dalam karyanya yang lebih belakangan, seperti *Knowledge and The Sacred* (Pengetahuan dan yang Sakral) terbit tahun 1989 dan *The Need for Sacred Science* (Kebutuhan akan Ilmu Pengetahuan Sakral) terbit tahun 1993, selalu muncul

kembali tema keprihatinannya terhadap kenyataan betapa sulitnya manusia modern mengapresiasi hal-hal yang sakral (*the sacred*). Dalam karya itu terungkap pula harapannya untuk membangkitkan kembali *scientia sacra*. Dalam hal ini ia bergerak cukup jauh hingga, mempertimbangkan kembali alkemi, yang dimaknainya bukan sebagai pendahulu ilmu kimia dalam tahapnya yang masih amat tradisional (bersifat mistis), namun sebagai jalan ruhaniah yang dipilih para ilmuwan itu. Sementara cabang ilmu pengetahuan seperti botani, dimaknai sebagai “kajian atas sifat-sifat batin tanaman, termasuk makna spiritual dan simbolisnya dalam kosmos.” Dalam semua hal di atas baik kritiknya terhadap kemodernan maupun mistisisme sebagai jalan keluarnya, Nasr amat dipengaruhi dua tokoh terbesar filsafat perenial pada zaman ini, yaitu Rene Guenon dan Frithjof Schuon.

Dalam membicarakan sejarah ilmu pengetahuan Islam, kecenderungan mistis ini juga tampak amat kuat. Nasr memandang bahwa ada satu semangat yang selalu hadir dalam perkembangan beragam cabang ilmu pengetahuan dalam Islam, yaitu keyakinan pada tauhid (khususnya dalam penafsiran mistisnya). Karyanya yang terutama ditujukan untuk menunjukkan hal ini adalah *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods Used for its study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*. (Pengantar Doktrin-doktrin Kosmologis Islam. Pandangan alam dan metode yang digunakan untuk Mengkajinya Ikhwan al-Safa, al-Biruni, dan Ibn Sina, 1964) dan *Science and Civilization in Islam* (Ilmu Pengetahuan dan Peradaban dalam Islam, 1968), yang berasal dari disertasi doktornya di Harvard. Karya tersebut sebenarnya termasuk dalam disiplin sejarah ilmu pengetahuan, namun amat kental diwarnai (atau ditafsirkan dengan menggunakan) gagasan metafisis-mistik – dan karenanya mendapat kritik tajam dari beberapa sejarawan ilmu pengetahuan. Perkembangan ilmu pengetahuan saat ini di dunia Islam boleh dikatakan mundur dengan ukuran apa pun, tetapi sebagai gagasan ilmu pengetahuan Islam selalu hidup, dan inilah yang tampaknya diharapkan kebangkitannya oleh Nasr.

Mesti dicatat, bahwa ketika Nasr menyebut “ilmu pengetahuan Islam”, itu masih dalam kerangka *scientia sacra*.

Kemudian dalam kerangka ini, penafsiran mistis-filosofis tentang alam amat mendominasi. Tak cuma itu, dalam bidang matematika sekalipun, ia tampaknya memberikan penekanan yang berlebih pada aspek mistisnya yang telah ada sejak zaman Yunani. Karena itu, sering kali memang tak tampak perbedaan yang jelas antara mistisisme dan ilmu pengetahuan.

Bersama dengan makin menyebarnya filsafat perenial, pandangan Nasr kini juga dianut banyak pemikir Muslim kontemporer. Ini terutama tampak menonjol di Malaysia, di mana beberapa pemikir muda yang pernah belajar di bawah bimbingannya di AS membentuk semacam kelompok yang menghidupkan diskusi mengenai paham filsafat perenial ini dalam banyak aspeknya.

2. Syed Muhammad Naquib al-Attas

Tokoh penting lain yang harus disebutkan di sini adalah Syed Muhammad Naquib al-Attas, ilmuwan Malaysia kelahiran Indonesia. Latar belakang akademis al-Attas adalah kajian sastra dan sejarah Melayu. Namun pemikirannya, dalam bidang sejarah pun, nyaris tak pernah lepas dari pembahasan metafisis atas Islam. Dan salah satu isu terpenting dari metafisika Islam adalah posisi ilmu dan persoalan epistemologi.

Al-Attas melihat bahwa dalam sejarahnya metafisika Islam telah terumuskan dengan baik. Tujuan metafisika adalah penemuan kebenaran. Kebenaran tak seharusnya berubah-ubah, karena jika demikian tak lagi dapat disebut kebenaran, tetapi hanya dugaan. Karenanya, sekali suatu metafisika, yang bertujuan menemukan kebenaran, terumuskan dengan memadai, tugas berikutnya bukanlah mencari kebenaran, namun mempertahankannya. Tantangannya di sini adalah dalam soal pengungkapan metafisika itu dalam bahasa zaman yang terus berubah, baik karena soal masa maupun tempat. Ia melihat, metafisika Islam ini berlaku universal di seluruh masyarakat muslim, dan pada kenyataannya memang telah tersebar ke seluruh wilayah dunia Islam. Di wilayah Melayu, yang menjadi sasaran konsentrasi kajian sejarah al-Attas, metafisika ini pun dalam sejarahnya telah berhasil diungkapkan dengan baik oleh para ulamanya, khususnya Nuruddin al-Raniri

(w. 1658) dan Hamzah Fansuri (sekitar akhir abad ke-16). Karenanya, kajian analitis al-Attas atas karya-karya kedua ulama ini, misalnya, sekaligus dapat menjadi medium penjabaran metafisika Islam itu.

Al-Attas melihat bahwa dalam lingkupnya yang lebih sempit, pada tingkat praktis dan empiris, ilmu pengetahuan memiliki tujuan yang sama dengan metafisika. Karenanya ilmu pengetahuan mesti bersumber pada metafisika, yaitu ilmu yang lebih tinggi itu. Maka tak mengherankan jika kajian-kajian al-Attas tentang dua tokoh ulama Melayu di atas berakhir dengan memiliki implikasi-implikasi teoretis bagi suatu filsafat ilmu pengetahuan yang Islami. Al-Attas memang lebih kerap berbicara tentang filsafat ilmu pengetahuan yang islami daripada “ilmu pengetahuan Islam”. Istilah “islamisasi” pun digunakannya secara terbatas, untuk diterapkan secara parsial atas temuan-temuan ilmu pengetahuan kontemporer meskipun pada mulanya dialah yang pertama kali menggunakan istilah ini dalam maknanya yang dipahami kini.

Bagi al-Attas, pembicaraan tentang ilmu pengetahuan Islam kontemporer atau islamisasi ilmu pengetahuan hanyalah merupakan satu bagian dari agenda permasalahan umat Islam yang lebih besar. Ia melihat masalah terbesar umat Islam saat ini adalah “masalah ilmu”; dan banyak masalah lainnya adalah akibat dari masalah ini. Karenanya yang pertama kali diupayakannya adalah menggali konsep *‘ilm* dari Al-Qur’an maupun sumber-sumber klasik Islam. Dengan cara ini, konsep ilmu tersebut akan betul-betul autentik, dan baru dari sini kita dapat berbicara tentang ilmu pengetahuan modern apakah itu tentang upaya islamisasi atas ilmu pengetahuan modern, ataupun sekadar adopsi, jika memang tak ada keberatan penting. Sementara itu, upaya islamisasi disiplin-disiplin ilmu secara khusus mengandung bahaya bahwa konsep-konsep Islam itu justru akan ditundukkan oleh konsep-konsep yang ada dalam disiplin-disiplin itu.

Mengenai ilmu pengetahuan modern, pendirian al-Attas relatif jauh lebih terbuka dibanding beberapa pemikir lainnya, karena ia menganggap islamisasi ilmu pengetahuan tidaklah berhubungan langsung dengan teori-teori ilmu pengetahuan

tertentu. Ini karena sampai tingkat tertentu, temuan ilmu pengetahuan, misalnya teori gravitasi Newton, adalah bebas nilai. Bagaimana dengan pandangan dunia mekanistik yang mendasarinya? Baginya, ketika sampai pada masalah pandangan dunia, tak perlu mencarinya dalam ilmu pengetahuan. Dalam hierarki ilmu-ilmu dalam Islam, pandangan dunia diperoleh dari sumber selain ilmu pengetahuan, dan dengan metode yang berbeda dari metode ilmu pengetahuan. Karena itu, baginya dalam Islam tidak akan terjadi semacam revolusi ala Copernicus, yang sempat menggusarkan Gereja Kristen. Di satu sisi, hasil-hasil praktis ilmu pengetahuan yang banyak dikritik sebagai sumber krisis global saat ini, dapat segera diadopsi dengan melengkapinya dengan etika. Di sisi lain, menyangkut epistemologi, posisi ilmu pengetahuan modern sebagai sumber pencapaian kebenaran yang paling berwibawa ditolak mentah-mentah.

Yang terutama dikritiknya dalam filsafat ilmu pengetahuan modern adalah pandangannya mengenai sumber-sumber ilmu yang tak mengakui adanya sumber kebenaran mutlak seperti Al-Qur'an dan otoritas dan metodenya. Sebagai contoh, jika wahyu tak pernah diakui sebagai sumber ilmu, bagaimana mungkin agama dapat hidup? Untuk ini mungkin ada jawaban bahwa bagaimanapun ilmu pengetahuan tak perlu berurusan dengan masalah-masalah yang sifatnya sudah non-empiris. Namun pada kenyataannya ilmu pengetahuan dianggap sebagai cabang ilmu yang paling berwibawa, dan filsafat modern sudah tak mampu lagi mengatasi ilmu pengetahuan sehingga filsafat menjadi sekadar penafsir temuan-temuan ilmu pengetahuan.

Dalam upayanya mengajukan alternatif, al-Attas bergerak lebih jauh dengan menunjukkan secara terinci dasar-dasar penciptaan epistemologi Islam, yang terutama didasarkan pada capaian-capaian filosof Muslim terdahulu. Ini terutama dibahasnya dalam karya terakhirnya, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Mukaddimah bagi Metafisika Islam, 1995), yang berupaya mengupas asas-asas metafisika dan epistemologi Islam dengan bersandar pada temuan para filosof Muslim itu. Jika semua ini telah terumuskan dengan baik, dan diajarkan kepada individu-individu Muslim sedemikian hingga ilmu ini cukup dihayati, maka

islamisasi tak menjadi persoalan lagi, karena akan terjadi secara otomatis melalui diri individu-individu itu. Jadi, “lokus” islamisasi bukanlah disiplin-disiplin ilmu, namun individu-individu ilmunya. Karena itu pula al-Attas memberikan prioritas yang amat tinggi pada pendidikan.

3. Ismail Raji’ al-Faruqi

Pada awalnya Ismail Raji’ al-Faruqi (1921-1986) yang meninggalkan tanah kelahirannya, Palestina, setelah negara Israel didirikan (1948) adalah seorang nasionalis Arab yang banyak menulis tentang agama Yahudi dan perbandingan agama. Hingga kini pun, seperti tampak pada banyak artikel di buku, jurnal, ataupun ensiklopedi, yang membahas tentang sumbangan pemikirannya, ia lebih dikenal sebagai seorang pemikir dalam disiplin kajian agama. Karya-karya terpentingnya di sini adalah *The Trialogue of Abrahamic Faiths* (Perbincangan Tiga Pihak Mengenai Agama-Agama Ibrahim, 1986), *Essays in Islamic and Comparative Studies* (Esai-Esai dalam Kajian Islam dan Perbandingan, 1982), dan *Historical Atlas of the Religions of the World* (Atlas Historis Agama-Agama Dunia, 1974), juga *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Tauhid: Implikasi-Implikasinya bagi Pemikiran dan Kehidupan, 1982), selain beberapa artikel di jurnal kajian agama.

Bukunya yang khusus membahas Islamisasi ilmu adalah *Islamization of Knowledge* (Islamisasi Ilmu, 1982), dan, sebelumnya, artikel “*Islamizing the Social Sciences*” (Mengislamkan Ilmu-Ilmu Sosial, 1979). Di buku itu ia secara terinci menggambarkan proyek islamisasi ilmunya, hingga ke rincian langkah-langkah praktisnya.

Al-Faruqi sampai pada kesimpulan tentang perlunya islamisasi setelah menganalisis masalah umat. Dalam setiap bidang, politik, ekonomi, dan budaya, muslim terpinggirkan, kalah oleh dominasi Barat. Inti masalah ini, menurutnya, adalah sistem pendidikan yang mengasingkan Muslim dari agamanya sendiri dan dari sejarah kegemilangan agamanya yang seharusnya menjadi sumber kebanggaannya.

Solusinya, dengan demikian, adalah membenahi sistem pendidikan. Sistem pendidikan yang memisahkan antara ilmu agama (madrasah) dan ilmu non-agama (sekolah, universitas) mesti dipadukan kembali. Pada tingkat ini pun Faruqi sudah mulai membayangkan langkah praktis apa yang mesti dilakukan. Ia membayangkan, universitas-universitas di dunia Islam mestinya cukup banyak memberikan pengajaran tentang peradaban Islam. Tujuannya, memunculkan kembali identitas pelajar muslim.

Selain itu, ada masalah lain. Di universitas negara-negara muslim, para mahasiswa muslim diajar capaian-capaian dan persoalan-persoalan non-muslim, diajari dengan menggunakan buku non-muslim, untuk mengembangkan cabang ilmu non-muslim. “Pemuda Muslim dibaratkan oleh dosen-dosen Muslim di universitas-universitas muslim,” tulis al-Faruqi. Di sinilah letak pentingnya islamisasi ilmu. Sampai di sini al-Faruqi menjelaskan arti islamisasi pada tingkat konkretnya sebagai berikut: “islamisasi ilmu adalah Islamisasi disiplin-disiplin ilmu, atau tepatnya, memproduksi buku-buku teks universitas yang telah dibentuk kembali menurut visi Islam, dalam sekitar dua puluh disiplin.” Kesederhanaan dan bayangan langkah akhir yang tampak sudah amat jelas dan praktis itu jelas mendukung penerimaan banyak orang terhadap gagasan islamisasi itu.

Selanjutnya, secara terinci proyek islamisasi ilmunya dijabarkan dalam 12 langkah praktis. Pada garis besarnya, program itu diawali dengan dua usaha yang berjalan paralel. Yaitu, penyerapan ilmu-ilmu yang berkembang di Barat, dan pengembangan suatu sistem konseptual yang bersumber pada nilai-nilai dan tradisi keilmuan Islam, sebagai dasar pengembangan ilmu-ilmu yang dibutuhkan Muslim dan kriteria seleksi bagi ilmu-ilmu yang datang dari Barat. Setelah kedua prasyarat ini dikuasai, yang mesti dilakukan adalah mensintesiskannya. Yaitu, mengembangkan suatu ilmu Islami yang merupakan hasil Islamisasi ilmu-ilmu modern plus pengembangannya lebih lanjut dalam matriks konseptual Islami itu. Kerja berikutnya adalah penyebaran hasil-hasil upaya itu ke seluruh dunia Islam.

Ada dua hal yang penting dicatat di sini. Pertama, proses islamisasi dikenakan secara langsung terhadap disiplin-disiplin

ilmu itu sendiri. Kedua, program ini amat pragmatis, dalam artian benar-benar berorientasi kepada kebutuhan untuk menerapkannya dalam masyarakat Muslim. Hal yang kedua ini diterjemahkannya melalui IIIT (*International Institute of Islamic Thought*; Lembaga Internasional Untuk Pemikiran Islam) dalam sosialisasi kurikulum universitas yang dihasilkan oleh proyek tersebut.

Namun, program yang terkesan sederhana itu, nyatanya tampak menjadi rumit ketika orang harus berhadapan dengan disiplin-disiplin ilmu yang akan diislamisasinya. Apa artinya “membentuk kembali” isi buku teks agar ia sesuai dengan visi Islam? Pada beberapa kasus, seperti ditunjukkan oleh beberapa publikasi IIIT, ini dapat berarti hal yang tampak amat tak berarti. Misalnya, menulis “Bismillah” di awal buku teks itu.

Bagaimanapun, dakwah Islamisasi al-Faruqi benar-benar mendapat pengikut yang amat banyak. Puluhan buku yang telah diterbitkan IIIT telah mengambil satu demi satu disiplin yang dikembangkan di Barat dan dengan segala cara dan daya cipta pelakunya, melakukan islamisasi atasnya.

4. Ziauddin Sardar

Ziauddin Sardar (l. 1951) adalah doktor di bidang fisika asal Pakistan, yang dibesarkan di Inggris. Sejak awal tahun 1980-an ia cukup rajin menulis di beberapa majalah ilmu pengetahuan terkemuka. Sebagai koresponden *Nature*, ia pernah berkeliling ke beberapa negara Muslim untuk meneliti perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di sana, sedangkan tulisan-tulisan awalnya tentang ilmu pengetahuan Islam dipublikasikannya di *New Scientist* salah satu di antaranya bahkan pernah menjadi laporan utama majalah bergengsi itu.

Sardar menekankan pembahasannya pada penciptaan suatu ilmu pengetahuan Islam kontemporer, yaitu sistem ilmu pengetahuan yang sepenuhnya didasarkan pada nilai-nilai Islam. Dibanding Nasr, misalnya, ia tak terlalu menaruh perhatian pada sistem ilmu pengetahuan yang secara aktual dikembangkan pada “Zaman Keemasan” Islam.

Selain menganjurkan penciptaan suatu ilmu pengetahuan Islam kontemporer, Sardar juga amat keras mengkritik kelompok-

kelompok lain yang tak sejalan dengannya. Ia mengkritik kelompok Muslim yang merasa bahwa dampak negatif ilmu pengetahuan modern dapat diatasi dengan menambahkan etika Islam. Argumen ini menurutnya tak sah, karena dampak ilmu pengetahuan modern juga menyangkut soal kognitif, sehingga perumusan epistemologi Islam juga amat diperlukan. Kelompok lain yang dikritiknya dengan amat keras adalah kelompok yang disebutkan mengembangkan “Bucaillisme” yang diambil dari nama Maurice Bucaille, yang buku-bukunya tentang kesesuaian Al-Qur’an dengan temuan kedokteran modern menjadi best-seller di negara-negara Muslim. Praktik seperti ini menurutnya justru amat berbahaya, karena teori-teori ilmu pengetahuan dapat berubah setiap saat, sementara Al-Qur’an tak boleh berubah. Dengan kata lain, kesesuaian itu tak dapat menjadi argumen bagi kebenaran Al-Qur’an—sesuatu yang justru diupayakan Bucaille dan banyak sarjana muslim lain. (hlm...dalam artikel “Pemikiran Islam Pasca-1945).

Dalam mengemukakan argumen-argumennya mengenai ilmu pengetahuan Islam, Sardar selalu memulai dengan kritik-kritik amat keras terhadap ilmu pengetahuan modern. Berbeda dengan Nasr yang menggali kritiknya melalui perspektif kaum tradisional, Sardar dengan amat baik memanfaatkan kritik-kritik dari kalangan filsuf dan sejarawan ilmu pengetahuan Barat, kaum pemikir *environmentalist* (pecinta lingkungan), bahkan kelompok radikal kiri di Barat yang marak sejak tahun 1960-an. Kritik-kritiknya ini biasanya berujung pada pernyataan ketaknetralan ilmu pengetahuan modern, dan besarnya pengaruh budaya Barat modern dalam bentuk ilmu pengetahuan itu, serta dalam dampak-dampaknya.

Secara lugas dan sistematis, Sardar mengemukakan empat argumen tentang perlunya ilmu pengetahuan Islami. Pertama, bahwa dalam sejarah setiap peradaban besar menciptakan sistem ilmu pengetahuannya yang berbeda-beda; kedua, peradaban Islam pun dalam sejarahnya mengembangkan sistem ilmu pengetahuan yang unik; ketiga, ilmu pengetahuan Barat bersifat destruktif terhadap umat manusia, hingga ke akar-akarnya; keempat, ilmu pengetahuan Barat tak dapat memenuhi kebutuhan material,

kultural, dan spiritual masyarakat Muslim. Di titik inilah Sardar masuk untuk menawarkan alternatif Islam. Konsekuensi logis yang dapat ditarik dari kritik-kritiknya itu, bahwa yang diperlukan kini adalah reorientasi radikal ilmu pengetahuan—hingga ke tingkat epistemologi dan pandangan dunianya—untuk diisi dengan nilai-nilai Islam, agar terbentuk suatu ilmu pengetahuan Islam, yang lebih sesuai dengan kebutuhan jasmaniah dan ruhaniah Muslim. Dalam bahasanya sendiri, ini adalah upaya “kontemporerisasi ilmu pengetahuan Islam”.

Pembicaraan Sardar tentang ilmu pengetahuan Islam ditempatkan dalam konteks upaya pembangunan kembali peradaban Islam dalam segala aspeknya. Pandangan Sardar terhadap peradaban bersifat struktural. Di pusat peradaban ada pandangan dunia, yang tercermin dalam syariah dan epistemologi Islam yang merupakan sumber nilai-nilai bagi seluruh aspek peradaban. Ungkapan eksternal dari keduanya adalah subsistem-subsistem peradaban, seperti politik, ekonomi, juga ilmu pengetahuan dan teknologi. Dengan demikian, baginya, berbicara tentang peradaban Islam harus dimulai dari pembicaraan tentang pandangan dunia dan epistemologi itu.

Di sisi lain, hal ini berarti bahwa jika ia menginginkan perubahan mendasar dalam sistem ilmu pengetahuan yang sedang berlaku di dunia ini, itu berarti perubahan hingga ke masalah pandangan dunia, yaitu suatu tatanan konseptual yang dapat berfungsi (*workable*) dalam melahirkan sistem-sistem sosial, ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, dan sebagainya. Malangnya, Sardar melihat hingga kini pandangan dunia Islam yang diinginkannya itu belum terumuskan. Ia sendiri tak pernah beranjak cukup jauh dari sekadar menyarankan perlunya pembangunan kembali peradaban Islam dengan formula teoretis yang ditawarkannya. Dalam hal ilmu pengetahuan, ia tak pernah beranjak cukup jauh dari ideal-ideal “ilmu pengetahuan Islam kontemporer”-nya.

Dalam buku terakhirnya, *Exploration in Islamic Science* (Penyelidikan dalam Ilmu Pengetahuan, 1989), Sardar menyebut dirinya dan beberapa rekannya (di antaranya, Munawar Ahmad Anees, Meryl Wynn Davies, dan S. Parvez Mansoor) yang sama-

sama bercita-cita menciptakan ilmu pengetahuan Islam kontemporer sebagai kelompok Ijmali (kata yang maknanya bernuansa keindahan, sintesis, dan keseluruhan). Pada awalnya, kelompok ini bergabung dalam majalah bulanan *Afkar/Inquiry* (terbit di Inggris), yang dikhususkan untuk membahas isu-isu peradaban Islam, khususnya yang menyangkut ilmu pengetahuan dan teknologi.

Ada delapan tingkat kerja yang diajukannya untuk membangun kembali ilmu pengetahuan Islam: 1) perumusan kembali epistemologi Islam; 2) penyusunan metodologi ilmu pengetahuan yang baru; 3) kajian analitis terhadap sejarah ilmu pengetahuan dan teknologi Islam; 4) penyusunan kebijakan ilmu pengetahuan di negara-negara Muslim; 5) penelitian empiris; 6) pembangunan lembaga-lembaga riset; 7) pepaduan sistem ini dalam sistem pendidikan; dan 8) penyebaran kesadaran akan masalah-masalah ilmu pengetahuan dalam masyarakat.



BAB 1 1

HAKIKAT ILMU PENGETAHUAN DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ILMU

Perspektif Filsafat Ilmu: Landasan Ontologi -
Epistemologi, dan Aksiologi



BAB 11

HAKIKAT ILMU PENGETAHUAN DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ILMU (Landasan Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi)

Ilmu pengetahuan yang digeluti semenjak di bangku sekolah dasar hingga di perguruan tinggi dan pada akhirnya mencapai professor. Berfilsafat tentang ilmu berarti berterus terang pada diri sendiri yakni apa yang sebenarnya yang diketahui tentang ilmu. Apakah ciri-ciri yang membedakan ilmu dengan pengetahuan lainnya, sebab filsafat ilmu merupakan bagian dari epistemologi (filsafat pengetahuan) yang secara spesifik mengkaji hakikat ilmu (pengetahuan ilmiah). Filsafat ilmu merupakan telaahan secara filsafat yang ingin menjawab beberapa pertanyaan mengenai hakikat ilmu. Hal tersebut tidak terlepas dari landasan *ontologism* (hakikat apa yang dikaji) epistemologi (cara mendapatkan pengetahuan yang benar), dan aksiologi (nilai kegunaan ilmu)²¹¹.

Ditinjau secara bahasa, ontologi berasal dari bahasa Yunani yaitu: *ta onta* atau *ontos* yang berarti yang berada²¹², dan logi berarti ilmu pengetahuan atau ajaran. Dengan demikian ontologi adalah ilmu pengetahuan yang meneliti segala sesuatu yang ada sejauh itu ada²¹³.

Jika dikaitkan dengan ilmu atau ontologi ilmu maka ilmu pengetahuan yang secara spesifik mengkaji hakikat ilmu (pengetahuan ilmiah).

A. Landasan Ontologi, Epistemologi, Dan Aksiologi

1. Ontologi Ilmu

Ontologi ilmu atau suatu kajian hakikat ilmu (pengetahuan ilmiah). Ditinjau dari segi aspek ontologis, sebenarnya apa yang

²¹¹Jujun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1995), h. 33.

²¹²Rick Hantoko, *Kamus Populer Filsafat*, (Jakarta: Rajawali Press, 1986), h.74.

²¹³Sudarsono, *Ilmu Filsafat, Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), h. 118.

menyebabkan ilmu berbeda dari pengetahuan lainnya? Sebabnya ilmu membatasi diri hanya pada kajian yang bersifat empiris²¹⁴.

Objek penelaahan ilmu mencakup seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh panca indera. Sedangkan hal-hal yang di luar pengalaman empiris tidak menjadi kajian ilmu sebab melihat fungsi ilmu itu dalam kehidupan manusia yakni sebagai alat pembantu manusia dalam menanggulangi masalah kehidupan sehari-hari²¹⁵. Sebab yang lain adalah metode yang dipergunakan dalam menyusun telah teruji secara empiris²¹⁶. Seandainya ilmu memasukkan daerah di luar batas pengalaman empirisnya, bagaimana akan dibuktikan secara metodologis yang berarti hal itu menghilangkan kesahihan metode ilmiah²¹⁷.

Dalam batas pengalaman manusia pun ilmu hanya berwenang dalam bentuk benar atau salahnya suatu pernyataan tentang baik dan buruk, semua berpaling pada sumber-sumber moral. Tentang indah dan jelek, semua berpaling kepada kajian estetika.

Dalam ilmu pengetahuan terdapat dua objek yaitu objek *materia* dan objek *forma*. Objek materi ialah seluruh lapangan atau bahan yang dijadikan objek penyelidikan suatu ilmu. Objek forma ialah objek yang disoroti oleh suatu ilmu, sehingga membedakan ilmu yang satu dengan lainnya jika berobjek materi sama, yaitu sudut pandang tertentu yang menentukan macam ilmu²¹⁸.

Dalam pada itu upaya mengkaji lebih mendalam tentang hakikat ilmu pengetahuan, diupayakan menelaah bidang filsafat yang disebut metafisika, dimana ia merupakan tempat berpijak dari setiap pemikiran filsafat termasuk pemikiran ilmiah.

²¹⁴Jujun Suria Sumantri, *Ilmu dalam Perspektif, Sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakikat Ilmu*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), h. 5.

²¹⁵*Ibid.*

²¹⁶Jujun Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, *op.cit.*, h. 91.

²¹⁷*Ibid.*, h. 92.

²¹⁸Pudjawijata, *Tahu dan Pengetahuan, Pengantar ke Ilmu dan Filsafat*, (Jakarta: t.p., 1967), h. 29-30.

Istilah metafisika berasal dari kata *meta* dan *fisika*. Meta berarti sebaliknya dan fisika berarti nyata atau alam²¹⁹. Ditinjau dari segi filsafat secara menyeluruh metafisika adalah ilmu yang memikirkan hakikat di balik alam nyata tanpa dibatasi oleh sesuatu yang diserap oleh panca indera²²⁰.

Dalam upaya mengkaji dan menafsirkan terhadap alam ini terdapat dua paham, pertama *supranaturalisme* yaitu aliran yang mengatakan bahwa dalam alam ini terdapat wujud yang bersifat gaib dan yang bersifat lebih tinggi atau lebih kuasa dibandingkan alam nyata. Kedua, *materialism* berpendapat gejala-gejala alam tidak disebabkan oleh pengaruh kekuatan yang bersifat gaib, melainkan oleh kekuatan yang terdapat dalam alam itu sendiri, yang dapat dipelajari dan dengan demikian dapat diketahui bahwa gejala alam dapat didekati dari segi proses kimia-fisika (mekanistik). Paham ini berbeda dan bertolak belakang dengan paham vitalistik yang memadamkan bahwa hidup adalah sesuatu yang unik yang berbeda secara substantif dengan proses tersebut di atas.

Lain halnya dengan aliran monistik yang mempunyai pendapat bahwa antara pikiran dan zat tidak berbeda, mereka hanya berbeda dengan gejala disebabkan proses yang berlainan namun mempunyai substansi yang sama Ibarat zat dan energi, dalam teori relativitas Einstein, energi hanya merupakan bentuk lain dari zat. Dalam hal ini maka proses berpikir dianggap sebagai aktivitas elektrik kimia dari otak²²¹.

Pendapat tersebut ditolak oleh penganut paham dualistik. Dalam metafisika mereka membedakan antara zat dan kesadaran (pikiran) yang bagi mereka berada secara substantif. Mereka berpendapat bahwa apa yang ditangkap oleh pikiran, termasuk penginderaan dari segenap pengalaman manusia, adalah bersifat mental, sedangkan yang bersifat nyata adalah pikiran sebab dengan berpikir, maka sesuatu itu lantas ada, *Cogito ergo sum* (saya berpikir maka saya ada)²²².

²¹⁹Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), h. 47.

²²⁰Sudarsono, *op.cit.*, h. 114.

²²¹Jujun S Suria Sumantri, *op.cit.*, h. 66.

²²²Sudarsono, *op.cit.*, h. 314.

2. Epistemologi Ilmu

Salah satu cabang filsafat adalah epistemologi yang secara khusus membahas dan mengkaji tentang pengetahuan epistemologi ini identik dengan teori ilmu pengetahuan²²³. Pada dasarnya perhatian epistemologi ini tertuju pada dua masalah pokok yakni apakah yang dapat diketahui dan bagaimanakah caranya untuk mengetahui hal tersebut²²⁴.

Sistematika penulisan dari epistemologi ini adalah bagaimana terjadinya pengetahuan, teori kebenaran, metode-metode ilmiah²²⁵.

Sebelum lebih jauh dibahas mengenai proses terjadinya pengetahuan, secara singkat dikemukakan lebih dahulu apa sesungguhnya yang dinamakan pengetahuan itu? Pertanyaan ini merupakan hal yang sangat mendasar untuk dijawab dalam kajian epistemologis.

Mengenai hakikat pengetahuan ini ada dua pendapat dari dua aliran yang bertentangan. Aliran *realism*, mengatakan pengetahuan adalah potret yang sama persis dengan objek dan atau keadaan yang sebenarnya. Sedangkan menurut paham *idealism* pengetahuan adalah gambaran subjektif tentang suatu yang ada dalam alam yang sesungguhnya²²⁶. Dengan kata lain pengetahuan menurut *realism* adalah segenap apa yang diketahui tentang suatu objek tertentu. Sedang menurut *idealism* adalah segenap apa yang diketahui tentang objek.

Secara fungsional pengetahuan pada dasarnya menjawab jenis pertanyaan yang diajukan. Oleh sebab itu agar segenap pengetahuan termanfaatkan secara maksimal, maka harus diketahui jawaban apa yang dapat diberikan oleh suatu pengetahuan tertentu. Jadi andaikata dipertanyakan bagaimana

²²³Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, (Cet.5; Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 12.

²²⁴Dick Hartoko, *Kamus Populer Filsafat*, (Cet. 1; Jakarta: Rajawali, 1986), h. 23.

²²⁵Sudarsono, *Ilmu Filsafat Suatu Pengantar*, (Cet. 1; Jakarta: Rineka Cipta, 1993), h. 137.

²²⁶Mudlor Ahmad, *Ilmu dan Keinginan Tahu*, (Cet. 1; Bandung: Trigenda Karya, 1994), h. 63.

kehidupan manusia sesudah mati, maka pertanyaan tersebut tidak dapat dipertanyakan kepada ilmu, melainkan harus kepada agama, sebab ilmu tidak diprogramkan untuk menjawab pertanyaan seperti itu²²⁷.

Berdasarkan gambaran di atas, dapat disimpulkan bahwa pengetahuan lebih umum dan luas dari ilmu. Proses terjadinya pengetahuan merupakan masalah mendasar dalam epistemologi, sebab hal ini akan ikut mewarnai pemikiran kefilosofannya²²⁸.

Pergumulan kedua aliran di atas dalam memahami hakikat pengetahuan, akan menentukan proses yang berbeda satu sama lain dalam menjelaskan terjadinya pengetahuan, akan menentukan proses yang berbeda atau sama lain dalam menjelaskan terjadinya pengetahuan dalam jiwa manusia.

Pembahasan kedua aliran epistemologi di atas tidaklah dapat dipisahkan dengan pemikiran Plato dan Aristoteles sebagai cikal bakal pergumulan antara kedua aliran tersebut²²⁹. Namun terlepas dari pergulatan kedua aliran tersebut pada dasarnya dalam proses mengetahui diperlukan alat-alat seperti: pengalaman indera (*sence experience*), nalar (*reason*), otoritas (*authoriy*)’ intuisi (*intuition*), wahyu (*revelation*), dan keyakinan (*faith*)²³⁰.

Secara spesifik, untuk kedua alat yang disebut pertama terdapat isyarat dalam Al-Qur’an²³¹. Yang menjelaskan serba ketidaktahuan makhluk manusia ketika baru pertama kali dilahirkan di dunia. Tetapi dengan berfungsinya indera pendengaran, penglihatan dan hati, seperangkat yang sudah dipersiapkan sebelumnya, maka terjadilah manusia yang berpotensi untuk mengetahui dan mengembangkan pengetahuannya.

²²⁷Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Cet.5; Jakarta: Sinar Harapan, 1988), h. 105.

²²⁸Sudarsono, *op.cit.*, h. 138.

²²⁹Syamsuddin, *Unsur Rasionalisme dalam Epistemologi Filsafat Islam*, (Bandung: Mimbar Studi IAIN SGD Bandung, 1995), h. 24.

²³⁰Sudarsono, *loc.cit.*

²³¹Q.S.16: 78.

3. Aksiologi Ilmu

Sudah merupakan aksioma yang secara umum diterima oleh kalangan para ahli bahwa segi moral atau etika merupakan sendi keutuhan masyarakat dan kelestariannya. John F. Kennedy pernah memberi peringatan kepada generasi muda bangsanya bahwa:

No nation can achieve greatness unless it believes in something and unless that something has moral dimensions to sustain a great civilization. (Tidak ada suatu bangsa yang dapat mencapai kebesaran kecuali jika bangsa itu mempunyai kepercayaan kepada sesuatu dan kecuali kalau kepercayaannya itu mempunyai dimensi-dimensi moral untuk menopang peradaban yang benar²³²).

Berdasarkan uraian di atas dapat dikatakan bahwa para ilmuwan berbekal akhlak-moral di dalam menerapkan ilmu mereka maka akan mendatangkan manfaat, kemaslahatan dan kebahagiaan umat manusia, tetapi bila akhlak mereka pergi, hancurlah peradaban manusia.

Manusia dan akalanya tidak dapat mencapai kepada kebenaran ilmu secara mutlak. Proses terjadinya pengetahuan berawal dari pengamatan terhadap dunia empirik. Mula-mula pengamatan terjadi disebabkan adanya gerak benda yang ada di luar sehingga mengakibatkan adanya gerak dalam indera, kemudian gerak itu diteruskan ke otak, dan dari otak diteruskan lagi ke jantung, maka di situlah terjadi integrasi antara potensi lahiriah dan potensi rohaniah berupa kegiatan berpikir yang kemudian melahirkan pengetahuan dalam jiwa seseorang.

²³²Nurcholis Madjid, *Keimanan, Dimensi Moral dan Eksistensi Agama*, Makalah disajikan pada Seminar Nasional dalam rangka peringatan 50 tahun Kemerdekaan Indonesia dengan Lustrum VI, Ujungpandang: Dies Natalis XXX IAIN Alauddin, 1995, h. 1.



BAB 12

PENDIDIKAN ISLAM DAN PEMBINAAN ETIKA MORAL GENERASI MUDA

Urgensi Pendidikan Islam -
Pembinaan Etika Moral Generasi Muda -



BAB 12

PENDIDIKAN ISLAM DAN PEMBINAAN ETIKA MORAL GENERASI MUDA

Islam adalah agama yang oleh umatnya diyakini mengandung seperangkat nilai dasar untuk menuntun kehidupan manusia guna mencapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Pendidikan agama Islam memberikan dan mensucikan jiwa serta mendidik hati nurani dan mental anak-anak dengan kelakuan yang baik-baik dan mendorong mereka untuk melakukan pekerjaan yang mulia. Karena pendidikan agama Islam memelihara anak-anak supaya melalui jalan yang lurus dan tidak menuruti hawa nafsu yang menyebabkan nantinya jatuh ke lembah kehinaan dan kerusakan serta merusak kesehatan mental anak.²³³

Sebagai ajaran agama yang utuh dan lengkap, Islam tidak sekedar memberi atensi terhadap satu dimensi kehidupan, katakanlah jasmani semata tapi juga menekankan aspek rohani. Keduanya harus berada pada suatu keseimbangan (QS. al-Qashash (28):27).

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَةَ حَجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (27)

Terjemahnya:

Dia (Syeikh Madyan) berkata, “Sesungguhnya aku bermaksud ingin menikahkan engkau dengan salah seorang dari kedua anak perempuanku ini, dengan ketentuan bahwa engkau bekerja padaku selama delapan tahun dan jika engkau sempurnakan sepuluh tahun maka itu adalah (suatu kebaikan) darimu, dan aku tidak bermaksud memberatkan engkau. Insya Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang yang baik”.

Berdasarkan perspektif tersebut, maka Islam senantiasa memberi tempat bagi penghayatan keagamaan yang bersifat eksoteris

²³³Munirah, Nilda S Ladiku, *Pengembangan Sikap Keberagamaan Peserta Didik*, Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam dan Interdisipliner, Volume 4 No 2, (Desember 2019): Halaman 336-348. From <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/aj/article/view/1143/881>

(*zhahir*, *lahiriyah*) maupun esoterik (*bathiniyah*) sekaligus²³⁴ dengan tetap berpijak pada orbit keseimbangan. Artinya sikap ekstrimitas terhadap salah satu aspek semata dapat menimbulkan kepincangan dan menyalahi prinsip keseimbangan dimaksud.

Kendati demikian, pada kenyataannya perilaku penghayatan keagamaan umat Islam terbagi dua kelompok, yang satu menitikberatkan penghayatan keagamaan pada ketentuan-ketentuan luar (*al-Ahkam al-Zhawair*, yakni segi-segi *lahiriah*) dan satu kelompok lain, lebih menitikberatkan pada ketentuan "dalam" atau segi *batiniyah*²³⁵

Pendidikan mempunyai arti penting bagi kehidupan manusia. Pendidikan diakui sebagai kekuatan yang juga dapat membantu manusia mencapai kemegahan dan kemajuan peradaban. Selain itu pendidikan memberikan bekal kepada manusia untuk menyongsong hari esok yang lebih cerah dan lebih manusiawi.²³⁶

Persoalan pendidikan²³⁷ memang masalah yang sangat penting dan aktual sepanjang masa, karena hanya dengan pendidikan manusia akan memperoleh pengetahuan dan keterampilan dalam kapabilitas mengelola alam yang dikaruniakan Allah kepada manusia.²³⁸

²³⁴Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. 4; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 91.

²³⁵*Ibid.*

²³⁶Lihat Abd. Rahman Getteng, *Tantangan Pendidikan Islam dalam Menghadapi Era Teknologi dan Globalisasi*, dalam lentera edisi Perdana (Ujungpandang, Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin Makassar), h. 8.

²³⁷Pendidikan merupakan suatu usaha untuk menambah kecakapan, keterampilan, pengertian dan sikap melalui belajar dan pengalaman yang diperlukan untuk memungkinkan manusia mempertahankan dan melangsungkan hidup serta untuk mencapai tujuan hidupnya dalam hal ini pendidikan Islam merupakan usaha yang dilakukan secara sadar dengan membimbing, mengasah anak atau peserta didik agar dapat meyakini, memahami, menghayati dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam. Lihat Mappaganro Makalah Seminar Regional Badan Eksekutif Mahasiswa Fak. Tarbiyah IAIN Alauddin Makassar dengan tema *Prospek dan Tantangan Pendidikan Islam dalam Konteks Ke-Indonesiaan*, (Gedung Serba Guna: 5 Februari 2002), h. 1.

²³⁸Lihat Zakiah Daradjat, *Pendidikan Islam dalam Keluarga dan Sekolah*, (Jakarta: Ruhama, 1995), h. xi.

Pernyataan ini mengindikasikan bahwa pendidikan sangat besar kontribusinya, baik dalam pembinaan moral, pensejahteraan dan bahkan membawa kemajuan suatu umat. Oleh karena itu, untuk mengukur kemajuan suatu umat atau bangsa dapat dilihat seberapa jauh tingkat pendidikannya.

Mengingat demikian urgennya pendidikan Islam, maka telaah di atas pendidikan Islam dan pembinaan etika moral generasi muda, menjadi hal yang sangat penting untuk diwacanakan dalam kerangka akademik.

A. Urgensi Pendidikan Islam

M. Athiyah, mengatakan bahwa pentingnya pendidikan Islam adalah untuk membentuk budi pekerti. Sementara budi pekerti adalah jiwa dari pada pendidikan Islam, dan Islam telah menyimpulkan bahwa untuk mencapai suatu akhlak yang sempurna adalah tujuan sebenarnya dari pendidikan Islam.²³⁹

Imam al-Gazali berpendapat bahwa pentingnya pendidikan Islam ialah usaha untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT., pendidikan Islam bukan sekedar mengisi otak dengan segala macam ilmu yang berorientasi pragmatis, melainkan mendidik akhlak dan jiwa (spiritual) dengan kesopanan yang tinggi, mempersiapkan mereka untuk suatu kehidupan yang suci, seluruhnya ikhlas dan jujur.²⁴⁰

Muhammad Quthub, berpendapat bahwa hakikat pendidikan Islam ialah pembinaan rohani, pendidikan intelektual dan pembinaan jasmani.²⁴¹ Hubungannya dengan pembinaan rohani, Muhammad Quthub menjelaskan bahwa rohani adalah pusat eksistensi manusia yang menjadi titik perhatian. Rohani adalah landasan, tempat dan penuntun kepada kebenaran. Dalam pendidikan intelektual, Quthub menjelaskan bahwa Islam memberi kemungkinan kepada manusia untuk mengetahui hal-hal yang ghaib sebesar kemampuannya. Sedangkan dalam pembinaan jasmani, ia menjelaskan bahwa Islam

²³⁹M. Athiyah al-Abrasyi, *Dasar Pokok Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), h. 1.

²⁴⁰*Ibid.*, h. 2.

²⁴¹Muhammad Quthb, *Sistem Pendidikan Islam*, (Cet. 3; Bandung: al-Ma'arif, 1993), h. 27.

begitu menghormati jasmani, tidak membiarkannya apa adanya, sebab apabila dibiarkan maka ia tidak menjadi energi yang bermanfaat, melainkan justru merusak eksistensi jasmani itu sendiri.²⁴²

Apabila dimaknai secara umum, menyeluruh dan mendasar tentang pendapat dan pandangan-pandangan tersebut, maka dapat dipahami bahwa pendidikan Islam adalah usaha untuk mendidik jiwa, membina mental intelektual dan melatih fisik agar bertindak sopan, ikhlas dan jujur sebagai wujud *akhlakul karimah*.

Selain itu, apabila nilai-nilai moral dan akhlak tidak diajarkan atau dimarginalisasikan dalam kehidupan manusia, maka akibatnya adalah manusia akan mengambil kehidupan duniawi sepuas-puasnya dengan membuat berbagai tatanan di atas standar materialistik. Sekalipun kesenangan itu musnah seluruhnya akibat jiwa yang kosong dari iman, dan kekosongan dari norma-norma agama. Kesenangan, kenikmatan dan kemanisan hidup yang dibangun selain dari prinsip moral, saatnya nanti akan berubah menjadi pemburuan hawa nafsu dan selalu menghantui dalam kehidupan berdinamika. Kalau ada kehidupan yang dibangun di atas prinsip materialistik murni dan mencapai kesejahteraan, sudah dapat dipastikan bahwa hanya kesejahteraan lahiriah, sedangkan kesejahteraan rohaniah tidak akan terpenuhi. Keadaan ini apabila sampai pada tingkat teratas strata kehidupan dan terbagi segmen kehidupan, maka akan terjadi kehancuran yang dahsyat dan mengerikan. Akhirnya cita-cita manusia untuk mencapai ketakwaan hanyalah menjadi suatu harapan yang hampa. Disinilah letaknya urgensi pendidikan Islam sebagaimana makna faktual Al-Qur'an surat al-Hujurat ayat 13 yaitu:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Terjemahnya:

“Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal dan menghargai dan sesungguhnya

²⁴²*Ibid.*, h. 59.

*yang paling mulia di antara kamu disisi Allah adalah orang yang takwa ”.*²⁴³

Dalam hal itu proses untuk mencapai dan meningkatkan kesejahteraan hidup, maka setiap orang/individu diperintahkan untuk belajar secara terus menerus sepanjang hidupnya, dan hal itu merupakan konsekuensi logis ditetapkannya manusia sebagai khalifah dimuka bumi ini. Pendidikan merupakan bagian dari tugas kekhalifahan manusia. Oleh karena itu, kegiatan pendidikan harus dilaksanakan dengan penuh rasa tanggungjawab dan konsisten. Dalam hal ini Islam memberikan pandangan bahwa konsep-konsep yang mendasar tentang pendidikan dan tanggung jawab manusia muslim untuk menjabarkan dan mengaplikasikannya ke dalam praktik pendidikan. Pendidikan dalam arti yang luas, adalah proses mengubah dan memisahkan nilai suatu kebudayaan atau derajat kepada masing-masing individu dalam masyarakat.²⁴⁴ Firman Allah SWT.:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Terjemahnya:

*“Allah akan mengangkat beberapa derajat orang-orang yang beriman dan berilmu pengetahuan”*²⁴⁵

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pendidikan Islam merupakan keharusan mutlak untuk dilaksanakan secara konsisten dengan penuh rasa tanggung jawab, guna mencapai kesejahteraan hidup dan menjadi fasilitas untuk beribadah/bertakwa kepada Allah SWT.

B. Pembinaan Etika Moral Generasi Muda

Islam mengajarkan kepada umatnya untuk memperoleh kesuksesan/kebaikan di dunia dan di akhirat. Oleh sebab itu, ajarannya bukan hanya untuk akhirat, namun justru yang lebih banyak untuk kehidupan dunia. Akhirat pada dasarnya merupakan konsekuensi atau hasil dari perbuatan di dunia.

²⁴³Departemen Agama R.I, *op. cit.*, h. 847.

²⁴⁴Hasan Langgulong, *Pendekatan dan Peradaban Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1993), h. 3.

²⁴⁵Departemen Agama, *op.cit* , h. 901.

Pada zaman Nabi Muhammad diutus menjadi rasul terjadi kebobrokan akhlak pada masyarakat Arab. Sudah barang tentu yang dimaksudkan akhlak yang merujuk pada masa ketika Nabi mulai diutus dalam pengertian yang luas, termasuk etika sosial. Padahal jika diperhatikan, memang terdapat nilai-nilai ajaran moral dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi. Seperti: adil, menolong, benar, amanah, terpuji, bermanfaat, *respect* (menghargai orang lain), dan lain-lain. Semua ini merupakan perilaku moralitas individual terhadap kehidupan sosial atau berdampak pada kehidupan sosial (beretika sosial) dengan landasan nilai-nilai ajaran Islam.²⁴⁶

Patut diakui bahwa ada perilaku moralitas yang tidak berlandaskan nilai-nilai ajaran Islam, seperti yang terjadi dinegara-negara Barat pada umumnya. Satu contoh perilaku beretika sosial ada yang memuat nilai-nilai ajaran Islam dan ada pula yang tidak, yang dapat disebut dengan sumber sekular. Kelebihan perilaku moral dari sumber agama Islam adalah jaminan pahala di akhirat kelak, selain wujud keteraturan sosial di dunia. Perilaku moral yang bersumber dari ajaran sekular tidak ada konsekuensi di akhirat kelak.²⁴⁷ Jadi perilaku moralitas yang bersumber dari nilai-nilai ajaran Islam mempunyai nilai ganda: dunia dan akhirat.

Apabila dilihat kenyataan perilaku sosial yang mayoritas beragama Islam, masih ada persoalan besar. Kehebatan ajaran Islam, terutama dalam pembinaan moralitas masyarakat atau etika sosial, memang tidak diragukan, namun banyak nilai-nilai tadi yang tidak terwujud dalam kehidupan sehari-hari atau dalam sistem sosial kita. Ini sebuah paradoks yang dapat diambil beberapa contoh. Agama mengajarkan *al-hayā'u min al-iman* (malu adalah bagian dari iman). Sehingga di Sulawesi Selatan terdapat istilah konsep *siri'*. Namun apa yang terjadi? Generasi muda, terlebih lagi para elit/tokohnya, sering berperilaku memalukan. Padahal diajari agar berperilaku *amanah* namun generasi dan para elit politik justru sering berperilaku sebaliknya (*khianah*). Agama Islam mengajarkan untuk menepati janji; namun dalam praktiknya para pemuka/elite dan masyarakat

²⁴⁶A. Qodri Azizy, *Pendidikan Agama untuk Membangun Etika Sosial* (Cet. 1; Semarang: Aneka Ilmu, 2002), h. 81.

²⁴⁷*Ibid.*, h. 82.

sering menampakkan praktik-praktik mengingkari janji. Dikenal dalam ushul fiqh "*menghindari mudarat atau kerusakan harus didahulukan dari pada memperoleh kebaikan*" namun dalam praktiknya, kemudharatan diobral di tengah-tengah masyarakat.²⁴⁸

Agama Islam mengajarkan untuk bersosialisasi dengan masyarakat sesuai dengan kemampuan dan cara berpikir mereka. Tetapi para elit dan pengamat politik gemar membingungkan rakyat. Diajari *min husn Islam al-mar'i tarkuhû mâ lâ ya'nihi* (kebaikan Islam seseorang dapat dilihat dari upayanya menghindari hal-hal yang tidak berguna); tetapi apa yang terjadi dalam praktik para elit politik, suka mengobral pernyataan yang tidak tepat. Melalui agama, diajari *an tahkumu bi al-adl* (putuskanlah hukum dengan adil). Namun apa yang terjadi dalam sistem hukum? Masyarakat terlalu lama menunggu keadilan yang tak kunjung datang. Islam juga mengajarkan agar pemimpin memikirkan kebaikan dan kesejahteraan rakyatnya; namun ketika menonton drama para pemimpin sibuk untuk meningkatkan pendapatan mereka. Hingga perhatian kepada pembinaan generasi penerus sangat minim.²⁴⁹

Kesenjangan antara norma atau ajaran agama dengan perilaku keseharian tersebut di atas adalah tanda krisis multidimensional, dalam GBHN tahun 1999. Istilah yang kerap juga dipakai ialah krisis lingkaran setan (*vicious crises*), terutama dalam hal etika sosial atau moralitas sosial. Krisis ini berkelanjutan dan selalu berkaitan sampai pada batas yang tidak mudah diketahui ujung pangkalnya dalam perjalanannya karena selalu berputar dan saling berkait. Krisis ini dimulai dari krisis moralitas, krisis hukum, krisis moneter, krisis ekonomi, krisis politik, krisis kepercayaan, kemudian krisis sosial atau krisis kemanusiaan, yang masih berjalan sampai kini). Maka wajarlah kalau kemudian Allah memberi peringatan atau mungkin sudah mendatangkan adzab-Nya kepada bangsa kita sekarang ini. sebagai peringatan dalam QS.al-Rûm/30: 41.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

²⁴⁸Nunuk Murdiati Sulastomo "Pengaruh Pembinaan Sikap yang Kurang Efektif" *Majalah NP Keluarga*, No. 251, 1993, h. 12.

²⁴⁹A. Qodri Azizy, *op. cit.*, h. 83.

Terjemahnya:

*“Telah tampak kerusakan di darat dan di bumi disebabkan karena perbuatan tangan manusia, agar Allah memberi pelajaran kepada mereka sebagian dari akibat perbuatan mereka; supaya mereka kembali kejalan Allah”.*²⁵⁰

Apabila telah disadari kondisi ini, kemudian dengan cara apa memperbaiki bangsa ini? Jawabnya adalah kembali kepada ajaran Islam dan menjadikannya sebagai landasan moralitas atau etika sosial dalam praktik hidup dan kehidupan sedangkan yang menjadi prioritas utama adalah membina generasi muda dengan sebaik-baik pembinaan karena ia merupakan generasi penerus bangsa.

Terlepas dari soal itu, Islam mengajarkan cara membina generasi muda yaitu;

- Pendidikan akidah
- Pendidikan berbakti (*ubudiyah*)
- Pendidikan kemasyarakatan (sosiologi)
- Pendidikan mental
- Pendidikan akhlak (budi-pekerti).²⁵¹

Untuk jangkauan ke depan, harus memperbaiki bangsa melalui pembinaan pendidikan bagi generasi muda, termasuk pendidikan agama. Pelajaran agama dan praktik etika sosial harus mendapatkan perhatian yang serius disetiap sekolah/madrasah dan pondok pesantren, sejak dari kebijakan dan kurikulum, sampai kepada praktik dan evaluasinya agar dapat sampai pada tujuan, yaitu terbangunnya masyarakat yang dalam realitasnya terwujud moralitas. Pendidik hendaknya menjadi penjaga moral bangsa dan memberi nasihat dan *taushiyah*, tidak semuanya terjun dalam dunia politik (ikut berpolitik).

Untuk mewujudkan dan sekaligus mendidik perilaku moral bagi generasi muda, yang tidak dapat dilupakan adalah lembaga pendidikan, sekolah/madrasah. Pendidikan adalah investasi masa depan bangsa (*Social Investment*), termasuk investasi untuk

²⁵⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 647.

²⁵¹M. Yunan Nasution, *Pegangan Hidup*, Jilid 3, (Cet. 5; Jakarta: Ramadhani, t.th.), h. 56.

menancarkan perilaku sosial yang penuh dengan praktik etika.²⁵² Oleh karena itu, melalui sekolah anak-anak dididik sekaligus dibiasakan untuk berperilaku yang etis dan menjunjung tinggi etika sosial di Negara tercinta ini. Untuk pembiasaan tersebut lembaga pendidikan harus memberikan contoh sebagai lembaga yang bermoral. Bagi generasi yang beragama, yang terbaik adalah menjalankan nilai-nilai etika bersumber dari ajaran agama. Dengan demikian, bagi umat Islam akan menerima konsekuensi di dunia dan di akhirat.

Urgensi pendidikan Islam adalah untuk membentuk manusia yang berakhlak mulia atau manusia yang bertakwa. Karena dengan nilai-nilai moral dan akhlak manusia menjadi mulia, baik dalam pandangan Allah maupun pandangan manusia. Pendidikan Islam adalah suatu keharusan bagi setiap generasi dan dilaksanakan secara konsisten dengan penuh rasa tanggungjawab, guna mencapai kesejahteraan hidup; dan menjadi fasilitas untuk beribadah kepada Allah. Pendidikan Islam dapat mengubah karakteristik jahiliyah menjadi karakteristik yang cerdas, yang sebelumnya biadab menjadi beradab.

²⁵²A. Qodri Azizy, *op. cit.*, h. 84.

BAB 13

PENDEKATAN-PENDEKATAN DALAM PENDIDIKAN ISLAM

**(PENDEKATAN PENGAMALAN,
PENGALAMAN, PEMBIASAAN, EMOSIONAL,
FUNGSIONAL DAN RASIONAL)**

Pengertian Pendidikan Islam -
Pendekatan Pengamalan, Pengalaman, Pembiasaan, -
Emosional, Fungsional dan Rasional



BAB 13

PENDEKATAN-PENDEKATAN DALAM PENDIDIKAN ISLAM:

Pendekatan Pengamalan, Pengalaman, Pembiasaan, Emosional, Fungsional, dan Rasional

Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk yang senantiasa mengajak manusia untuk menuntut ilmu pengetahuan,²⁵³ bahkan dalam salah satu ayat Al-Qur'an, Allah SWT. menjanjikan akan menempatkan orang-orang yang berpengetahuan pada derajat yang lebih tinggi,²⁵⁴ dan diberi kebajikan yang banyak.²⁵⁵ Demikian tegasnya Allah SWT. memerintahkan kepada manusia sehingga manusia termotivasi untuk menuntut ilmu pengetahuan dan mengembangkannya dalam berbagai bentuk kreativitas, termasuk dalam hal perumusan tentang teori-teori pendidikan.

Pendidikan dalam arti yang luas telah ditempatkan sebagai bagian dari misi Rasulullah yang utama dalam mengajarkan dan menyebarkan risalah yang diamanahkan Allah SWT. kepadanya. Dalam pada itu, agama Islam juga telah menyampaikan bahwa proses pendidikan telah terjadi sejak awal adanya manusia di muka bumi,

²⁵³QS. al-Alaq (96): 1-5. Wahyu yang pertama diturunkan Allah SWT. mengisyaratkan betapa pentingnya menuntut ilmu pengetahuan. Kata *Iqra'* pada ayat tersebut meskipun secara eksplisit tidak disebutkan apa yang seharusnya dibaca, namun secara implisit dipahami bahwa Allah menghendaki manusia untuk senantiasa membaca apa saja selama bacaan tersebut *bi ismi rabbik* dalam arti bermanfaat untuk kemanusiaan. Kata *Iqra'* dalam ayat tersebut berarti ; bacalah, telitilah, dalamilah, ketahuilah, bacalah alam, tanda-tanda zaman, sejarah atau bahkan diri sendiri yang tersirat ataupun yang tersurat. Jadi objek perintah untuk ber-*Iqra'* di sini mencakup segala sesuatu yang dapat dijangkau oleh pikiran manusia. Selengkapnya lihat, M. Quraisy Shihab, *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Cet. 7; Bandung: Mizan, 1998), h. 433.

²⁵⁴QS. al-Mujadalah (58): 11.

²⁵⁵Sebelum para pemikir Barat mengemukakan ide mereka tentang pendidikan, ilmuwan muslim seperti Ibn Sina (980 M) dan al-Gazali telah banyak memperkenalkan ide pemikirannya mengenai pendidikan seperti gagasannya tentang psikologi perkembangan. Lihat, Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan dan Perkembangannya*, (Cet. 2; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 137.

meskipun tidak terlalu persis sama dengan yang disaksikan di era sekarang ini.

Sehubungan dengan itu pula, manusia juga mempunyai sifat alamiah (kodrati) yakni perasaan ingin tahu, yang kemudian hal ini membuat hidupnya menjadi dinamis dan selalu berusaha untuk menemukan jawaban-jawaban dari berbagai pertanyaan yang muncul, baik dari dalam ataupun dari luar dirinya, dengan melakukan renungan, pemikiran yang mendalam atau dengan melalui eksperimen yang kemudian hal ini membuat hidupnya menjadi dinamis. Dengan adanya potensi dasar yang dibawa manusia sejak lahir sehingga ia dapat dikembangkan melalui suatu proses yang sistematis, berencana dan sadar akan tujuan yang disebut dengan pendidikan.

A. Pengertian Pendidikan Islam

Pengertian “pendidikan” menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia ialah proses perubahan sikap dan tata laku seseorang atau kelompok orang dalam usaha mendewasakan manusia melalui upaya pembelajaran dan pelatihan.²⁵⁶ Dalam bahasa Inggris, *education* (pendidikan) berasal dari kata *educate* (mendidik) artinya memberi peningkatan (*to elicit, to give rise to*), dan mengembangkan (*to evolve, to develop*).²⁵⁷ Kata *educate* sendiri berasal dari bahasa latin *educere* berarti memasukkan sesuatu, barangkali bermaksud memasukkan ilmu kepada seseorang.²⁵⁸

Masih dalam pengertian kebahasaan ini, dijumpai pula kata pendidikan yang umum digunakan sekarang, dalam bahasa Arab adalah “*tarbiyah*”, dengan kata kerja “*rabba*”.²⁵⁹ Selanjutnya, istilah *tarbiyah* ini, menurut *Mu’jam al-Mufahras li alfādz al-Qur’ān al-Karīm*, berakar pada tiga kata. *Pertama*, kata, *raba- yarbu* yang berarti bertambah dan tumbuh. *Kedua*, kata, *rabiya- yarba* yang

²⁵⁶Tim Penyusun Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. 2, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 204.

²⁵⁷John M. Echols, *Kamus Inggris Indonesia*, (Cet. 21; Jakarta: Gramedia, 1995), h. 207.

²⁵⁸Hasan Langgulung, *Asas-Asas Pendidikan Islam*, (Cet. 2; Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), h. 4.

²⁵⁹Muhammad Fu’ad Abd al-Baqi, *Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), h. 285.

berarti tumbuh dan berkembang. *Ketiga*, kata, *rabba- yarubbu* yang berarti memperbaiki, menguasai, memimpin, menjaga, dan memelihara.²⁶⁰

Selain kata tarbiyah terdapat pula kata *ta'lim*. Kata ini oleh para penerjemah sering diartikan pengajaran.²⁶¹ Dalam hubungan ini Jusuf A. Faisal, pakar dalam pendidikan mengatakan bahwa pengertian pendidikan Islam dari sudut etimologi (ilmu akar kata) sering digunakan istilah *ta'lim* dan *tarbiyah* yang berasal dari kata "*allama*" dan "*rabba*" yang dipergunakan di dalam Al-Qur'an, sekalipun kata tarbiyah lebih luas konotasinya, yaitu mengandung arti memelihara, membesarkan, dan mendidik sekaligus mengandung makna mengajar (*allama*).²⁶² Selanjutnya Faisal mengatakan bahwa selain kata *tarbiyah* dan *ta'lim* sebagaimana tersebut di atas terdapat pula kata *ta'dib* yang ada hubungannya dengan kata *adab* yang berarti susunan.²⁶³

Demikian istilah-istilah yang mengacu pada arti pendidikan yang populer digunakan dalam berbagai literatur kependidikan Islam. Meskipun para pakar pendidikan sendiri tidak sepakat dalam hal penggunaan istilah yang paling tepat, tetapi bila dikaji kandungan makna dasar dari istilah-istilah tersebut berdasarkan Al-Qur'an, maka dengan tanpa mereduksi sedikitpun pandangan yang telah dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa istilah-istilah tersebut memiliki makna dan pengertian dasar yang saling berhubungan, bahkan merupakan suatu kesatuan yang saling terintegrasi dalam hal mengasuh, memelihara dan mengembangkan peserta didik menjadi dewasa. Hanya saja para pakar tersebut melihat dari istilah saja akan tetapi makna tetap sama.

Dengan merujuk kepada Al-Qur'an sebagai sumber utama untuk menemukan suatu konsep pendidikan, secara langsung memang istilah-istilah tersebut tidak ditemukan dalam bahasa Al-Qur'an. Akan tetapi terdapat beberapa istilah yang senada bahkan mengandung

²⁶⁰*Ibid.*

²⁶¹Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Cet. 1; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 5.

²⁶²Jusuf A. Faisal, *Pokok-pokok Pikiran tentang Ilmu Pendidikan Islam*, (Cet. 3; Jakarta: Raja Grafindo, 1994), h. 12.

²⁶³*Ibid.*

makna yang sama dengan istilah tersebut, misalnya, dapat dilacak dari kata *al-rabb*, *rabbayāni*, *nurabby*, *ribbiyyūn*,²⁶⁴ yang kesemuanya berakar dari kata *al-rabb*.²⁶⁵ adapun kata yang kedua, yang dalam hal ini *allama* sebagaimana dijelaskan oleh Abd. Halim Soebahar, digunakan secara khusus untuk menunjukkan sesuatu yang dapat diulang dan diperbanyak sehingga menghasilkan bekas atau pengaruh pada diri seseorang.

Adapula yang menyatakan bahwa kata tersebut digunakan untuk mengingatkan jiwa agar memperoleh gambaran mengenai arti tentang sesuatu, dan terkadang kata tersebut dapat pula diartikan pemberitahuan.²⁶⁶ Kata *ta'lim* yang berakar pada kata *allama* dengan berbagai akar kata yang serupa dengannya di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak lebih dari 840 kali, dan digunakan untuk arti yang bermacam-macam.²⁶⁷ Terkadang digunakan oleh Tuhan untuk menjelaskan pengetahuannya yang diberikan kepada sekalian manusia, digunakan untuk menerangkan bahwa Tuhan maha mengetahui terhadap segala sesuatu yang ada pada manusia, digunakan untuk menjelaskan bahwa Tuhan mengetahui tentang orang-orang yang mengikuti petunjuk Tuhan.²⁶⁸ Berdasarkan informasi ini terlihat bahwa kata *ta'lim* di dalam Al-Qur'an mengacu kepada adanya sesuatu berupa pengetahuan yang berlaku kepada seseorang. Jadi, sifatnya kognitif/intelektual. Sedangkan kata *tarbiyah* lebih mengacu kepada bimbingan, pemeliharaan, arahan, penjagaan, dan sifatnya pembentukan kepribadian. Atau mencakup di dalamnya tiga ranah yaitu afektif, kognitif, dan psikomotorik.

Adapun mengenai kata *ta'dib* yang berakar pada kata *addaba* yang lebih menekankan pada perubahan sikap/afektif yakni akhlakunya. tidak dijumpai dalam Al-Qur'an. Kata tersebut dijumpai dalam hadis antara lain yang berbunyi: *addabani rabbiy fa ahsana*

²⁶⁴QS. al-Fātihah (1):2., QS. al-Isrā' (50):24, QS. al-Syuarā' (47): 18, QS. Ali Imrān (89): 79 dan 146.

²⁶⁵Kata *rabb* dengan segala derivasinya terulang sebanyak 872 kali dalam Al-Qur'an, lihat Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *loc. cit.*

²⁶⁶Abd. Halim Soebahar, *Wawasan Baru Pendidikan Islam*, (Cet. 1; Jakarta: Kalam Mulia, 2002), h. 6.

²⁶⁷Muhammad Fua'ad Abd al-Baqi, *op. cit.*, h. 596-611.

²⁶⁸QS. al-Baqarah (2): 60 dan 143, QS. Hud (11): 79.

ta'dibiy, artinya: “Tuhanku telah mendidikkmu, dan telah membuat pendidikanku itu sebaik-baiknya.”²⁶⁹

Dalam pembahasan selanjutnya dijumpai perbedaan pendapat dikalangan para ahli mengenai pemakaian kata tersebut dalam hubungannya dengan pendidikan. Muhammad Naquib al-Attas mengatakan bahwa istilah yang paling tepat digunakan untuk menggambarkan secara utuh tentang konsep pendidikan Islam adalah *al-ta'dib* dengan alasan bahwa pada hakikatnya pendidikan Islam itu tidak lain adalah menanamkan adab serta perilaku sopan santun kepada setiap pribadi muslim yang pada akhirnya akan menumbuhkembangkan peradaban Islam. Selain itu, penggunaan istilah *tarbiyah* mengandung pengertian yang sangat luas, yakni mencakup pendidikan untuk hewan, sedangkan istilah *al-ta'dib* sasarannya hanya untuk pendidikan manusia saja.²⁷⁰

Pendapat yang dikemukakan Naquib al-Attas di atas ternyata tidak semua pihak sepakat. Hal ini disebabkan pendidikan tidak hanya terkait dengan penanaman adab, sopan santun, dan budi pekerti yang baik, tetapi termasuk yang paling mendasar adalah pentrasformasian ilmu pengetahuan dan pewarisan nilai-nilai budaya kepada peserta didik.

Dengan demikian, sebagian yang lain berpendapat bahwa istilah yang paling tepat adalah *al-ta'lim*. Seperti pandangan yang dikemukakan Abd. Fattah Jalal. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa hakikat pendidikan Islam tidak lain adalah pengajaran dan penanaman ilmu pengetahuan kedalam setiap pribadi, sehingga tumbuh dan berkembang ilmu pengetahuan itu dalam berbagai aspek dan cabangnya di dunia Islam. Beliau juga mengemukakan bahwa istilah *ta'lim* mengandung pengertian yang lebih universal dibandingkan dengan istilah *tarbiyah*. *Ta'lim* berhubungan dengan pembinaan bekal pengetahuan sedangkan pengetahuan dalam Islam dianggap memiliki kedudukan yang sangat tinggi.²⁷¹

²⁶⁹Hery Noer Aly, *Ilmu Pendidikan Islam* (Cet. 2; Jakarta: Logos, 1999), h. 9.

²⁷⁰Naquib al-Attas, *Aims and Objectives of Islamic Education*, dalam Hasan Langgulung, *op. cit.*, h. 5.

²⁷¹*Ibid.*, h. 121.

Dengan demikian, para pemikir pembaharuan pendidikan Islam dewasa ini lebih cenderung untuk menggunakan istilah *tarbiyah* sebagai istilah yang lebih cocok dan tepat untuk menggambarkan konsep pendidikan Islam yang relevan dengan tuntutan dan tantangan zaman modern. Pemahaman ini sangat terkait dengan gerakan pembaharuan pendidikan di Negara Arab pada abad ke 20. Istilah *tarbiyah* tidak pernah ditemukan penggunaannya dalam literatur Arab tradisional sebelumnya, yang ada hanya istilah *ta'lim*, *ta'dib* dan *tahzib*. Namun demikian, tidak berarti bahwa penggunaan istilah *tarbiyah* itu tidak tepat, karena bila ditilik dari asal katanya, yaitu *raba yarbu* juga mengandung arti tumbuh dan bertambah.²⁷²

Abd al-Rahman al-Nahlawi, lebih cenderung menggunakan istilah *tarbiyah* untuk menunjuk kepada arti pendidikan daripada istilah-istilah lain seperti *ta'lim* dan *ta'dib*, dengan alasan bahwa istilah *tarbiyah* mempunyai dasar yang lebih kuat. Lebih lanjut menjelaskan bahwa *tarbiyah* berakar dari tiga kata. Yaitu; *pertama*, *rabā-yarbū* yang berarti bertambah, tumbuh. *Kedua*, berasal dari kata *rabiya-yarba* yang berarti menjadi besar dalam arti pendidikan mengandung misi untuk membesarkan jiwa dan memperluas wawasan seseorang. *Ketiga*, adalah berakar dari kata *rabba-yurabbi* yang berarti memperbaiki, menuntun dan menjaga.²⁷³

Uraian di atas memperlihatkan dengan jelas bahwa di kalangan para ahli pendidikan sendiri masih belum terdapat kesepakatan mengenai penggunaan dari ketiga istilah tersebut untuk mewakili kata pendidikan. Untuk menghindari pembicaraan yang berkepanjangan yang dasarnya hanya pada segi permainan kosa kata, maka Konferensi Internasional Pendidikan Islam pertama yang diselenggarakan oleh Universitas King Abdul Aziz, Jeddah pada tahun 1977, belum berhasil merumuskan secara jelas tentang definisi pendidikan, khususnya menurut Islam. Dalam bagian rekomendasi tersebut, para peserta hanya membuat kesimpulan bahwa pengertian

²⁷²Khaeruddin, *Ilmu Pendidikan Islam yang Hakiki dan Mengintip Muslimah dalam Sejarahnya* (Cet. 1; Makassar: Berkah Utami, 2002), h. 5.

²⁷³Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, (Cet. 4; Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 29.

pendidikan menurut Islam ialah keseluruhan pengertian yang terkandung di dalam ketiga istilah tersebut.²⁷⁴

Dengan demikian, istilah tersebut sebenarnya memberi kesan antara satu dan lainnya saling terkait. Hanya perbedaan istilah saja. Istilah *tarbiyah* mengesankan proses pemeliharaan, pembinaan, dan pendewasaan peserta didik adalah bahagian dari proses *rububiyah* Tuhan kepada manusia. Titik pusat perhatiannya adalah terletak pada usaha menumbuhkembangkan segenap potensi pembawaan dan kelengkapan dasar peserta didik secara bertahap sampai pada titik kesempurnaannya, yaitu psikomotorik. Jadi pada dasarnya substansi dari *tarbiyah* ini mencakup tiga aspek di dalamnya yaitu: aspek afektif, yang menitik beratkan pada perobahan sikap atau akhlak, dan aspek kognitif, yang menitik beratkan pada penanaman ilmu pengetahuan, serta aspek psikomotorik, yang menekankan pada keterampilan. Sedangkan istilah *ta'lim* mengandung makna bahwa proses pemeliharaan, pengasuhan dan pendewasaan peserta didik itu adalah usaha mewariskan segala pengalaman, pengetahuan dan keterampilan dari generasi tua kepada generasi muda dan lebih menekankan pada usaha menanamkan ilmu pengetahuan yang berguna bagi kehidupannya atau (kognitif), sementara istilah *ta'dib* mengesankan proses pembinaan terhadap sikap moral dan etika dalam kehidupan yang lebih mengacu pada peningkatan martabat manusia atau (afektif).

Secara terminologis, berikut ini dikemukakan pula beberapa pandangan para pakar mengenai pengertian pendidikan: Ahmad D. Marimba, mengatakan bahwa pendidikan adalah bimbingan atau pimpinan secara sadar oleh si pendidik terhadap perkembangan jasmani dan rohani peserta didik menuju terbentuknya kepribadian yang utama. Berdasarkan rumusan ini, Marimba menyebutkan ada lima unsur utama dalam pendidikan, yaitu: 1) Usaha (kegiatan) yang bersifat bimbingan, pimpinan atau pertolongan yang dilakukan secara sadar. 2). Ada pendidik, pembimbing atau penolong, 3) Ada yang didik, atau peserta didik. 4) Adanya dasar dan tujuan dalam

²⁷⁴Abuddin Nata, *op. cit.*, h. 8.

bimbingan tersebut, dan 5) Dalam usaha itu tentu ada alat-alat yang dipergunakan.²⁷⁵

Dalam pada itu dijumpai pula S. Brubacher mengemukakan bahwa “*Education should be though as the procces of man’s reciprocal adjusmen to nature, tothis fellows and to the ultimate nature of the cosmos. Education is the organized development and equipment of all the powers of human being, moral, intelectual and physical, by and of their individual and social uses, directed toward the union of these activities with the creator as the final end*”.²⁷⁶

Pendidikan diartikan sebagai proses timbal balik dari tiap pribadi manusia dalam penyesuaian diri dengan manusia lain dengan alam semesta. Pendidikan juga merupakan perkembangan yang terorganisasi dan penghimpunan (penyatuan) dari peserta didik potensi-potensi manusia; moral, intelektual, dan jasmani oleh dan untuk dirinya dan masyarakatnya yang diharapkan dapat menghimpun semua aktivitas tersebut bagi tujuan hidupnya.²⁷⁷

Berdasarkan definisi di atas, dapat dipahami bahwa pendidikan merupakan proses pengembangan segala potensi yang dimiliki manusia yang mudah dipengaruhi oleh kebiasaan-kebiasaan yang baik melalui alat atau media yang telah di bentuk dan dikelola oleh manusia untuk menolong dirinya sendiri atau orang lain untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan sebelumnya.

Bilamana rumusan di atas dikaitkan dengan kata Islam atau ungkapan yang lebih sederhana yaitu pendidikan Islam, maka penekanannya adalah pada aspek keserasian dan keseimbangan hidup manusia antara jasmani dan rohani, jiwa dan raga atau keseimbangan antara urusan duniawiah dan ukhrawiah. Hal ini tercermin pada beberapa rumusan tentang pendidikan Islam sebagai berikut:

Muhammad Ibrahim mengemukakan bahwa pendidikan Islam dalam pandangan yang sebenarnya adalah suatu sistem pendidikan yang memungkinkan seseorang dapat mengarahkan kehidupannya

²⁷⁵Ahmad D. Marimba, *Filsafat Pendidikan Islam*, dalam Nur Uhbiyati, *Ilmu Pendidikan Islam 1*, (Cet. 2; Bandung: Pustaka Setia, 1998), h. 9.

²⁷⁶John S. Brubacher, *Modern Philoshopies of Education*, dalam Khaeruddin, *op. cit.*, h. 7-8.

²⁷⁷*Ibid.*

sesuai dengan cita-cita Islam sehingga dengan mudah ia dapat membentuk hidupnya sesuai dengan ajaran Islam.²⁷⁸

Pengertian tersebut mengacu pada perkembangan kehidupan manusia di masa yang akan datang, tanpa menghilangkan prinsip-prinsip Islam yang diamanahkan Allah kepada manusia, sehingga ia mampu memenuhi kebutuhan dan tuntutan hidupnya seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

M. Yusuf al-Qardawi memberikan pengertian, bahwa pendidikan Islam adalah pendidikan manusia seutuhnya akal dan hatinya, rohani dan jasmaninya, akhlak dan keterampilannya. Karena itu, pendidikan Islam menyiapkan manusia untuk hidup baik dalam keadaan damai maupun perang, dan menyiapkannya untuk menjadi masyarakat dengan segala kebaikan dan kejahatannya, manis dan pahitnya.²⁷⁹

Sementara itu, Hasan Langgulung merumuskan pendidikan Islam sebagai suatu proses penyiapan generasi muda untuk mengisi peranan, memindahkan pengetahuan dan nilai-nilai Islam yang diselaraskan dengan fungsi manusia untuk beramal di dunia dan memetik hasilnya di akhirat.²⁸⁰

Hasil rumusan Seminar Pendidikan Islam se-Indonesia tahun 1960, memberikan pengertian pendidikan Islam sebagai bimbingan terhadap pertumbuhan rohani dan jasmani menurut ajaran Islam dengan hikmah mengarahkan, mengajarkan, melatih, mengasuh dan mengawasi berlakunya semua ajaran Islam.²⁸¹

Istilah membimbing, mengarahkan dan mengasuh serta mengajarkan atau melatih mengandung pengertian usaha mempengaruhi jiwa peserta didik melalui proses setingkat menuju tujuan yang ditetapkan yaitu menanamkan takwa dan akhlak serta

²⁷⁸H. M. Arifin, *Kapita Selektta Pendidikan (Islam dan Umum)*, (Cet. 1; Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 3.

²⁷⁹Yusuf al-Qardawi, *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan al-Banna*, terj. H. Bustami A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad (Cet. 2; Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 157.

²⁸⁰Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*, dalam Djamaluddin dan Abdullah Aly, *Kapita Selektta Pendidikan Islam*, (Cet. 2; Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 10.

²⁸¹H. M. Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Cet. 4; Jakarta: Bumi Aksara, 1994), h. 14-15.

menegakkan kebenaran sehingga terbentuklah manusia yang berpribadi dan berbudi luhur sesuai ajaran Islam.²⁸²

Berdasarkan beberapa rumusan tentang pendidikan Islam di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pendidikan Islam adalah suatu proses transformasi ilmu pengetahuan dan internalisasi nilai-nilai Islam dalam diri setiap individu melalui penumbuhan dan pengembangan potensi-potensi fitrahnya melalui bimbingan, melatih, mengajarkan, dan mengawasi setiap kegiatan guna mencapai kepribadian yang berbudi luhur sesuai ajaran Islam agar bahagia di dunia maupun di akhirat.

Hal ini juga sesuai dengan pendapat. H. A. Rahman Getteng bahwa pendidikan Islam pada dasarnya merupakan upaya pembinaan dan pengembangan potensi manusia agar tujuan kehadirannya di dunia ini sebagai hamba Allah dan sekaligus khalifah Allah, tercapai sebaik mungkin. Potensi yang dimaksud meliputi potensi jasmaniah dan rohaniah seperti akal, perasaan, kehendak dan aspek rohaniah lainnya. Dalam wujudnya, pendidikan Islam dapat menjadi upaya umat secara bersama, atau upaya lembaga kemasyarakatan yang memberikan jasa pendidikan bahkan dapat pula menjadi usaha manusia itu sendiri untuk mendidik dirinya sendiri. Ruang lingkup pendidikan Islam meliputi keseluruhan ajaran Islam yang terpadu dalam keimanan (akidah) serta ibadah dan muamalah yang implikasinya mempengaruhi proses berpikir, merasa, berbuat dan terbentuknya kepribadian yang pada gilirannya terwujud dalam *akhlak al-karimah* sebagai wujud manusia muslim.²⁸³

B. Pendekatan Pengamalan, Pengalaman, Pembiasaan, Emosional, Fungsional, dan Rasional

Aspek pendekatan merupakan suatu yang tidak dapat diabaikan dalam pendidikan, sebab hal itu menyangkut proses transformasi ilmu antara subjek dan objek pendidikan atau antara pendidik dan peserta didik. Signifikansi pendekatan ini juga tidak lepas dari upaya sistematisasi pembelajaran yang meliputi metode dan

²⁸²*Ibid.*

²⁸³Abd. Rahman Getteng, *Pendidikan Islam dalam Pembangunan: Moral, Remaja, Wanita, Pembangunan*, (Cet. 1; Ujungpandang: Yayasan al-Ahkam, 1997), h. 25.

teknik. Ada beberapa pendekatan dalam pendidikan Islam yang meliputi:

1) Pendekatan pengamalan

Pendekatan pengamalan yaitu pendekatan yang menekankan pada aspek psikomotorik peserta didik, yakni implementasi ilmu atau teori secara nyata dalam kehidupan sehari-hari peserta didik. Aspek ini merupakan upaya untuk melengkapi aspek afektif dan kognitif yang telah diberikan sebelumnya. Artinya, peserta didik diarahkan kepada pemahaman pentingnya ilmu yang dibarengi dengan amaliah.

Dalam kaitan ini, pendidik perlu memperlihatkan keteladanan, baik yang berlangsung melalui penciptaan kondisi pergaulan yang akrab antara personal sekolah, perilaku pendidikan dan tenaga pendidikan lain yang mencerminkan akhlak terpuji, maupun yang tidak langsung melalui suguhan ilustrasi berupa kisah-kisah keteladanan.

Keteladanan pendidik terhadap peserta didik merupakan kunci keberhasilannya dalam mempersiapkan dan membentuk moral spiritual dan sosial peserta didik.²⁸⁴ Hal ini karena pendidik adalah figur terbaik dalam pandangan peserta didik yang akan dijadikannya sebagai teladan dalam mengidentifikasikan diri dalam segala aspek kehidupannya atau figur pendidik tersebut terpatrit dalam jiwa dan perasaannya dan tercermin dalam ucapan dan perbuatannya.

2) Pendekatan pengalaman

Pendekatan pengalaman yaitu pemberian pengalaman keagamaan kepada peserta didik dalam rangka penanaman nilai-nilai keagamaan. Dengan pendekatan ini peserta didik diberi kesempatan untuk mendapatkan pengalaman keagamaan baik secara individual maupun kelompok.²⁸⁵

Syaiful Bahri Djamarah, menyatakan bahwa pengalaman yang dilalui seseorang adalah guru yang baik. Pengalaman

²⁸⁴Ramayulis, *Pengantar Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1994), h. 181.

²⁸⁵*Ibid.*, h. 150.

merupakan guru tanpa jiwa, namun selalu dicari oleh siapapun juga, belajar dari pengalaman adalah lebih baik dari sekedar bicara dan tidak pernah berbuat sama sekali.²⁸⁶ Memberi pengalaman yang edukatif kepada peserta didik berpusat kepada tujuan yang memberi arti terhadap kehidupan peserta didik untuk dapat berinteraktif dengan lingkungannya.

Metode mengajar yang dapat dipergunakan dalam pendekatan pengalaman, di antaranya: (1) metode eksperimen, (2) metode drill, (3) metode sosiodrama dan bermain peran, (4) metode pemberian tugas belajar dan resitasi.

3) Pendekatan pembiasaan

Pembiasaan adalah suatu tingkah laku tertentu yang sifatnya otomatis tanpa direncanakan peserta didik terlebih dahulu dan berlaku begitu saja tanpa dipikirkan lagi.²⁸⁷ Dengan pembiasaan pendidikan memberikan kesempatan kepada peserta didik terbiasa mengamalkan ajaran agamanya, baik secara individual maupun secara berkelompok dalam kehidupan sehari-hari. Berawal dari pembiasaan itulah peserta didik membiasakan dirinya menuruti dan patuh kepada aturan-aturan yang berlaku di tengah kehidupan masyarakat.

Dalam pembinaan sikap, pendekatan pembiasaan merupakan pendekatan yang efektif dalam mendidik peserta didik. Pembiasaan yang dilakukan oleh orang tua terhadap peserta didiknya, akan menjadi mudah bagi peserta didik tersebut untuk melakukan apa yang dibiasakannya. Ketika peserta didik masih kecil selalu dibiasakan untuk senantiasa melakukan ajaran agama, maka peserta didik tersebut akan terbiasa melaksanakannya. Tanpa latihan dan pengalaman yang dibiasakan, maka akan sulit bagi seorang peserta didik untuk melaksanakan ajaran agama. Oleh karena itu, orang tua harus selalu menanamkan kebiasaan yang baik terhadap peserta didiknya.

²⁸⁶Syaiful Bahri Djamarah, *Strategi Belajar Mengajar*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), h. 70.

²⁸⁷Ramayulis, *op. cit.*, h. 184.

Adalah sangat penting menanamkan kebiasaan-kebiasaan yang baik pada awal kehidupan peserta didik. Pendidikan Islam sangat mementingkan pendidikan kebiasaan, dengan pembiasaan itulah diharapkan peserta didik mengamalkan agamanya secara berkelanjutan. Metode mengajar yang perlu dipertimbangkan untuk dipilih dan digunakan dalam pendekatan pembiasaan antara lain: Metode latihan (drill), metode pemberian tugas, metode demonstrasi dan metode eksperimen.

4) Pendekatan emosional

Pendekatan emosional ialah usaha untuk menggugah perasaan dan emosi peserta didik dalam meyakini ajaran Islam serta dapat membedakan mana yang baik dan mana yang buruk.²⁸⁸

Emosional berasal dari bahasa Inggris, *emotion* yang berarti keibaan hati, suara yang mengandung emosi, pembelaan yang mengharukan, pembelaan yang penuh perasaan.²⁸⁹ Dalam pengertian yang umumnya digunakan, emosi sering diartikan dorongan yang amat kuat dan cenderung mengarah kepada hal-hal yang kurang terpuji, seperti halnya emosi yang ada pada para remaja yang sedang goncang.²⁹⁰ Dalam perkembangan selanjutnya disebut dengan kecerdasan emosional (*Emotional Intelligence*) mengalami perkembangan baru dan secara umum menggambarkan sebagai potensi psikologis yang bersifat positif dan perlu dikembangkan.

Daniel Goleman mengatakan bahwa kecerdasan emosional mengandung beberapa pengertian. *Pertama*, kecerdasan emosi tidak hanya berarti bersikap ramah. Pada saat-saat tertentu yang diperlakukan mungkin bukan sikap ramah, melainkan sikap tegas yang barangkali memang tidak menyenangkan, tetapi mengungkapkan kebenaran yang selama ini dihindari. *Kedua*, kecerdasan emosi bukan berarti memberikan perasaan untuk berkuasa memanjakan perasaan, melainkan mengelola perasaan

²⁸⁸Syaiful Bahri Djamarah, *op. cit.*, h. 73.

²⁸⁹W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Cet. 13; Jakarta: Balai Pustaka, 1991), h. 211.

²⁹⁰John M. Echols dan Hassan Shadiliy, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Cet. 7; Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1980), t.h.

sedemikian sehingga terekspresikan secara tepat dan efektif, yang memungkinkan dapat terjalannya kerjasama yang baik menuju sasaran bersama.²⁹¹

Kecerdasan emosional lebih lanjut dapat diartikan kepriawaian, kepandaian dan ketepatan seseorang dalam mengelola diri sendiri berhubungan dengan orang lain di sekeliling mereka dengan menggunakan potensi psikologis yang dimiliki seperti inisiatif dan empati, adaptasi, komunikasi, kerjasama, dan kemampuan persuasi yang secara keseluruhan telah memprioritaskan pada diri seseorang.²⁹²

Emosi berperan dalam pembentukan kepribadian seseorang. Oleh karena itulah pendekatan emosional dijadikan salah satu pendekatan dalam pendidikan Islam. Metode mengajar yang digunakan dalam pendekatan ini adalah metode ceramah, sosio drama, dan bercerita (kisah).

5) Pendekatan fungsional

Pendekatan fungsional adalah usaha memberikan materi agama yang menekankan kepada segi kemanfaatan bagi peserta didik dalam kehidupan sehari-hari, sesuai dengan tingkat perkembangannya.²⁹³ Secara teoretis, pendekatan ini dimulai dengan mendeskripsikan fungsi agama terhadap kehidupan, berikut fungsi-fungsi ajarannya yang mengatur berbagai aspek yang secara fungsional mengarahkan manusia menjadi bermanfaat bagi orang lain. Artinya, dengan pendekatan ini, pembelajaran pendidikan agama diarahkan pada peningkatan peran peserta didik terhadap keluarga, masyarakat, dan bangsa.

Ilmu agama yang dipelajari oleh peserta didik di sekolah bukanlah hanya sekedar melatih otak, tetapi diharapkan berguna bagi kehidupan peserta didik, baik dalam kehidupan individu maupun dalam kehidupan sosial. Pendekatan fungsional yang diterapkan di sekolah dapat menjadikan agama lebih hidup dan

²⁹¹Daniel Goleman, *Kecerdasan Emosi untuk Mencapai Puncak Prestasi*, (Cet. 3; Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 9.

²⁹²*Ibid.*, h. 5.

²⁹³H. Ramayulis, *op. cit.*, h. 153.

dinamis. Untuk melicinkan jalan ke arah itu diperlukan metode mengajar yang serasi, dalam hal ini ada beberapa metode yang dapat digunakan antara lain, metode latihan, ceramah, tanya jawab, pemberian tugas dan demonstrasi.

6) Pendekatan rasional

Pendekatan rasional adalah suatu pendekatan yang mempergunakan rasio (akal) dalam memahami dan menerima kebesaran dan kekuasaan Allah. Kelebihan manusia atas makhluk lainnya yang dibekali dengan potensi akal merupakan anugerah terbesar yang patut disyukuri dan dikembangkan. Dengan kekuatan akalnya manusia dapat mencapai ketinggian ilmu pengetahuan dan teknologi serta membangun peradaban. Oleh karena itu, dengan pendekatan rasional, pendidikan diarahkan kepada rasionalisasi agama yang mencakup rasionalisasi aspek akidah, ibadah, dan akhlak. Dengan mengedepankan peran akal pada rasionalisasi ini, diharapkan peserta didik dapat membuktikan kebenaran Islam sebagai agama yang *rahmatan li al-alam*, sehingga keyakinan terhadap kebenaran agama yang dianut pun semakin kokoh.

Selain itu, pengembangan pendekatan rasional itu juga diarahkan kepada maksimalisasi kemampuan berpikir secara logis. Tujuannya ialah untuk memperoleh aneka ragam kecakapan menggunakan prinsip-prinsip dan konsep-konsep. Aspek ini sangat erat kaitannya dengan belajar pemecahan masalah. Dengan belajar rasional, peserta didik diharapkan memiliki kemampuan *rational problem solving*, yaitu kemampuan memecahkan masalah dengan menggunakan pertimbangan dan strategi akal sehat, logis, dan sistematis.²⁹⁴

Pendekatan sangat penting di dalam proses pendidikan Islam, tanpa pendekatan, maka tujuan pendidikan tidak akan tercapai. Implementasi pendidikan Islam telah dicontohkan Rasulullah SAW. Beliau adalah seorang pendidik yang ulung dan berhasil memberikan contoh dan teladan yang baik. Dalam menerapkan pendidikan, beliau sangat memperhatikan keadaan

²⁹⁴Muhibbin Syah, *Psikologi Pendidikan dengan Pendekatan Baru*, (Cet. 11; Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), h. 123.

dan kondisi umatnya, seperti kemampuan akal, sifat-sifat, kebutuhan dan kesiapannya di dalam menerima pendidikan dari Rasulullah SAW. Faktor jenis kelamin, usia, peserta didik kecil, orang dewasa, atau tingkat pertumbuhan dan perkembangan menjadi pertimbangan dalam memberikan pendidikan dan pengajaran.²⁹⁵

Penggunaan pendekatan pendidikan Islam sangat perlu memperhatikan aspek pertumbuhan dan perkembangan peserta didik, sehingga materi pendidikan yang diberikan kepadanya dapat tercapai sesuai dengan apa yang diharapkan. Idealnya, pendekatan dalam pendidikan diharapkan dapat mensinergikan aspek afektif, kognitif, dan psikomotorik peserta didik. Sehingga *out put* pendidikan yang dihasilkan secara paripurna memiliki kecerdasan intelektual, emosional, praktikal, dan dibingkai dengan kecerdasan spiritual.

Salah satu aspek yang juga sangat penting untuk mendukung beberapa pendekatan yang telah diuraikan adalah adanya keteladanan. Keteladanan dalam pendidikan Islam adalah metode yang paling efektif dan efisien dalam membentuk kepribadian peserta didik. Posisi pendidik sebagai teladan yang baik bagi peserta didik akan ditiru dalam berbagai ucapan dan perilaku. Keteladanan menjadi faktor menentukan baik buruknya sifat peserta didik. Jika pendidik (orang tua) jujur, dapat dipercaya berakhlak mulia, berani, menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan ajaran agama, maka sang peserta didik akan tumbuh dalam kejujuran, terbentuk dengan akhlak yang mulia, keberanian dan menjauhkan diri dari perbuatan yang bertentangan dengan agama. Jika pendidik bohong, khianat, durhaka, kikir, penakut dan hina, maka peserta didik akan tumbuh dalam kebohongan, khianat, durhaka, kikir, penakut dan hina.²⁹⁶ Jadi, benarlah jika pepatah mengatakan "guru kencing berdiri, murid kencing berlari".

²⁹⁵Adi Sasono, *Solusi Islam atas Problematika Umat: Ekonomi, Pendidikan dan Dakwah*, (Cet. 1; Jakarta: t.p., 1998), h. 92.

²⁹⁶Abdullah Nashih Ulwan, *al-Tarbiyah al-Aulād fī al-Islām* diterjemahkan oleh Anwar Rasyidi dengan judul *Pedoman Pendidikan Anak dalam Islam*, Jilid II (Semarang: asy-Syifa, t.th.), h. 2.



BAB 14

KESETARAAN DAN KEADILAN GENDER DALAM PANDANGAN ISLAM

Gender dalam Pandangan Islam -



BAB 14

KESETARAAN DAN KEADILAN GENDER DALAM PANDANGAN ISLAM

Sumber daya perempuan merupakan sumber daya manusia potensial dan strategis untuk dikembangkan. Oleh sebab itu sumber daya perempuan perlu dikembangkan. Kalau potensi perempuan tidak diberdayakan secara optimal dalam pembangunan nasional, maka bangsa dan negara akan mengalami kelambanan dan kemunduran. Namun keterlibatan perempuan dalam segala lapangan kehidupan dan pekerjaan di luar rumah, masih banyak mendapat tantangan, baik dengan dalih agama dari golongan konservatif maupun budaya.

Menurut golongan konservatif dan budaya, perempuan hanya sebagai ibu rumah tangga, mendidik anak dan melayani suami, tidak boleh mempunyai aktivitas di luar rumah karena hal tersebut dalam tugas laki-laki. Padahal sejak 15 abad yang lampau, agama Islam telah menghapuskan diskriminasi antara laki-laki dan perempuan. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, walaupun ada perbedaan, maka hal tersebut adalah akibat fungsi dan tugas utama yang dibebankan agama kepada masing-masing jenis kelamin melalui ajarannya dalam Al-Qur'an dan hadis, sehingga perbedaan yang ada tidak mengakibatkan yang satu merasa memiliki kelebihan atas yang lain, melainkan mereka saling melengkapi dan bahu membahu.

Berdasarkan apa yang telah dikemukakan di atas, maka penulis membahas dan mengemukakan bagaimana kesetaraan dan keadilan gender dalam pandangan Islam?.

A. Gender Dalam Pandangan Islam

Prinsip kesetaraan dan keadilan gender dalam Islam disebutkan dalam Al-Qur'an yaitu:

1. Dari Segi Pengabdian

Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam pengabdian. Perbedaan yang menjadi ukuran untuk memuliakan atau merendahkan derajat mereka hanyalah nilai

pengabdian dan ketakwaannya kepada Allah SWT., dalam QS. 49/al-Hujurat:13.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Terjemahnya:

*“Wahai Seluruh manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu (terdiri) dari laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang termulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa.”*²⁹⁷

Laki-laki dan perempuan sama-sama berhak masuk surga, sama-sama diperbolehkan turut berpartisipasi dan berlomba-lomba melakukan kebajikan, mengabdikan kepada masyarakat, negara dan agama. Dasar persamaan ini ditegaskan dalam QS.16/an-Nahl:97.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ

Terjemahnya:

*“Barang siapa mengerjakan amal salih, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.”*²⁹⁸

Sehubungan dengan hal ini, dapat dilihat pada Surah Ali Imran:194, at-Taubah:71, dan al-Ahzab: 35.

2. Dari Segi Status Kejadian

Al-Qur'an menerangkan bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan Allah dalam derajat yang sama, sebagaimana firman Allah dalam QS. 4/an-Nisā': 1.

²⁹⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 2012), h. 1074.

²⁹⁸*Ibid.*, h. 537.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا
وْنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَتَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Terjemahnya:

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari jenis yang sama dan dari padanya Allah telah menciptakan pasangan dan dari pada keduanya Allah memperkembangkan laki-laki dan perempuan yang banyak.”²⁹⁹

Ayat tersebut merupakan penegasan, bahwa zat yang digunakan untuk menciptakan laki-laki dan perempuan, karena keduanya berasal dari jenis yang sama. Al-Qur'an tidak pernah menyebutkan bahwa perempuan pertama (Hawa) yang diciptakan oleh Allah adalah suatu ciptaan yang mempunyai martabat yang lebih rendah dari laki-laki (Adam). Oleh sebab itu, status kejadian laki-laki sama dengan status kejadian perempuan.

3. Dari Segi Mendapat Godaan

Di dalam Al-Qur'an disebutkan, bahwa godaan dan rayuan iblis berlaku bagi laki-laki dan perempuan, sebagaimana halnya Adam dan Hawa dideportasikan dari surga yang disebutkan dalam Al-Qur'an, dibentuk dalam kata yang menunjukkan kebersamaan keduanya, tanpa perbedaan, sebagaimana disebutkan dalam QS.7/al-A'râf: 20.

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا
أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

Terjemahnya:

“Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepada mereka agar menampakkan aurat mereka (yang selama ini) tertutup. Dan (setan) berkata, “Tuhanmu hanya melarang kamu berdua mendekati pohon ini, agar kamu

²⁹⁹*Ibid.*, h. 145.

berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal(dalam surga).”³⁰⁰

Ayat di atas disebutkan dalam bentuk *muṣanna* (menunjukkan dua orang), laki-laki dan perempuan (Adam dan Hawa), bukan berbentuk *mufrad* (tunggal). Kalaupun ada kalimat yang berbentuk *mufrad* dalam masalah tertentu, tetapi kalimat itu justru menunjukkan kepada laki-laki (Adam) sebagai pemimpin terhadap istrinya, sebagaimana disebutkan dalam QS. 20/Thaha: 120.

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُولُ

Terjemahnya:

“Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepadanya (Adam) dan berkata, “hai Adam, maukah kutunjukkan kepadamu pohon khuldi dan kerajaan yang tidak akan punah?”³⁰¹

Ayat tersebut merupakan sanggahan terhadap pendapat yang mengatakan, bahwa perempuanlah (Hawa) yang digoda dan diperalat oleh setan, sehingga manusia terusir dari surga. Dengan demikian, tidak benar tuduhan bahwa perempuanlah sebagai sumber segala bencana.

4. Dari Segi Kemanusiaan

Sebelum kedatangan Islam, sebagian bangsa Arab mengubur hidup-hidup bayi perempuan karena alasan takut miskin atau tercemar namanya. Hal ini disebutkan dalam QS. 16/an-Nahl: 58-59.

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أُمَسِكُهَا عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (59)

Terjemahnya:

“Dan Apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan kelahiran anak perempuan, hitam (merah

³⁰⁰*Ibid.*, h. 288.

³⁰¹*Ibid.*, h. 634.

*padamlah) wajahnya dan ia sangat bersedih (marah). Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya itu, (ia berpikir) apakah ia memeliharanya, dengan menanggung kehinaan, atau menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup). Ketahuilah, alangkah buruk apa yang mereka tetapkan itu”*³⁰²

Ayat ini dan semacamnya, menolak pandangan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan, dimana Allah menegaskan dalam ayat tersebut. Alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.

5. Dari Segi Pemilikan dan Pengurusan Harta

Al-Qur'an menghapuskan semua tradisi yang diberlakukan atas perempuan berupa pelarangan atau pembatasan hak untuk membelanjakan harta yang mereka miliki dan kesewenang-wenangan suami terhadap istri. Al-Qur'an menetapkan hak pemilikan dan pembelanjaan atas harta bagi kaum laki-laki, sebagaimana firman Allah dalam QS. 4/an-Nisā':32:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۚ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ
وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Terjemahnya:

“Bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan ada bagian dari apa yang mereka usahakan”.³⁰³

Ayat ini mengisyaratkan, bahwa perempuan sama dengan laki-laki dalam hak-hak untuk memiliki, berdagang, dan mengembangkan hartanya, walaupun perempuan itu terikat oleh perkawinan, bahkan perempuan berhak mempertahankan kekayaan yang ada di tangan mereka melalui jalur pendidikan dan upaya lain yang diisyaratkan.

³⁰²*Ibid.*, h. 527.

³⁰³*Ibid.*, h.156-157.

6. Dari Segi Warisan

Al-Qur'an memberikan hak waris kepada laki-laki dan perempuan sebagaimana tercantum dalam QS. 4/an-Nisā':7,

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Terjemahnya:

“Bagi laki-laki ada hak dari harta peninggalan ibu-bapaknya dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian pula dari harta ibu-bapaknya dan kerabatnya, baik sedikit ataupun banyaknya, menurut bagian yang telah ditetapkan”.³⁰⁴

Ayat tersebut memberikan perlindungan kepada perempuan dalam ahli waris. Mereka diberi hak seperti kaum laki-laki dalam mewarisi peninggalan harta si mayit. Pada zaman pra Islam, yang mendapat warisan hanyalah ahli waris yang laki-laki saja, sedangkan perempuan hanyalah sebagai salah satu benda warisan. Di dalam Islam, orang-orang yang mendapat warisan secara pasti sebagian besar terdiri dari ahli waris perempuan. *Asbâbu al-Furûdh* ada 12 orang, 4 orang terdiri dari laki-laki dan 8 orang terdiri dari perempuan.

Asbâbu al-Furûdh dari laki-laki yaitu: ayah, kakak, saudara seibu dan suami. Sedangkan *Asbâbu al-Furûdh* dari perempuan adalah: istri, anak perempuan, saudara sekandung, saudara seayah, saudara seibu, cucu perempuan pancara laki-laki, ibu dan nenek.

7. Dari Segi Persamaan Hukum, Perceraian

Dalam Al-Qur'an Surah al-Maidah:38, tentang perzinahan dalam Surah an-Nur:2, tentang olok-olok dalam Surah al-Hujurât:11, tentang pergaulan suami istri dalam Surah al-Baqarah:187, tentang menahan pandangan dalam Surah an-Nur:30-31 dan lain-lain yang tidak sempat diuraikan satu persatu dalam makalah ini.

³⁰⁴*Ibid.*, h. 147.

Itulah antara lain ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebutkan persamaan antara laki-laki dan perempuan. Ayat-ayat yang disebutkan di atas, secara umum dapat dikatakan bahwa tuntunan Al-Qur'an terhadap perempuan, pada dasarnya sama dengan tuntunannya terhadap laki-laki. Ayat-ayat yang secara redaksional tertuju kepada laki-laki pada hakikatnya juga tertuju kepada perempuan, kecuali jika ada indikator yang menunjukkan hal tersebut tertuju kepada laki-laki.

Dalam mengamanatkan manusia untuk memperhatikan konsep keseimbangan, keserasian, keselarasan, keutuhan, baik sesama umat manusia, maupun dengan lingkungan alamnya. Konsep relasi gender dalam Islam lebih dari sekedar mengatur keadilan gender dalam masyarakat, tetapi secara teologis dan teleologis Islam mengatur pula pola relasi mikrokosmos (manusia), makro kosmos (alam) dan Tuhan. Hanya dengan demikian manusia dapat menjalankan fungsinya sebagai khalifah, dan hanya khalifah yang sukses, yang dapat mencapai derajat *'abid* sesungguhnya.

8. Dari Segi Mendapatkan Pekerjaan

Keterlibatan perempuan dalam pekerjaan pada masa awal Islam memberi gambaran bahwa Islam membenarkan kaum perempuan aktif dalam berbagai bidang, di dalam ataupun di luar rumahnya, baik secara mandiri maupun bersama orang lain, dengan lembaga pemerintahan maupun swasta selama pekerjaan tersebut dilaksanakan secara terhormat, dan selama mereka memelihara agamanya serta dapat menghindari dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap diri dan lingkungannya.

Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam QS.16/an-Nahl: 97.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Terjemahnya:

“Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka

sesungguhnya Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”.³⁰⁵

Nazaruddin Umar, berpendapat bahwa ayat di atas mengisyaratkan konsep keadilan dan kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier tidak mesti didominasi oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama. Namun dalam kenyataan masyarakat, konsep ideal ini membutuhkan tahapan dan sosialisasi karena masih terdapat sejumlah kendala terutama kendala budaya yang sulit diselesaikan.³⁰⁶

Dari penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an, jelas terlihat bahwa dalam ajaran Islam tidak dikenal adanya isu gender yang berdampak merugikan perempuan, Islam bahkan menempatkan perempuan pada posisi yang terhormat, mempunyai derajat, harkat dan martabat yang sama dan setara dengan laki-laki. Adapun yang menjadi hal penting adalah bagaimana kaum perempuan itu diberdayakan, ditingkatkan kualitasnya agar tidak menjadi korban akibat kelemahan dan rendahnya pendidikan yang dimilikinya.

Perempuan dengan kodratnya yang dianugerahkan oleh Allah SWT. dengan berbagai keistimewaan dan kemuliaan, seperti menstulasi, hamil, melahirkan dan menyusui, terkadang disamakan dengan tugas memasak, mencuci, mendidik anak dan tinggal di rumah.

Keempat kodrat tersebut, sering dijadikan alasan untuk meredaksi berbagai peran perempuan di dalam keluarga maupun masyarakat, sementara kodrat itu sendiri sudah dianggap sebagai pemberian dari Allah SWT. Seringkali kodrat perempuan dikonotasikan pada hal-hal yang negatif, misalnya soal asal kejadian, kemampuan, dan agamanya saja yang kurang dan sebagainya, sehingga dengan alasan 'kodrat' perempuan dirugikan.

³⁰⁵*Ibid.*, h. 537.

³⁰⁶Nazaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h.264-265.

Salah satu akibat dari salah memahami makna kodrat yang dikacaukan dengan peran gender adalah berbagai predikat yang bias gender banyak melekat dan mendarah daging di tengah masyarakat, seperti asumsi bahwa seorang perempuan hanya hidup dalam '3UR' (sumur, dapur, dan kasur), banyak orang mengira bahwa fungsi reproduksi, menjadi alasan untuk mempertahankan domestikasi, subordinasi, marginalisasi, dan diskriminasi terhadap perempuan.

Masalah konsep gender, keadilan dan kesetaraan gender dalam ajaran Islam masih sering ditemukan pemahaman dan sikap umat maupun para tokoh agama yang bias gender. Pemahaman agama yang bias gender itu berawal dari pemahaman yang keliru dan didasari oleh penafsiran yang kurang komprehensif. Akibatnya adalah banyak masyarakat yang beranggapan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an terkesan bias gender, malah tidak sedikit orang mengira dan beranggapan bahwa ajaran Islam, menuding bahwa ajaran Islam kurang mendukung upaya keadilan dan kesetaraan gender (KKG). Untuk mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara memang masih menghadapi berbagai kendala yang disebabkan oleh adat istiadat, kultur budaya, keliru dalam memahami ajaran Islam yang bersumber dari penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak komprehensif tanpa memperhatikan asbabun nuzul ayat-ayat Al-Qur'an.

Terjadinya pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an yang tampaknya terkesan bias gender yang disebabkan:

1. Bias dalam struktur bahasa Arab

Transformasi ide-ide Tuhan melalui bahasa Arab ke dalam bahasa lain tidak lepas dari unsur-unsur reduksi dan penambahan. Hal tersebut sulit dihindari misalnya kata "*al-rijāl*" dan kata "*Qawwāmūn*", (Q.S. an-Nisā/4: 34).

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَاوُونَ تُسَوِّرُهُنَّ فَعَظُمُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.

Terjemahnya:

“Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang salih, adalah mereka yang (taat kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka)....”³⁰⁷

2. Bias dalam Kamus Bahasa Arab

Kamus Bahasa Arab yang sering dijadikan pegangan dalam mengartikan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia terbitan Departemen Agama, banyak artinya yang dapat dikategorikan bias gender. Misalnya kata iman, khalifah, untsa, dzakar dan lain-lain.

3. Bias dalam metode tafsir

Dengan metode tahlili, yaitu metode penafsiran Al-Qur'an dengan menganalisis secara kronologis, sesuai urutan yang terdapat dalam “Mushaf Usmani” atau biasa disebut metode *tajzi'i*. Selain itu ada metode penafsiran secara *maudu'i* (tematik) yang menurut Umar Shihab sebagai tafsir yang menetapkan suatu topik tertentu. Dalam kaitan penafsiran ini Prof. Dr. Nasaruddin Umar menyatakan:

Untuk memahami ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an diperlukan metode yang komprehensif, bukan saja metode yang selama ini dikenal dalam lintasan sejarah “Ulum Al-Qur'an” tetapi juga mengintrodusir metode-metode kajian teks lainnya atau menurut istilah Johan J Menleman, perlu penafsiran Al-Qur'an secara “holistik”, yakni penafsiran Al-Qur'an secara menyeluruh dan menurut model Hermeneutik yang membedakan unsur normatif dan kontekstual”.

³⁰⁷*Ibid.*, h. 157.

4. Bias penafsiran Al-Qur'an oleh riwayat *Israiliyyat*

Penafsiran ini berdasarkan cerita-cerita yang bersumber dari agama samawi sebelum Islam, seperti agama Yahudi, dan Nasrani, cerita ini muncul dalam kitab-kitab Syarh al-Hadis.

Salah satu contoh kisah *israiliyyat* dalam penafsiran Al-Qur'an ialah kisah asal usul kejadian perempuan. Pemahaman yang keliru mengenai perempuan, yang salah satu sebabnya, bisa jadi karena salah memahami ayat-ayat Al-Qur'an dan memakai penafsiran yang bias gender, memberikan pengaruh yang sangat mendasar pada pikiran masyarakat, sehingga perempuan menganggap dirinya memang tidak pantas disejajarkan dengan laki-laki. Implikasinya, kalangan perempuan bersikap passif dan jumlah mereka lebih dari separuh jumlah penduduk tidak diberdayakan secara maksimal.

Dalam kondisi yang penuh persaingan seperti sekarang ini. Nazaruddin Umar mengemukakan bahwa sudah saatnya dilakukan berbagai terobosan guna mendayagunakan potensi perempuan. Ajaran Islam memang memberikan **perbedaan** (*distinction*) bukan **pembedaan** atau (*discrimination*) antar laki-laki dan perempuan. Laki-laki dan perempuan mempunyai posisi yang sama dan sama-sama harus diberdayakan untuk mencapai kualitas khalifah yang sukses dan menjadi hamba Allah yang taat.

Studi Anderson dan Moser memberikan rekomendasi bahwa tanpa kerelaan, kerja sama, dan keterlibatan kaum laki maka program pemberdayaan perempuan itu tidak akan berhasil. Oleh karena itu dipergunakan pendekatan gender yang kemudian dikenal dengan "*Gender and Development (GAD)*" suatu paradigma baru yang menekankan pada prinsip hubungan kemitraan dan keharmonisan antara laki-laki dan perempuan atau sebaliknya.³⁰⁸

Berdasarkan beberapa uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Islam senantiasa memberikan perlindungan hak yang sama bagi laki-laki dan perempuan tanpa ada diskriminasi pada

³⁰⁸BKKBN Pusat, *Keluarga Berencana, Kesehatan Reproduksi, Gender dan Pembangunan*. (Jakarta: BKKBN Pusat-UNFPA, 2005), h. 252.

jenis kelamin tertentu. Sebab yang membedakan seseorang di hadapan Allah hanyalah iman dan ketakwaannya kepada Allah SWT. Namun dalam realitas kehidupan manusia tidak dapat dipungkiri bahwa secara konsep dapat dipahami secara baik, tetapi pengaktualisasian dari pemahaman konsep tersebut yang tidak selalu berjalan dengan baik.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M.Yatimin. 2005. *Studi Islam Kontemporer*. Cet. 1; Jakarta: Amzah
- Abdullah, Taufik. 2002. *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam. Pemikiran dan Peradaban*, Jilid 6, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Ahmad, Mudlor. 1994. *Ilmu dan Keinginan Tahu*. Cet. 1; Bandung: Trigenda Karya.
- al-Abrasyi, M. Athiyah. 1970. *Dasar Pokok Pendidikan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ali, M.B. 1999. *Kamus Bahasa Indonesia*. Bandung: Citra Umbara.
- Aly, Hery Noer. 1999. *Ilmu Pendidikan Islam*. Cet. 2; Jakarta: Logos.
- Amin, Muhammadiyah. 2008. *Ilmu Hadis*. Cet. 1; Yogyakarta: Grha Guru.
- Arifin, M. 1994. *Filsafat Pendidikan Islam*. Cet. 4; Jakarta: Bumi Aksara.
- , 1991. *Kapita Selekta Pendidikan (Islam dan Umum)*. Cet. 1; Jakarta: Bumi Aksara.
- Azami. 1992. *Metodologi Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Azizy, A. Qodri. 2002. *Pendidikan Agama Untuk Membangun Etika Sosial*. Cet. 1; Semarang: Aneka Ilmu.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Badudu dan Zain. 1996. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusaka Sinar Harapan.

- Baidan, Nasruddin. 2000. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bakti, Andi Faisal. 2000. *Islam and Nation Formation in Indonesia*. Jakarta: Logos.
- al-Baqi, Muhammad Fu'ad Abd. 1987. *Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Bellah, Robert N. 1970. *Beyond Belief*. New York: Harper & Row Publishers.
- Daradjat, Zakiah. 1996. *Metodologi Pengajaran Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang
- , 1995. *Pendidikan Islam dalam Keluarga dan Sekolah*. Jakarta: Ruhama.
- Davis, Kingsley. 1996. *Human Society*. London: Collier Macmillan.
- Departemen Agama RI. 2006. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1989. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Djamarah, Syaiful Bahri. 1997. *Strategi Belajar Mengajar*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Djamari. 1993. *Agama dalam Perspektif Sosiologi*. Bandung: Alfabeta.
- Echols, John M. 1995. *Kamus Inggris Indonesia*. Cet. 21; Jakarta: Gramedia.
- Faisal, Jusuf A. 1994. *Pokok-pokok Pikiran tentang Ilmu Pendidikan Islam*. Cet. 3: Jakarta, Raja Grafindo.
- Farouk, Oemar. 1993. *Muslim Asia Tenggara dari Sejarah Menuju Kebangkitan Islam*. dalam Saiful Muzani (Editor), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- al-Fayumi, Ahmad Ibn Ahmad Ibn 'Ali. *al-Mishbah al-Munir fi Gharib al-Syarih al-Kabir li al-Rafi'i*. Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyah, t.th.

- Flew, Anthony. 1974. *Ditionary of Philosophy*. London: Pan Bodes.
- Gazalba, Sidi. 1975. *Asas Ajaran Islam*. Cet. 2; Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1991. *Sistematika Filsafat*. Cet.5; Jakarta: Bulan Bintang.
- Getteng, Abd. Rahman. 1997. *Pendidikan Islam dalam Pembangunan: Moral, Remaja, Wanita, Pembangunan*. Cet. 1; Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam.
- , *Tantangan Pendidikan Islam dalam Menghadapi Era Teknologi dan Globalisasi*. dalam lentera edisi Perdana, Ujung Pandang, Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin Makassar.
- Goleman, Daniel. 2000. *Kecerdasan Emosi untuk Mencapai Puncak Prestasi*. Cet. 3; Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Hadiwijono, Harun. 1980. *mSari Sejarah Filsafat Barat I*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hakim, Atang Abd. dan Jaih Mubarak. 2003. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Remaja Rosdakarya.
- Hamadah, Abbas Mutawalli. 1965. *al-Sunnah al Nabawiyah wa Makānatuhā fi al-Tasyri'*. Kairo: Dār al-Qoumiyah li al-Thab'ah wa al-Nasyi'.
- Hartoko, Dick. 1986. *Kamus Populer Filsafat*. Cet. 1; Jakarta: Rajawali.
- Hasbullah. 1999. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ibrahim, Ahmad. Sharon Siddique dan Yasmin Hussein. 1989. *Islam di Asia Tenggara Perspektif Sejarah*. Jakarta: LP3ES.
- Ilyas dan Yunus Farid Ahmad. 1999. *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*. Bandung: Mizan.
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. 1955. *I'lam al-Muwaqqi'in*. Jilid II, Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah.

- Johnstone, Ronald L. 1975. *Religion in Society: A Sociologi of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Kamisa. 1989. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*. Surabaya: Kartika Surabaya.
- Khaeruddin. 2002. *Ilmu Pendidikan Islam yang Hakiki dan Mengintip Muslimah dalam Sejarahnya*. Cet. 1; Makassar: Berkah Utami.
- al-Khatīb, Muhammad. 1981. ‘Ajjāj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Koentjaraningrat dan Budi Santoso. 1978/1979. *Kamus Istilah Antropologi*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Labib M.Z. 1999. *Rahasia Ilmu Tasauf*. Surabaya: Bintang Usaha Jaya.
- Langgulung, Hasan. 1999. *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*. dalam Djamaluddin dan Abdullah Aly, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*. Cet. 2; Bandung: Pustaka Setia.
- , 1992. *Asas-Asas Pendidikan Islam*. Cet. 2; Jakarta: Pustaka al-Husna.
- , 1993. *Pendekatan dan Peradaban Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Lapindus. Ira M. 2002. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Leifer, Michael. 1955. *Dictionary of the Modern Palitics of South East Asia*. London, Routledge.
- Madjid, Nurcholis. *Keimanan, Dimensi Moral dan Eksistensi Agama*, Makalah disajikan pada Seminar Nasional dalam rangka peringatan 50 tahun Kemerdekaan Indonesia dengan Lustrum VI. Ujungpandang: Dies Natalis XXX.
- , 1995. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet. 4; Jakarta: Paramadina.

- Majul, Cesar Adib. 1987. *MORO Pejuang Muslim Filipina Selatan*. Terjemahan dari buku al-Muslimun fil Filipien, oleh Salim Basyarahil, yang juga terjemahan dari buku Moslem in the Philipines oleh Nabil Shubhi, al-Hilal, Jakarta: t.p.
- Mansurnoor, Iik Arifin. dan Dadi Darmadi. 2002. *Minoritas Islam, dalam Taufik Abdullah, Ensiklopedi Tematis. Jilid 5 Asia Tenggara*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Manzūr, Ibn. 1978. *Lisān al- 'Arab*, Juz II (Mesir: Dār al-Mishriyah, t. th.), h. 436; Muhammad al-Fayūmi, *Misbāh al-Munīr fi Gharīb al-Syarh al-Kabīr li al-Rāfi'i*. Juz I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Mappaganro, Makalah Seminar Regional Badan Eksekutif Mahasiswa Fak. Tarbiyah IAIN Alauddin Makassar dengan tema *Prospek dan Tantangan Pendidikan Islam dalam Konteks Ke-Indonesiaan*. Gedung Serba Guna: 5 Februari 2002.
- Marimba, Ahmad D. 1998. *Filsafat Pendidikan Islam*, dalam Nur Uhbiyati, *Ilmu Pendidikan Islam 1*. Cet. 2; Bandung: Pustaka Setia.
- Mastuhu, 1988. *Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi, dalam Tradisi Baru Penelitian Agama Islam; Tinjauan antardisiplin Ilmu*. ed. Mastuhu & Deden Ridwan, Bandung: Nuansa bekerjasama dengan Pusjarlit.
- Mudjahid, Abdul Munif. 2004. *Ilmu Perbandingan Agama*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Mudzhar, M. Atho. 2001. *Pendekatan Studi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhaimin, dkk. 1994. *Dimensi-Dimensi Studi Islam*. Surabaya: Abditama.
- Mukmin, Mohd. Jamil. 2004. *Malaka Pusat Penyebaran Islam di Nusantara*. Malaka: Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia (IKSEP).
- Munirah, Abdina Totamu. 2019. Implementasi Pendidikan Sufisme dalam Pendidikan Islam. *Farabi Jurnal Pemikiran*

Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah, Vol. 16, No. 2, h. 91-104. From <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa/article/view/1103/883>.

Munirah, Nilda S Ladiku, 2019. Pengembangan Sikap Keberagamaan Peserta Didik. *Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam dan Interdisipliner*, Volume 4 No 2,: Halaman 336-348. From <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/aj/article/view/1143/881>.

Musa, Muhammad Zain bin. 2003. “*Sejarah Kerajaan Campa*”, dalam buku *Masyarakat Cam Sepanjang Zaman, yang diedit oleh Mohammad Zain Musa dan Nik Hassan Suhaimi Nik Abdurrahman, Ikatan Ahli Arkeologi Malaysia (Association of Malaysian Archeologist), (Untuk selanjutnya disebut Mohammad Zain Musa, Sejarah)*, Kuala Lumpur: t.p.

Muslim, *Shahih al-Muslim*. Bandung: Dahlan, I, t. th.

Nasikun, 1992. “Pengembangan Ilmu Hadis” dalam Amin, Masyhur (ed), *Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama Islam*. Yogyakarta: P3M IAIN Suka

Nasution, Harun. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press.

-----, 1972. *Teologi Islam*. Cet. 2; Jakarta: UI Press.

Nasution, M. Yunan. *Pegangan Hidup*. Jilid 3, Cet. 5; Jakarta: Ramadhani, t.th..

Nata, Abuddin. 1997. *Filsafat Pendidikan Islam*. Cet. 1; Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

-----, 1999. *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasauf*. Jakarta: Rajawali Press.

-----, 2007. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Nurhakim, Moh. 2005. *Metodologi Studi Islam*. Malang: UMM Press.

Oxford, Fajar Bakti. 2006. *Atlas Modern Malaysia dan Dunia*. Edisi Baru, Fajar Bakti Sdn. Bhd, Shan Alam, di bawah judul Negara-negara di Dunia: Statistik Pilihan.

- Pitsuan, Surin. 1989. *Islam di Muangthai, Nasionalisme Melayu Masyarakat Patani. Terjemahan Hasan Basari*, Cet. 1; Jakarta: LP3ES.
- Poerwadarminta, W.J.S. 1991. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Cet. 13; Jakarta: Balai Pustaka.
- Pudjawijata. 1967. *Tahu dan Pengetahuan, Pengantar ke Ilmu dan Filsafat*. Jakarta: t.p.
- al-Qardawi, Yusuf. 1980. *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan al-Banna*. terj. H. Bustami A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad, Cet. 2; Jakarta: Bulan Bintang.
- Quthb, Muhammad. 1993. *Sistem Pendidikan Islam*. Cet. 3; Bandung: al-Ma'arif.
- Rahardjo, Mudjia. 2006. *Quo Vadis Pendidikan Islam Pembacaan Realitas Pendidikan Islam, Sosial dan Keagamaan*. Cet. 2; Malang: UIN Malang Press.
- Rahmat, Jalaluddin. 1998. "Ijtihad: Sulit Tapi Perlu" dalam *Istiqra*. No.3, Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati.
- Ramayulis 1994. *Pengantar Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia.
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad Ibn 'Umar Ibn Husen. 1998. *al-Mashūl fī Ilm Ushūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Rozak, Abdul. 2001. *Cara Memahami Islam: Metodologi Studi Islam*. Bandung: Gema Media Pusakatama.
- Sadily, Hasan. 1973. *Kamus Umum*. Jakarta: Gramedia.
- Sahrodi, Jamali. 2008. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Saifullah. 2010. *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sasono, Adi. 1998. *Solusi Islam atas Problematika Umat: Ekonomi, Pendidikan dan Dakwah*. Cet. 1; Jakarta: t.p.

- Shaban, 1993. *Sejarah Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- as-Shiba'iy, Musthafa. 1998.. *al-Sunnah wa Makānatuh fi al-Tasyri' al-Islāmi*. Kairo: Dār al-Salam.
- ash-Shiddieqy, M. Hasbi. 1980. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan Al-Qur'an*. Jakarta: Mizan.
- Simuh. 1999. *Tasauf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Sodiqin, Ali. dkk. 2004. *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern*. Cet. 2; Yogyakarta: Lesfi.
- Soebahar, Abd. Halim. 2002. *Wawasan Baru Pendidikan Islam*. Cet. 1; Jakarta: Kalam Mulia.
- Soekanto, Soejono. 1993. *Kamus Sosiologi*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Sudarsono, 1993. *Ilmu Filsafat Suatu Pengantar*. Cet. 1; Jakarta: Rineka Cipta.
- Sulastomo, Nunuk Murdiati. 1993. "Pengaruh Pembinaan Sikap yang Kurang Efektif" *Majalah NP Keluarga*, No. 251.
- Sumantri, Jujun Suria. 1994. *Ilmu dalam Perspektif, Sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakikat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Sunanto, Musyrifah. 2005. *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sunarto, Kamanto. *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 1993.
- Suparta, Munzier. 2001. *Ilmu Hadis*. Jakarta: Raja Grafindo Persada,
- Suprayogo, Imam. dan Tobroni, 2003. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Supriady, Dedy. 2008. *Sejarah Peradaban Islam*. Bandung: Pustaka Setia.

- Suriasumantri, Jujun S. 1995. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Syadali, Ahmad. dan Ahmad Rofi'i. 2000. *Ulumul Qur'an I dan II*. Bandung: Pustaka Setia.
- Syah, Muhibbin. 2005. *Psikologi Pendidikan dengan Pendekatan Baru*. Cet. 11; Bandung: Remaja Rosdakarya.
- al-Syahrastani, Ibnu Abi Bakar Ahmad. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr Libanon, t.th.
- Syamsuddin. 1995. *Unsur Rasionalisme dalam Epistemologi Filsafat Islam*. Bandung: Mimbar Studi IAIN SGD Bandung.
- Syukur, Fatah. 1999. *Pendekatan Sosiologis dalam Penelitian Agama*. t. t.: Walisongo.
- Tafsir, Ahmad. 2001. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Cet. 4; Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Taouti, Sedik. 1990. *Muslim Kamboja dan Vietnam yang Terlupakan*. dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Husein, *Islam di Asia Tenggara Perkembangan Kontemporer*, Jakarta: LP3ES.
- Thohir, Ajid. 2009. *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam Melacak Akar-akar Sejarah, Sosial, Politik, dan Budaya Umat Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.
- , 2009. *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno Linguistik dan Geopolitik*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Thompson, Michael. *et.al*. 1990. *Cultural Theory*. Oxford: Westview Press.
- Tim Penyusun Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1990. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Ulwan, Abdullah Nashih. *al-Tarbiyah al-Aulād fī al-Islām* diterjemahkan oleh Anwar Rasyidi dengan judul *Pedoman Pendidikan Anak dalam Islam*. Jilid II, Semarang: Asy-Syifa, t.th.

- Umar, Nazaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Quran*. Jakarta: Paramadina.
- al-Umari, Nadiyah Syafari. 1981. *al-Ijtihād fī al-Islām: Ushūluḥ Ahkāmuh, Afqāḥuh*. Beirut: Muassasah Risalah.
- Wahid, Ramli Abdul. 1994. *Ulūmul Qur'ān*. Jakarta: Rajawali.
- Weber, Karl Marx. 1977. "The Definitions of Sociology, Social Action and Social Relationship," dalam *Sociological Perspectives*. ed. Kenneth Thompson & Jerrey Timstalll, New York: Penguin Books, Ltd.
- al-Zarqani, Muhammad Abd. al-Azim. 1988. *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Zuhaili, Wahbah. 1978. *al-Wasīth fī Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*. Dār al-Kutub,

Biodata Penulis



Muh. Arif, lahir di Pattiroang Kel. Tanete Kab. Bulukumba Sulawesi Selatan, Madrasah Ibtidaiyah Pattiroang, lulus pada tahun 1981, MTsN Tanete lulus tahun 1984, PGA Negeri Bulukumba di Tanete lulus tahun 1987. Gelar Sarjana (Drs) Program Studi Pendidikan Bahasa Arab IAIN Alauddin Ujungpandang lulus tahun 1992, Magister Agama (M.Ag.) Konsentrasi Pendidikan Islam UIN Alauddin Makassar lulus tahun 2000, Doktor (Dr) dalam bidang Pendidikan dan Keguruan UIN Alauddin Makassar lulus tahun 2012. Memulai kariernya sebagai dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo sejak tahun 2000 hingga sekarang (*home base*) pada Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo.

Aktif sebagai pemakalah pada seminar nasional dan internasional. Selain itu menulis artikel pada jurnal terakreditasi di antaranya adalah: *Nilai-Nilai Pendidikan Karakter dalam Al-Qur'an (Telaah QS. Luqman dan Relevansinya dengan Dasadarma Pramuka)* Tadris Jurnal Pendidikan Islam STAIN Pamekasan (2014); *Kecerdasan Emosional Pendidik (Tadbir Jurnal Manajemen Pendidikan Islam)* 2016; Bahasa Arab di Indonesia (Studi tentang Prospek dan Pengaruhnya) (Irfani: *Journal of Islamic Education*, Vol 13 No. 1 2017) IAIN Sultan Amai Gorontalo; Metode Langsung (Direct Method) dalam Pembelajaran Bahasa Arab (*al-Lisan Jurnal Bahasa* Vol 4 No.1 2019) IAIN Sultan Amai Gorontalo; Hafidz Qur'an and Its Influence toward High School Students Learning

Achievement in Indonesia (Ijtima'iyah: *Journal of Muslim Society Research* Vol.4, No. 2; 2019); Fi'aliyah Ta'allum al-Lughah al-'Arabiyah bi Istikhdam al-Wasait al-Bashariyah fi al-Madrasah al-Aliyah al-Hukumiyah Guruntalu (*Jurnal Ajamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* Vol. 8, No. 2, 2019); Nilai-nilai Pendidikan Karakter dalam Keteladanan Abu Bakar ash-Shiddiq (*Al-Muzakki Jurnal Pendidikan Agama Islam* Vol. 1, No. 1, 2019); Manajemen Pembiayaan: Studi Implementasi di IAIN Sultan Amai Gorontalo (*Al-Minhaj Jurnal Manajemen Pendidikan Islam* Vol. 2, No. 1, 2019); Prosesi Pernikahan di Luar Balai Nikah dan Dampaknya terhadap Pendidikan Anak bagi Masyarakat Gorontalo (*Al-Ulum* Vol.19, No. 2, (2019); Relasi Tahfidz Al-Qur'an dengan Prestasi Belajar: Studi Kasus di Pondok Pesantren al-Huda Gorontalo (*Islamuna Jurnal Studi Islam* Vol. 6, No. 2, 2019); Dampak Penerapan ICT pada Pembelajaran IPS terhadap Minat Belajar Peserta Didik (*Auladuna: Jurnal Pendidikan Dasar Islam*, Vol. 6, No. 2, 2019); Pengaruh Penerapan Sistim Full Day School terhadap Hasil Belajar di SD Integral Hidayatullah Kota Gorontalo (Tadbir: *Jurnal Manajemen Pendidikan Islam* Vol.7, No. 2, 2019); Nilai Edukatif dalam Tradisi Molonthalo (Zawiyah: *Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 5, No. 2, 2019); Pendidikan Kejiwaan dan Kesehatan Mental (Perspektif Fakhruddin ar-Razi) (Farabi: *Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah* Vol. 16, No. 2, 2019); Efektivitas Penggunaan Video Pembelajaran dalam Meningkatkan Kemampuan Mempraktikkan Shalat bagi Peserta Didik MI al-Wathaniyah Kota Gorontalo (Irfani *Jurnal Pendidikan Islam* Vol.15, No. 2, 2019); Nilai Pendidikan Karakter dalam Teks Barzanji (Irfani *Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 14, No. 1, 2019); Prosesi Adat Molo'opu di Gorontalo Utara dalam Perspektif Sosiologi Pendidikan Islam (*HIKMATUNA* 5 (1), 2019); Nilai Pendidikan Islam dalam Tradisi Lebaran Ketupat Masyarakat Suku Jawa Tondano di Gorontalo (*Madani* Vol. 1, No. 2, 2019); Implikasi Teknologi Informasi Komunikasi terhadap Prestasi Belajar Peserta Didik pada Kelompok Mata Pelajaran Agama (*Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam dan Interdisipliner* Vol.4, No. 1, 2019); Pembentukan Akhlak Dalam Memanusiakan Manusia: Perspektif Buya Hamka (*PEKERTI: Jurnal Pendidikan Agama Islam & Budi Pekerti* Vol. 2, No. 1, 2020); Konsep Relasi Anak dan Orang

Tua (*ECIE Journal Pendidikan Islam Anak Usia Dini*, Vol. 1, No. 1, 2020); Pendidikan Islam dan Keteladanan Moral Rasulullah Muhammad SAW., bagi Generasi Muda (*Al-Tarbawi Al-Haditsah: Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 4, No. 1, 2020); Effective School Management At MAN Insan Cendekia Gorontalo (*Jurnal Lentera Pendidikan* Vol. 23, No. 1, 2020); Efektivitas Media Pembelajaran dalam Penguasaan Kosa Kata Bahasa Arab (*A Jamiy Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 9, No. 1, 2020). Menulis buku Studi Islam: Suatu Kajian Integratif (2014); Konsep Jiwa dalam Alquran: Implementasinya dalam Pendidikan Islam (2015); Wanita Muslimah dan Pendidikan Anak Usia Dini (2020); Pengembangan Media Pembelajaran Bahasa Arab (2020); Mengapa Qalb Perlu Dididik? (2020).

METODOLOGI STUDI ISLAM

Suatu Kajian Integratif

Buku ini mengungkap tentang Islam dari berbagai kajian keilmuan, yakni dari aspek *Ulum Al-Qur'an* dan Tafsir, Hadis dan *Ulum Al-Hadis*, Sejarah, Ilmu Kalam dan Tasawuf, serta isu-isu kontemporer tentang gender dalam pandangan Islam. Selain itu dalam buku ini diungkap tentang Islamisasi ilmu pengetahuan, wacana baru Islamisasi ilmu pengetahuan serta hakikat ilmu pengetahuan dalam perspektif filsafat ilmu berlandaskan ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Selanjutnya pembaca akan mendapatkan informasi tentang pendekatan-pendekatan dalam pendidikan Islam yakni pendekatan pengamalan, pengalaman, pembiasaan, emosional, fungsional, dan rasional.



Penerbit Insan Cendekia Mandiri
Kapalo Koto No. 8, Selayo, Kec. Kubung, Solok
Email : penerbitic@gmail.com
Website : www.insancendekiamandiri.co.id



IKAPI
IKATAN PENERBIT INDONESIA

