

Seri Buku Ajar IAIN Mataram



METODOLOGI STUDI ISLAM

Dr. Fathurrahman Muhtar, M.Ag.



PRAKATA

Alhamdulillah puji syukur kehadiran Allah SWT, buku Metodologi Studi Islam (MSI) ini rampung dikerjakan. Buku ini merupakan buku pegangan mahasiswa PTAIN maupun PTAIS serta para pengkaji Studi Islam. Buku ini melengkapi berbagai macam buku Metodologi Studi Islam yang telah ada..

Metodologi Studi Islam atau nama lainnya Islamologi atau ilmu keislaman, pada dasarnya sama dengan Islamic studies atau kajian keislaman, yang dalam bahasa Arab disebut *Dirasah Islamiyah*. Istilah Arab yang agak mirip dengan kajian keislaman adalah majlis ta'lim, tetapi dalam implementasi, dua hal tersebut sangat bertolak belakang. Jika majlis ta'lim bersifat doktriner yang bertujuan meningkatkan keagamaan seseorang dalam pemahaman dan praktik, islamologi tidak bertanggungjawab terhadap keagamaan individu. Bahkan pakar Islamologi atau Islamolog di dunia Barat mayoritas beragama non-Islam. Islamologi mempelajari dan mengkaji Islam hanyalah sebatas Islam sebagai ilmu pengetahuan

Akhirnya, penulis ucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah turut membantu dan berpartisipasi demi tersusunnya buku perkuliahan **Metodologi Studi Islam**, khususnya PIU IsDB yang telah membantu memfasilitasi penerbitan buku bahan ajar ini Kritik dan saran kami tunggu guna penyempurnaan buku ini.

Terima Kasih.

Penulis

Dr. Fathurrahman Muhtar, M.Ag.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Tulisan Arab-Indonesia Penulisan Buku Perkuliahan ini adalah sebagai berikut.

No	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
1.	ا	`	ط	t}
2.	ب	b	ظ	z}
3.	ت	t	ع	‘
4.	ث	th	غ	gh
5.	ج	j	ف	f
6.	ح	h}	ق	q
7.	خ	kh	ك	k
8.	د	d	ل	l
9.	ذ	dh	م	m
10	ر	r	ن	n
11	ز	z	و	w
12	س	s	ه	h
13	ش	sh	ء	`
14	ص	s}	ي	y
15	ض	d}		

Untuk menunjukkan bunyi panjang (mad) dengan cara menuliskan tanda coretan di atas a>, i>, dan u> (ا, ي, dan و). Bunyi hidup dobel (diftong) Arab ditransliterasikan dengan

menggabung dua huruf “ay” dan “au” seperti *layyinah*, *lawwamah*. Untuk kata yang berakhiran ta’ marbutah dan berfungsi sebagai sifat (modifier) atau *mud}a>f ilayh* ditranliterasikan dengan “ah”, sedang yang berfungsi sebagai *mud}a>f* ditransliterasikan dengan “at”.

DAFTAR ISI

Halaman Judul	(i)
Kata Pengantar Dekan	(ii)
Prakata	(iii)
Pedoman Transliterasi	(iv-v)
Daftar Isi	(v)
Satuan Acara Perkuliahan	(vii – x)

ISI PAKET

Paket 1 : Pengertian Metodologi Studi Islam (1 – 17)
Paket 2 : Pendekatan-Pendekatan Dalam Studi Islam (18 – 39)
Paket 3 : Studi Islam Dalam Lintasan Sejarah Peradaban Islam (40 – 55)
Paket 4 : Islam dan Agama-Agama Lain (56-74)
Paket 5 : Islam dan Wahyu al-Qur'an (75 – 93)
Paket 6 : Islam dan Kebudayaan (94 – 105)
Paket 7 : Kelahiran Islam Dan Sentuhan Budaya Arab-Pra Islam (106 – 114)
Paket 8 : Islam Dan Gagasan Universal (115-137)
Paket 9 : Studi Orientalisme Terhadap Islam (138-157)

PENUTUP

Sistem Evaluasi dan Penilaian (158. –159)
Daftar Pustaka (160– 167)
CV Penulis (168)

SILABUS MATA KULIAH

A. Informasi Umum

Nama Mata Kuliah : Metodologi Studi Islam
Kode Mata Kuliah : INS 1102 / TBI 1212
Program Studi : S-1
Bobot : 2 SKS

B. Deskripsi

Dalam rangka mewujudkan kecintaan dan keyakinan manusia terhadap Islam yang tidak hanya bersifat normatif, dan bukan pula karena emosional semata-mata karena didukung oleh argumentasi yang bersifat rasional, kultural dan aktual, maka studi terhadap misi ajaran Islam secara komprehensif dinilai sangat urgen. Studi Islam juga dapat membuktikan kepada umat manusia bahwa Islam baik secara normatif maupun secara kultural dan rasional adalah ajaran yang dapat membawa manusia kepada kehidupan yang lebih baik, tanpa harus mengganggu keyakinan agama Islam. Selain itu, studi Islam juga dapat menumbuhkan sikap objektif dan akan menghilangkan citra negatif dari sebagian masyarakat terhadap ajaran Islam.

Mata Kuliah Metodologi Studi Islam (MSI) merupakan mata kuliah untuk program studi S-1 di FITK Jurusan Matematika IAIN Mataram. Dalam perkuliahan matakuliah ini mahasiswa akan diarahkan pada cara memahami Islam, baik Islam sebagai agama, budaya dan ilmu. Islam sebagai agama menjadi pandangan hidup, sedangkan sebagai budaya Islam jadi gejala sosial yang muncul sebagai jawaban kritis masyarakat. Selain itu, Islam sebagai ilmu sangat menarik untuk dikaji dengan berbagai pendekatan, metode dan kajian ilmiah lainnya.

Hal ini tentu harus dipahami secara betul oleh para mahasiswa karena pendekatan dan metode yang digunakan dalam kajian Islam sangat beragam. Implikasi dari keragaman ini adalah adanya warna-warni dalam berislam yang dilakukan oleh pengikutnya. Oleh sebab itu, pemahaman terhadap keragaman pendekatan dan metode perlu dipelajari dengan baik.

C. Tujuan Mata Kuliah

1. Memberikan pemahaman holistik, universal dan inklusif terhadap Islam.
2. Memberikan kerangka metodologis dalam memahami Islam

D. Pokok Bahasan

PERTEMUAN 1 PERKENALAN MATERI DAN KONTRAK BELAJAR

PERTEMUAN 2 DAN 3

1. Metodologi Studi Islam
2. Definisi Metodologi
3. Pengertian Studi Islam
4. Urgensi Metodologi Dalam Studi Islam
5. Objek Kajian Metodologi Studi Islam

PERTEMUAN 4 DAN 5

1. Urgensi Pendekatan Ilmiah Dalam Memahami Islam.
2. Berbagai macam pendekatan dalam memahami Islam
 - a) Pendekatan Antropologi
 - b) Pendekatan Feminis
 - c) Pendekatan Filosofi
 - d) Pendekatan Psikologis
 - e) Pendekatan Sosiologi
 - f) Pendekatan Teologi
 - g) Pendekatan Fenomenologi

PERTEMUAN 6 :

SEJARAH STUDI ISLAM

1. Sejarah Studi al-Qur'an
2. Sejarah Studi Hadits
3. Sejarah Kajian Linguistik Arab
4. Kajian Sejarah.
5. Kajian Puisi/Syair Arab
6. Penerjemahan Karya Asing
7. Kajian Filsafat.

PERTEMUAN 7

MEMAHAMI ISLAM, AGAMA-AGAMA LAIN

1. Definisi Islam.
2. Definisi Agama.
3. Islam Di Antara Agama Lain

PERTEMUAN 8 :

ISLAM DAN WAHYU AL-QUR'AN

1. Pengertian Wahyu Al-Qur'an.
2. Hubungan Al-Qur'an Dengan Hadits, Ijma' Dan Qiyas.
 - a) Hubungan al-Qur'an dan Hadits.
 - b) Hubungan Al-Qur'an Dengan Ijma'
 - c) Hubungan al-Qur'an dengan Qiyas
3. Berbagai macam Metode Dalam Studi Al-Qur'an
 - a) Metode Tahlili
 - b) Metode Ijmali/Global.
 - c) Muqarin/Perbandingan
 - d) Maudhui/Tematik.
 - e) Tafsir Susastra (Al-Tafsir Al-Adabi Li Al-Qur'an)

PERTEMUAN 9 :

ISLAM DAN KEBUDAYAAN

1. Pengertian Kebudayaan
2. Unsur-Unsur Dari Kebudayaan
3. Fungsi Kebudayaan
4. Perdebatan Agama Bagian Dari Kebudayaan.
5. Islam Dan Kebudayaan Indonesia.

PERTEMUAN 10

KELAHIRAN ISLAM DAN SENTUHAN BUDAYA ARAB-PRA ISLAM.

1. Kebudayaan Arab Sebelum Islam.
2. Kelahiran Islam Dan Pengaruhnya Terhadap Dunia Arab

PERTEMUAN 11 DAN 12

ISLAM DAN GAGASAN UNIVERSAL

1. Islam Dan Globalisasi
2. Modernisme Dan Puritanisme Islam
3. Gerakan Fundamentalisme Dan Radikalisme Islam
4. Islam Dan Pluralisme
5. Islamisasi Sains

PERTEMUAN 13 DAN 14

STUDI ORIENTALISME TERHADAP ISLAM

1. Latar Belakang Munculnya Orientalisme.
2. Motif Orientalis Dalam Mengkaji Islam
3. Islam Sebagai Agama Timur Dalam Perspektif Orientalis
4. Kritik Atas Karya-Karya Orientalis
5. Aspek-Aspek Positif Orientalisme
6. Oksidentalisme, Sikap Terhadap Tradisi Barat.

PAKET I

METODOLOGI STUDI ISLAM

PENDAHULUAN

Materi perkuliahan pada paket ini berisi tentang pengenalan awal tentang Studi Islam atau Islamic Studies (dirosah islamiyah). Pembahasan mencakup pengertian metodologi, pengertian studi Islam, urgensi memahami studi Islam, objek kajian dalam studi Islam.

Dengan memahami metodologi mahasiswa diharapkan mampu berpikir lebih kritis dan sistematis dalam memahami peran metodologi dalam pengembangan ilmu pengetahuan Islam. Memahami objek kajian dalam studi Islam mahasiswa dapat memetakan wilayah-wilayah yang dapat dijadikan sebagai kajian dalam kehidupan bermasyarakat, beragama dan bernegara.

URAIAN MATERI

Pengertian Metodologi Studi Islam

1. DEFINISI METODOLOGI

Metodologi berasal dari tiga kata Yunani, *meta*, *hetodos*, dan *logos*. *Meta* berarti menuju, melalui, dan mengikuti. *Hetodos* berarti jalan atau cara. Maka kata *methodos* (metode) berarti jalan atau cara yang harus dilalui untuk mencapai sesuatu. Metode merupakan langkah-langkah praktis dan sistematis yang ada dalam ilmu-ilmu tertentu yang sudah tidak dipertanyakan lagi karena sudah bersifat aplikatif. Metode dalam suatu ilmu dianggap sudah bisa mengantarkan seseorang mencapai kebenaran dalam ilmu tersebut. Oleh karena itu, ia sudah tidak diperdebatkan lagi karena sudah disepakati oleh komunitas ilmuwan dalam bidang ilmu tersebut.¹

Ketika metode digabungkan dengan kata *logis/logos* maknanya berubah. *Logis/logos* berarti “studi tentang” atau “teori tentang”. Oleh karena itu, metodologi tidak lagi sekedar kumpulan cara yang sudah diterima (*well received*) tetapi berupa kajian tentang metode. Pendek kata, bila dalam metode tidak ada perdebatan, refleksi dan kajian atas kerja ilmu pengetahuan, sebaliknya dalam metodologi terbuka luas

¹ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), ix

untuk mengkaji, mendebat, dan merefleksi cara kerja suatu ilmu. Itulah makanya, metodologi menjadi bagian dari sistematika filsafat, sedangkan metode tidak.²

Menurut Robert Bogdan dan Steven J Tailor, dalam arti yang luas, istilah metodologi menunjuk kepada proses, prinsip, serta prosedur yang kita gunakan untuk mendekati masalah dan mencari jawab atas masalah tersebut. Dalam ilmu-ilmu sosial, istilah tersebut diartikan sebagai cara seseorang melakukan penelitian. Seperti dalam apa saja yang kita lakukan, asumsi, minat, serta tujuan kita sendiri sangat mempengaruhi pilihan prosedur metodologis kita. Secara ringkas, sebagian besar perdebatan tentang metode adalah perdebatan asumsi dan tujuan, tentang teori dan perspektif.³

Anthony Flew dalam tulisannya *a dictionary of philosophy* sebagaimana dikutip oleh Abdur Rozak mengatakan bahwa *Methodology is the study of method, usually covering the procedures and aims of a particular discipline, and enquiry in to the that discipline is organized*. (Metodologi adalah suatu kajian tentang cara, dalam kajian itu biasanya dibicarakan tentang prosedur-prosedur, tujuan dari ilmu itu sendiri, dan dibicarakan pula tentang jalan yang harus dilakukan, dengan jalan itu ilmu dapat disusun)⁴

2. PENGERTIAN STUDI ISLAM

Istilah studi keislaman dalam diskursus Barat disebut Islamologi klasik⁵ atau ilmu keislaman, pada dasarnya sama dengan istilah *islamic studies* atau kajian keislaman, yang dalam bahasa Arab disebut *dirasah Islamiyyah*. Istilah Arab yang agak mirip dengan kajian keislaman adalah kata *majlis ta'lim*, tetapi dalam implementasi, dua hal

² Ibid, ix

³ Robert Bogdan dan Steven J Tailor, *Pengantar Metode Penelitian Kualitatif*, alih Bahasa Arief Furchan (Surabaya: Usaha Nasional, 1992), 17

⁴ Abdul Rozak, *Cara Memahami Islam* (Bandung: Gema Media Pustakama, 2001), 21

⁵ Kata dan konsep Islamologi—diskursus yang mengarah kepada rasionalitas dalam pengkajian Islam itu—pada kenyataannya adalah ciptaan Barat. Orang-orang muslim, sejauh menyangkut mereka, merasa puas dengan berbicara tentang Islam seperti orang-orang Kristen tentang agama Kristen. Disiplin yang diberi nama seperti ini sebelumnya tidak pernah menjadi obyek refleksi metodologis. Untuk mengenal postulat-postulat, pembagian-pembagian dan horizon-horizonnya perlu diperhatikan karya-karya mereka yang oleh G.H. Bousquet, baru-baru ini dinamakan “ahli-ahli Islamologi Klasik” (*les classiques de l’islamologie*). Penyelidikan semacam ini belakangan dilakukan oleh J.D.J. Waardenburg dalam sebuah karya menarik yang diberi judul penting *Islam dans le miroir de l’Occident*. Mohammad Arkoun, Ke Arah Islamologi Terapan, dalam Jurnal Al-jami’ah, Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta, no. 53, tahun 1993, 65

tersebut sesungguhnya sangat bertolak belakang. Jika *majlis ta'lim* bersifat doktriner yang bertujuan meningkatkan keagamaan seseorang dalam pemahaman dan praktik, Islamologi tidak bertanggungjawab terhadap keagamaan individu. Bahkan pakar *Islamologi* atau *Islamolog* di dunia Barat mayoritas beragama non-Islam. *Islamologi* mempelajari dan mengkaji Islam hanya sebatas Islam sebagai ilmu pengetahuan. Di sini Islam digeluti bukan untuk dipraktekkan, melainkan hanya didorong tuntutan profesionalisme untuk kepentingan penelitian atau kajian keislaman.⁶

Untuk mendapatkan suatu perspektif tentang telaah kajian Islam, baiklah ditegaskan lebih dahulu apa yang dimaksud dengan studi Islam. Dalam sebuah tulisannya, Jacques Waardenburg menyatakan bahwa studi-studi keislaman melingkupi suatu studi mengenai Islam sebagai agama dan tentang aspek-aspek keislaman dari kebudayaan masyarakat Muslim. Menurutnya, suatu distingsi harus dibuat antara Islam normatif (preskripsi-preskripsi, norma-norma, dan nilai-nilai yang dianggap termuat dalam petunjuk suci) dan Islam aktual (semua bentuk gerakan, praktek, dan gagasan yang pada kenyataannya eksis dalam masyarakat Muslim dalam waktu dan tempat yang berbeda-beda).⁷

Dengan kata lain, data keislaman yang merupakan lapangan kesarjanaan harus dibedakan dengan tujuan-tujuan yang oleh kaum Muslim ingin dijangkau, makna-makna yang diatributkan kepadanya atau kebenaran yang dianggap kaum Muslim sebagai terkandung di dalamnya. Dari titik ini Waardenburg mengajukan setidaknya terdapat tiga lingkup kajian yang harus dikerjakan dalam studi-studi Islam.

Pertama, studi normative terhadap Islam, yang umumnya dikerjakan kaum Muslim sendiri untuk menemukan kebenaran *religious*, meliputi studi-studi; tafsir, hadits, fiqih, dan kalam. **Kedua**, studi non normative terhadap Islam, biasanya dilakukan di universitas-universitas dan meliputi baik apa yang dianggap kaum Muslim sebagai Islam yang benar, maupun yang hidup (*living Islam*), yakni ekspresi-ekspresi *religious* kaum Muslim yang faktual. Lingkup kedua ini bisa dilakukan oleh kaum Muslim maupun non Muslim. **Ketiga**, studi non-normatif terhadap aspek-aspek kebudayaan dan masyarakat Muslim, dalam pengertian yang lebih luas; meliputi

⁶ Abdurrahman Mas'ud, *Menuju Paradigma Islam Humanis* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), 73

⁷ Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Jakarta: PUSJARLIT, 1998), vi

telaah Islam dari sudut sejarah dan sastra atau antropologi budaya dan sosiologi, serta tidak spesifik bertitik tolak dari sudut agama⁸.

Studi Islam atau dikenal dengan kajian keislaman tersebut diartikan dalam konteks *Islamic Studies* yang berkembang dalam tradisi akademik barat. Ia tidak sama dengan pengertian pendidikan agama Islam (*at-tarbiyah al-Islamiyah*) yang secara konvensional lebih merupakan proses transmisi ajaran agama dari generasi ke generasi. Karena itu, ia tidak saja melibatkan aspek kognitif (pengetahuan tentang ajaran-ajaran Islam), tetapi juga aspek afektif dan psikomotorik (menyangkut bagaimana sikap dan pengalaman atas ajaran-ajaran Islam). Adapun kajian keislaman lebih merupakan usaha kritis terhadap teks, sejarah, doktrin, pemikiran, dan institusi keislaman dengan menggunakan pendekatan-pendekatan tertentu yang secara populer dikalangan akademik dianggap ilmiah. Kajian seperti ini pada dasarnya tidak selalu diarahkan untuk menemukan atau mempertahankan dimensi keimanan atas sebuah konsep atau ajaran yang dikajinya- artinya memiliki implikasi yang terbuka untuk menolak atau mempercayainya.⁹

Dalam studi agama-agama—termasuk *Islamic studies*-- dengan wilayah telaah yang ditujukan pada fenomena kehidupan beragama manusia pada umumnya, menurut Amin Abdullah biasanya didekati lewat berbagai disiplin keilmuan yang bersifat *historis-empiris* (bukan *doctrinal normative*).¹⁰ Telaah dengan berbagai disiplin ilmu, termasuk ilmu sosial bertahun-tahun yang lalu, mulai pada masa menteri Agama A. Mukti Ali, pikiran tentang penelitian masalah keagamaan dengan menggunakan piranti ilmu-ilmu sosial sudah mulai dicanangkan. Reaksi pro dan kontra timbul, dengan yang kontra mengatakan bahwa penggunaan ilmu-ilmu sosial dalam penelitian itu akan berakibat penisbian agama, khususnya pada yang disebut kebenaran agama, dan norma-norma moral keagamaan.¹¹

Dalam pandangan mereka ini, agama adalah mutlak, dan penisbian agama atas nama apapun adalah pengingkaran atas kemutlakan agama itu. Argument mereka, jika ada suatu gejala kemasyarakatan yang tidak dapat dibenarkan, gejala itu harus dilihat sebagai penyimpangan dari ketentuan agama yang mutlak benar, dan tidak boleh dipandang sebagai gejala keagamaan yang murni. Jadi agama harus tetap pada

⁸ Ibid.

⁹ Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 39

¹⁰ Amin Abdullah, Pengantar Dalam Ahmad Norma Permata (ed), *Metodologi Studi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 1

¹¹ Nurcholis Majid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat* (Jakarta: Paramadina, 1999), 184

kesuciannya, dan menjadi alat ukur untuk menilai suatu gejala apakah dapat dibenarkan atau tidak. Sedangkan para pendukung gagasan studi empiris dari ilmu-ilmu sosial melihat bahwa yang menjadi sasaran penelitian bukanlah agama *an sich*, melainkan gejala keagamaan yang ada dalam masyarakat dalam kenyataan faktual, bukan normative. Dengan kata lain, yang menjadi sasaran penelitian adalah wujud keagamaan sebagai gejala sosial, sebanding dengan gejala sosial lain manapun seperti dibidang perekonomian, politik, budaya dan seterusnya.¹²

Studi Islam tampaknya melebihi penelitian sains dan teknologi. Artinya, dalam penelitian agama Islam tidak hanya cukup dengan menguasai kaidah-kaidah dan dimensi ilmiah sebagaimana dalam penelitian sains dan teknologi, tetapi juga diperlukan kaidah dan dimensi lain. Mengingat jangkauan ajaran Islam melampaui kerja rasio (akal). Oleh karena itu, seorang peneliti agama Islam selain harus menguasai kaidah-kaidah keilmuan, ia juga harus mampu mengimani kebenaran ajaran tersebut. Ia harus menguasai : (a) numenklator ajaran Islam, mulai dari filsafatnya, sampai dengan istilah-istilah yang dipergunakan; (b) menguasai metodologi penelitian ilmiah sama dengan bidang kajian dan masalahnya; tarbiyah, syari'ah, ushuluddin, adab (kebudayaan dan sastra Arab), filsafat, sejarah, kealaman (kauniyah) dan sebagainya. Karena ternyata tidak ada satu metodologi yang sempurna, seorang peneliti juga perlu menguasai prinsip-prinsip dasar umum di luar bidang spesialisnya dari berbagai metode penelitian sehingga ia mampu memberikan analisisnya secara luas dan komprehensif; (c) memiliki komitmen yang tinggi yaitu kesediaan akan keharusan untuk mengakui kebenaran nilai yang datang dari ajaran agama; (d) beragama Islam atau Muslim yang memiliki kedalaman agama dan kedalaman sains dan teknologi. Dengan syarat ini peneliti akan mampu memandang sains dan teknologi tidak bebas nilai, artinya selalu terkait dengan wahyu Tuhan Yang Maha Esa; (e) minimal perlu menguasai dua bahasa asing yaitu Arab dan Inggris karena banyak ajaran agama Islam yang ditulis dalam dua bahasa tersebut.¹³

3. URGENSI METODOLOGI DALAM STUDI ISLAM

Studi Islam (*islamic Studies*) adalah salah satu studi yang mendapat perhatian di kalangan ilmuwan. Jika ditelusuri secara mendalam, Nampak bahwa studi Islam mulai

¹² Ibid. 185

¹³ Mastuhu, penelitian agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi dalam Mastuhu dan Deden Ridwan, (ed), 105

banyak dikaji oleh para peminat studi agama dan studi-studi lainnya. Dengan demikian, studi Islam layak untuk dijadikan sebagai salah satu cabang ilmu favorit. Artinya, studi Islam telah mendapat tempat dalam percaturan dunia ilmu pengetahuan.

Dalam studi tersebut, salah satu persoalan yang mendesak untuk segera dipecahkan adalah masalah metodologi. Hal ini disebabkan oleh dua hal. **Pertama**, kelemahan di kalangan umat Islam dalam mengkaji Islam secara komprehensif adalah tidak menguasai metodologi. Kelemahan ini semakin terasa manakala umat Islam, khususnya di Indonesia, tidak menjadi produsen pemikiran akan tetapi konsumen pemikiran. Jadi kelemahan umat Islam bukan terletak pada kurangnya penguasaan materi namun lebih pada cara-cara penyajian terhadap materi yang dikuasai. **Kedua**, ada anggapan bahwa studi Islam di kalangan ilmuwan telah merambat ke berbagai wilayah. Misalnya studi Islam sudah masuk ke studi kawasan, filologi, dialog agama, antropologi, arkeologi. Karenanya, metode atau pendekatan yang layak adalah salah satu keharusan yang mesti dikuasai oleh peneliti studi Islam.¹⁴

Metodologi adalah masalah yang sangat penting dalam sejarah pertumbuhan ilmu. Metode kognitif yang betul untuk mencari kebenaran adalah lebih penting daripada filsafat, sains atau hanya mempunyai bakat. Kita mengetahui bahwa dalam abad-abad pertengahan. Eropa menghabiskan waktu seribu tahun dalam keadaan stagnasi dan masa bodoh. Tetapi stagnasi dan masa bodoh itu lalu berubah menjadi kebangkitan revolusioner yang multifaset dalam bidang sains, seni dan sastra, dan semua wilayah hidup dan kehidupan manusia dan sosial. Revolusi yang mendadak dan energi yang meledak dalam pikiran manusia itu menghasilkan peradaban dan kebudayaan kita dewasa ini. Kita harus menanyakan kepada diri kita sendiri: kenapa Eropa mandeg selama seribu tahun, dan apa yang terjadi pada dirinya yang menyebabkan perubahan yang mendadak; ia bangkit dan bangun, hingga dalam waktu tigaratus tahun Eropa menemukan kebenaran-kebenaran yang tidak dapat mereka peroleh dalam seluruh waktu seribu tahun. Ini adalah pertanyaan yang sangat penting, bahkan barangkali pertanyaan yang paling penting yang harus kita renungkan bersama.¹⁵

Sudah barang tentu banyak factor-faktor yang menyebabkan stagnasi dan kemandekan Eropa di abad pertengahan, dan banyak sekali sebab-sebab yang

¹⁴ Kamaruzzaman, Urgensi Metodologi Studi Islam: Sebuah Pengantar, dalam Amin Abdullah, dkk, *Mencari Islam, Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), xii

¹⁵ Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 27

menjadikan Eropa bangun dari tidurnya lalu memperoleh kemajuan yang menakjubkan dalam segala aspek kehidupan. Dikala cara melihat masalah dan obyek itu berubah, maka sains, masyarakat dan dunia juga berubah, dan sebagai akibatnya kehidupan manusia juga berubah. Kita di sini menggarap masalah kebudayaan, pemikiran dan gerakan ilmiah, oleh karena itu, kita menganggap bahwa perubahan metodologi adalah faktor yang fundamental dalam *renaissans*. Memang dilihat dari segi sosiologi bahwa faktor utama dalam perubahan ini adalah transformasi dari sistem feodal kepada borjuis, dan ini disebabkan selanjutnya oleh jebolnya tembok yang memisahkan Islam Timur dari Kristen Barat yang disebabkan oleh Perang Salib.¹⁶

Untuk mencapai suatu kemajuan, kejeniusan saja belum cukup, melainkan harus dilengkapi dengan ketepatan dalam memilih metode yang akan digunakan untuk kerja dalam bidang pengetahuan. Metode dan berpikir yang benar tak ubahnya seperti orang yang berjalan. Seseorang yang lumpuh sebelah kakinya dan tidak dapat berjalan dengan cepat, tetapi memilih jalan yang benar akan mencapai tujuan lebih cepat daripada jago lari yang mengambil jalan yang terjal lagi berbelok-belok. Betapapun cepatnya jago lari itu, ia akan datang terlambat pada tempat yang dituju, sedangkan orang yang lumpuh sebelah kakinya yang memilih jalan yang benar akan sampai kepada tujuan dengan segera. Dari contoh ini semakin terlihat tentang pentingnya metode dalam melaksanakan suatu kegiatan. Metode yang tepat adalah masalah pertama yang harus diusahakan dalam pelbagai cabang ilmu pengetahuan. Kewajiban pertama bagi setiap peneliti adalah memilih metode yang paling tepat untuk riset dan penelitiannya. Oleh karena itu metode mempunyai peranan yang sangat penting dalam kemajuan atau kemunduran. Adalah karena metode penelitian, karena cara melihat sesuatu, bukan hanya karena ada atau tidak adanya orang-orang yang jenius, yang membawa stagnasi dan masa bodoh atau gerak dan kemajuan¹⁷

Selain itu, penguasaan metode yang tepat dapat menyebabkan seseorang mengembangkan ilmu yang dimilikinya. Sebaliknya mereka yang tidak menguasai metode hanya akan menjadi konsumen ilmu, dan bukan menjadi produsen. Sebagai contoh, para lulusan perguruan tinggi Islam, khususnya pada jenjang strata satu masih dinilai lemah dalam menguasai metodologi. Hal demikian terlihat pada saat yang bersangkutan menulis karya ilmiah semacam skripsi. Keadaan tersebut antara lain

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), 148

disebabkan karena metode penyajian kuliah lebih banyak menempatkan mahasiswa pada posisi pasif. Mereka hanya diperintahkan datang, mencatat, memahami, dan menghafalnya. Sedangkan kegiatan yang mendorong mereka membaca, menelaah, dan meneliti dengan menggunakan metode tertentu kurang dilatih.¹⁸

Dalam konteks Islam, untuk memahami agama ini bisa dilakukan penelitian atau studi dengan menggunakan dua metode. Pertama, mempelajari teks-teks suci al-Qur'an yang merupakan himpunan dari ide dan out put ilmiah dan literal yang dikenal dengan Islam. Kedua, mempelajari dinamika historis yang menjadi perwujudan dari ide-ide Islam, mulai dari permulaan diturunkannya misi Islam tersebut, terutama masa Nabi Muhammad SAW, hingga masa akhir-akhir ini.¹⁹

Masalahnya kemudian, kalau memang benar bahwa penelitian (studi) mencari kebenaran, bukankan agama (Islam) adalah kebenaran. Memang benar, penelitian dilakukan untuk mencari kebenaran, dan agama itu sendiri merupakan kebenaran, baik sebagai sumber maupun produk. Namun demikian, Islam yang telah mengalami proses dialogis dengan masyarakat tidak bisa dihindarkan dari munculnya beragam wajah sebagai gambarnya. Keragaman itu timbul karena persoalan ruang dan waktu. Perbedaan ruang dan waktu itu melahirkan perbedaan pemahaman oleh masyarakat bersangkutan sesuai dengan setting yang mereka hadapi, baik berupa tuntutan maupun tantangan. Oleh karena itu, bisa dimengerti bahwa Islam yang ada di Indonesia berbeda dengan di timur tengah, baik pada dataran kognitif maupun praksis social. Begitu pula Islam yang dipahami oleh generasi awal Islam, berbeda dengan yang dipahami generasi abad pertengahan maupun abad moder ini. Realitas perbedaan tersebut melahirkan wacana seputar Islam sebagai kebenaran²⁰.

Atas dasar di atas, adalah sangat urgen diperolehnya pemahaman Islam secara utuh dan tidak distortif. Argumentasinya adalah bahwa realitas perbedaan di atas bila tidak didekati secara tepat akan menimbulkan pemahaman yang pincang terhadap Islam karena Islam sebagai agama mempunyai dimensi normative dan historis. Oleh karena itu, dalam kaitan ini, memahami ide-ide Islam yang ada dalam al-Qur'an urgen sekali dilakukan. Hal ini tampak dari argumentasi bahwa ide-ide dalam kitab suci

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Masdar Hilmi dan Akh. Muzakki, *Dinamika Baru Studi Islam* (Surabaya: Arkola, 2005), 20

²⁰ Ibid

tersebut merupakan dasar normative dan fondasi dari ajaran-ajaran Islam yang ditawarkan kepada manusia.²¹

4. OBJEK KAJIAN METODOLOGI STUDI ISLAM

Jacques Waardenburg dalam *Classical Approach to the Study of Religion* menyatakan : menjadikan agama sebagai objek kajian empirik dan menelitinya sebagai realitas manusiawi, bukan hanya memerlukan usaha keras melainkan juga keberanian yang cukup.²² Tidak terlalu sukar untuk segera membenarkan pernyataan Jacques tersebut, bahwa penelitian terhadap agama memerlukan usaha sekaligus keberanian. Kata agama sendiri sedemikian populer, sehingga setiap orang pasti akan merasa tahu apa yang dimaksud dengan istilah tersebut. Namun ketika dilakukan usaha secara serius untuk merumuskan apa pengertian “agama” persoalannya menjadi rumit²³.

Kesulitan menjadikan agama sebagai bahan kajian, mengikuti penjelasan Jacques Waardenburgh, paling kurang berawal dari dua hal. Pertama, mengkaji berarti melakukan objektivasi, atau penjarakan terhadap objek kajiannya. Dalam kajian terhadap agama, objektivitas bukan hanya kepada ‘pihak lain’ tetapi juga pada diri sendiri. Setiap manusia akan memiliki keterlibatan dengan aspek keagamaan dalam kontinum positif hingga negatif, dengan mengambil komitmen terhadap agama tertentu sampai menolaknya sama sekali. Untuk benar-benar mampu melakukan objektivasi terhadap kesadaran diri sendiri, tentu tidak hanya memerlukan keseriusan usaha, melainkan juga latihan dan ketekunan.

Kedua, secara tradisional, agama dipahami sebagai sesuatu yang suci, sakral dan agung. Menempatkan hal-hal yang memiliki nilai semacam itu sebagai objek netral, akan dianggap mereduksi, melecehkan atau bahkan merusak nilai tradisional agama. Keterlibatan para pengikut agama secara bertingkat memunculkan rasa pengabdian dan kesediaan untuk berkorban bagi keyakinannya. Setiap usaha menjadikan agama sebagai objek kajian selalu memiliki resiko berhadapan dengan reaksi para penganutnya, yang tidak jarang cukup fatal.²⁴

²¹ Ibid

²² Jacques Waardenburg, *Classical Approach to the Study of Religion* (London: The Hague, 1973), 2

²³ Cathrine L. Albanese, *America, Religions and Religion* (California: Wadsworth Publishing Company, 1981), 2

²⁴ Jacques Waardenburg, *Classical Approach*, 4

Sifat agama sebagai objek kajian, di dalam dirinya sendiri, merupakan sumber dari segala kerumitan usaha studi terhadapnya. Hingga saat ini, belum pernah menjadi kesepakatan di kalangan para pengkaji mengenai batasan agama di mana pangkal dan di mana ujungnya. Agama muncul sebagai fenomena yang kompleks dan cair, tidak gampang untuk dirumuskan. Ia meresap ke dalam setiap wilayah kehidupan manusia, sehingga kajian terhadap agama selalu akan berhimpitan dengan kajian-kajian bidang lain.

Meneliti Islam bukan berarti ada keraguan terhadap Islam, namun yang menjadi sasaran atau objek kajian dalam Islam adalah gejala agama yang perlu diperhatikan ketika mempelajari suatu agama termasuk Islam. Untuk dapat meneliti agama Atho' Muzhar menjelaskan bahwa agama sebagai sasaran penelitian budaya, maka sasaran penelitiannya adalah naskah-naskah (filologi), alat-alat ritus keagamaan, benda-benda purbakala agama (arkeologi), sejarah agama, nilai-nilai dari mitos-mitos yang dianut para pemeluk agama dan lain sebagainya.

Klasifikasi Atho' Muzhar tersebut didasarkan kepada pandangan bahwa agama merupakan gejala budaya dan gejala sosial. Dengan kedua gejala tersebut agama diteliti kembali. Oleh sebab itu, untuk menjelaskan ranah penelitian agama, atho' Muzhar membedakan “penelitian agama” dengan “penelitian keagamaan”, dengan metodologi penelitian yang berbeda. Penelitian agama sasarannya adalah agama sebagai doktrin, pintu pengembangan metodologi penelitian tersendiri sudah terbuka, bahkan sudah pernah dirintis. Adanya ilmu Ushul Fikih sebagai metode untuk mengistimbatkan hukum dalam agama Islam, dan ilmu Musthalah Hadits sebagai metode untuk menilai akurasi dan kekuatan sabda-sabda Nabi Muhammad SAW (hadits), merupakan bukti adanya keinginan untuk mengembangkan metodologi penelitian sendiri, meskipun masih ada perdebatan di kalangan para ahli tentang setuju atau tidaknya terhadap materi kedua ilmu tersebut. Untuk “penelitian keagamaan” yang sasarannya adalah agama sebagai gejala sosial, tidak perlulah membuat metodologi tersendiri. Penelitian ini cukup meminjam metodologi penelitian sosial yang sudah ada.²⁵

Sedangkan Jalaluddin Rahmat menyatakan bahwa sasaran studi Islam adalah ajaran dan keberagamaan. Ajaran adalah teks-lisan maupun tulisan-yang sakral dan menjadi sumber rujukan bagi pemeluk agama. Untuk agama Islam adalah al-Qur'an

²⁵Lihat Atho Muzhar, *Pendekatan Studi Agama Dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001), 36

dan al-Hadits. Keberagamaan (*religiosity*) adalah perilaku yang bersumber langsung atau tidak langsung kepada nash. Dengan meminjam analisis “*religion commitment*” dari Glock dan Stark, keberagamaan muncul dalam lima dimensi; ideology, intelektual, eksperensial, ritualistik dan konsekuensial. dua dimensi pertama adalah aspek kognitif keberagamaan; dua yang terakhir, aspek behavioral, dan yang ketiga, aspek afektif keberagamaan.

Dimensi ideologis berkenaan dengan perangkat kepercayaan (*beliefs*) yang memberikan “premis eksistensial” untuk menjelaskan Tuhan, alam, manusia dan hubungan di antara mereka. Kepercayaan ini dapat berupa makna yang menjelaskan tujuan Tuhan dan peranan manusia dalam mencapai tujuan itu (*purposive beliefs*). Kepercayaan yang terakhir dapat berupa pengetahuan tentang perangkat tingkah laku yang baik, yang dikehendaki agama. Kepercayaan jenis inilah yang didasari struktur etis agama.

Dimensi intelektual mengacu kepada pengetahuan agama apa yang tengah atau harus diketahui orang tentang ajaran-ajaran agamanya. Pada dimensi ini, penelitian dapat diarahkan untuk mengetahui seberapa jauh tingkat melek agama (*religious literacy*) pada pengikut agama yang diteliti, atau tingkat ketertarikan mereka untuk mempelajari agamanya.

Dimensi eksperensial adalah bagian keagamaan yang bersifat afektif yakni keterlibatan emosional dan sentimental pada pelaksanaan ajaran agama. Inilah perasaan keagamaan (*religious feeling*) yang dapat bergerak dalam empat tingkatan; konfirmatif (merasakan kehadiran Tuhan atau apa saja yang diamatinya), *responsive* (merasa bahwa Tuhan menjawab kehendak atau keluhannya), *eskatik* (merasakan hubungan yang akrab penuh cinta dengan Tuhan) dan partisipatif (merasakan menjadi kawan setia, kekasih, atau wali Tuhan dengan menyertai Tuhan dalam melakukan karya ilahiah),

Dimensi ritualistik merujuk pada ritus-ritus keagamaan yang dianjurkan oleh agama dan atau dilaksanakan oleh para pengikutnya. Dimensi ini meliputi liputan pedoman-pedoman pokok pelaksanaan ritus dan pelaksanaan ritus tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Kita dapat meneliti frekuensi, prosedur, pola, sampai kepada makna ritus-ritus tersebut secara individual, sosial maupun kultural. Dimensi konsekuensial meliputi segala implikasi social dari pelaksanaan ajaran agama.

Dimensi inilah menjelaskan apakah efek ajaran Islam terhadap etos kerja, hubungan interpersonal, kepedulian kepada penderitaan orang lain dan sebagainya.²⁶

Di sisi lain, Qodri Azizi mengklasifikasikan objek pengkajian ilmu-ilmu ke-Islaman- baik disebut *Islamic religious research* atau *research on Islam* atau bahkan *research on Islamic studies*, atau *research on Islamic knowledge*- adalah sebagai berikut :

a. Nash

1) Nash sebagai objek kajian kritis :

- a) Al-Qur'an selain keberadaannya (sebab diakui sebagai *qath'iyyah al-wurud*)
- b) Hadits dapat menjadi objek kajian untuk menguji kesahihannya. Jadi, terbuka kesempatan untuk uji ulang mengenai status hadits.

2) Menafsirkan

- a) Konvensional (bahasa, kontekstual turunya nash, perbandingan, *munasabah*, *ruh* atau *maqasid*, dll)
- b) Pengaruh eksternal dari teks (budaya, politik, adat, dll)
- c) Pengaruh individu penafsir.

3) Sebagai hudan (inspirasi, ide, dan semacamnya)

- a) Postulat dalam penelitian (sifatnya umum, belum sampai pada teori yang merupakan hasil pemikiran/ ijtihad ulama.
- b) *Discovery* rahasia Allah.
- c) Sasarannya :
 - ✓ Membuktikan wahyu
 - ✓ Menjabarkan makna wahyu
 - ✓ Melaksanakan ajaran Islam.

4) Tolok ukur/alat tes atau batasan terhadap :

- a) Teori-teori yang dihasilkan oleh kerja pemikiran sekuler (ilmiah model di barat).
- b) Teori-teori empiris dan kenyataan empirik
- c) Perilaku kemanusiaan yang pada dasarnya bebas.

b. Pemikiran Ulama (*the body of knowledge*)

1) Sejarah tumbuhnya disiplin ilmu-ilmu keislaman

²⁶ Jalaluddin Rahmat, Metodologi Penelitian Agama, dalam Mastuhu dan Deden Ridwan (ed) *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam* (Jakarta : PUSJARLIT, 1998), 63-64

- 2) Pengujian
 - a) Menolak
 - b) Mendukung
 - c) Antitesa dari keduanya
 - d) Cara yang dipakai : (1) analisis/argumentative, (2) empiric/laboratorium, (3) reinterpretasi
 - 3) Pengembangan dan pemecahan/*break down* disiplin
 - 4) Pengembangan teori atau pendekatan/metodologi
 - 5) Perbandingan
 - 6) Menjadikan pemikiran ulama sebagai teori seperti dalam tradisi keilmuan di Barat.
- c. Pemikiran Ulama (proses kelahirannya)
- 1) Metodologi/pendekatan yang dipakai ulama
 - 2) *Deabsolutisme/desakralisasi*, sebagai konsekuensi proses ijtihad
 - 3) Model dekonstruksi
 - 4) Model rekonstruksi
- d. *Islamizing of Knowledge*
- 1) Menguji secara keilmuan (tidak dengan dalil nash) teori-teori sekuler
 - 2) “mensyahadahkan” teori-teori sekuler (*social science* dan *humanities*), yang berarti tidak lepas dari tradisi keilmuan yang ada, tidak harus menciptakan ilmu baru.
 - 3) Ada kesepakatan penempatan posisi antara usaha sedang berbicara deskriptif atau eksploratif dengan landasan *value free* dan antara pemanfaatan ilmu di tengah-tengah masyarakat yang menganut prinsip *rahmatan lil alamin* (untuk kemaslahatan ummat) dan prinsip ilmu untuk ilmu *an sich*)
 - 4) *Islamic values* lebih mendapatkan penekanan; atau formalitas/symbol Islam yang lebih mendapatkan penekanan.
 - 5) Pengembangan keilmuan tidak lepas dari etika, dalam hal ini etika Islam
 - 6) Sumbangan pemikiran ulama terhadap perkembangan keilmuan yang universal.
- e. Islam dan ilmu sosial dan Humanities.

- 1) Ilmu sosial dan humaniora dikaji sebagai suplemen untuk mendalami ilmu-ilmu keislaman dan untuk memahami nash ajaran Islam. Ini sudah terjadi, namun prakteknya harus diperbaiki.
 - 2) Ilmu sosial dan humaniora merupakan ilmu yang dihasilkan dari pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Di sini mungkin terjadi Islamizing knowledge; namun harus dikerjakan dengan serius.
- f. Pendekatan-pendekatan dalam studi Islam
- 1) Kajian kritis dan pengujian terhadap pendekatan/metodologi dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman.
 - 2) Pendekatan studi Islam yang dilakukan di Barat.
 - 3) Pengujian, pengembangan, pemisahan/pembentukan cabang keilmuan.
 - 4) Metodologi untuk kajian kontemporer.
 - 5) Antara pendekatan khusus dan eklektisisme
 - 6) Antara deduktif dari nash, argumentative dari akal dan induktif lewat empirik atau eksperimen (*kauniyah*).
 - 7) Sumbangan metodologi karya ulama klasik terhadap perkembangan keilmuan universal.
 - 8) Membangun metodologi tersendiri meskipun merupakan perpaduan atau antitesa (umpamanya, “*modern scientific ijtihad*”).
- g. Ilmu-Ilmu keislaman untuk dunia dan akhirat.
- 1) Aplikatif untuk menyelesaikan permasalahan kehidupan dunia.
 - 2) Membuktikan kebenaran bahwa Islam adalah *shalihun likulli zaman wal makan*.
 - 3) Cabang-cabang keilmuan sesuai dengan tuntutan, termasuk independensi keilmuan tertentu atau munculnya disiplin baru. Prosesnya tidak jauh berbeda dengan tradisi keilmuan di Barat, namun dalam rangka mempraktekkan nilai-nilai Islam (konsekuensi ibadah).
 - 4) Menghidupkan kembali dan mengembangkannya sesuai dengan tuntutan kehidupan kontemporer ilmu-ilmu yang telah dikembangkan oleh ulama klasik, termasuk yang masuk kelompok *fardhu kifayah* dan *ilm al-dunya* (meminjam istilah al-Ghazali). Di sini harus menerapkan keterbukaan adanya

pengaruh dari mana saja, asalkan mempunyai sasaran dan proses yang dibenarkan.²⁷

Sedangkan menurut Mastuhu ruang lingkup kajian Islam adalah sebagai berikut:

Pertama, Ajaran agama, untuk mencari makna yang terkandung di dalamnya baik secara tekstual maupun kontekstual. dalam kenyataannya, ada ajaran yang bersifat *qath'i*, yaitu ajaran yang kebenarannya harus diterima apa adanya dan tidak perlu dipertanyakan lagi, terhadap hal seperti ini sesungguhnya peneliti cukup mengimaninya saja. Misalnya apakah nabi Ibrahim a.s, itu pernah ada atau tidak? Ini bukan pertanyaan agama, tetapi hal itu bisa saja merupakan pertanyaan sejarah. Oleh karena itu, bagi peneliti agama Islam tidak akan menjawab pertanyaan seperti itu, tetapi memusatkan perhatiannya pada ajaran Nabi Ibrahim, as. Sebaliknya, menurut para ahli agama Islam, bagian terbanyak ajaran Islam adalah *dzanni*, yaitu yang terbuka untuk ditafsirkan atau dipikirkan kembali. Oleh karena itu, lahan penelitian agama Islam sebagian besar justeru terletak di sini, yaitu telaah terhadap ajaran Islam yang bersifat *dzanni*, dan hasil ijtihad ulama. Digali makna apa yang terkandung di dalamnya. Kerja penelitian di sini dapat melalui penelitian teks, penelitian budaya, penelitian filsafat dan penelitian sejarah.

Kedua, Selain ajaran, bidang kajian Islam juga menyangkut persoalan implikasi, aplikasi dan dampak ajaran agama dalam tata kehidupan nyata, baik dalam skala individual, keluarga, kelompok, komunitas (*society*) maupun bangsa dan negara.²⁸

Rangkuman.

1. Metodologi adalah proses, prinsip, serta prosedur yang kita gunakan untuk mendekati masalah dan mencari jawab atas masalah tersebut. Dalam ilmu-ilmu sosial, istilah tersebut diartikan sebagai cara seseorang melakukan penelitian. Sedangkan Studi keislaman melingkupi suatu studi mengenai Islam sebagai agama dan tentang aspek-aspek keislaman dari kebudayaan masyarakat Muslim.

²⁷ A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman* (Jakarta: Ditpertaids Depag RI, 2003), 24-27

²⁸ Mastuhu, 107

2. Metodologi adalah masalah yang sangat penting dalam sejarah pertumbuhan ilmu. Metode kognitif yang betul untuk mencari kebenaran adalah lebih penting daripada filsafat, sains atau hanya mempunyai bakat. Kita mengetahui bahwa dalam abad-abad pertengahan. Eropa menghabiskan waktu seribu tahun dalam keadaan stagnasi dan masa bodoh. Tetapi stagnasi dan masa bodoh itu lalu berubah menjadi kebangkitan revolusioner yang multifaset dalam bidang sains, seni dan sastra, dan semua wilayah hidup dan kehidupan manusia dan sosial.
3. Menurut Mastuhu ruang lingkup kajian Islam adalah sebagai berikut: Pertama, Ajaran agama, untuk mencari makna yang terkandung di dalamnya baik secara tekstual maupun kontekstual. dalam kenyataannya, ada ajaran yang bersifat *qath'i*, yaitu ajaran yang kebenarannya harus diterima apa adanya dan tidak perlu dipertanyakan lagi, Kedua, Selain ajaran, bidang kajian Islam juga menyangkut persoalan implikasi, aplikasi dan dampak ajaran agama dalam tata kehidupan nyata, baik dalam skala individual, keluarga, kelompok, komunitas (*society*) maupun bangsa dan negara.

Latihan.

Jawablah pertanyaan di bawah ini.

1. Jelaskan definisi metodologi studi Islam
2. Jelaskan pentingnya metodologi dalam studi Islam
3. Jelaskan perbedaan antara penelitian agama dan penelitian keagamaan.
4. Jelaskan sasaran studi Islam menurut jalaluddin rahmat.
5. keberagamaan muncul dalam lima dimensi; ideology, intelektual, eksperensial, ritualistik dan konsekuensial. dua dimensi pertama adalah aspek kognitif keberagamaan; dua yang terakhir, aspek behavioral, dan yang ketiga, aspek afektif keberagamaan. Jelaskan lima dimensi yang dimaksudkan

Lembar Kegiatan Mahasiswa

Diskusi mengamati gejala-gejala sosial sebagai objek kajian dalam studi Islam.

Tujuan

Mahasiswa dapat memahami pentingnya studi Islam serta dapat mengamati obyek kajian studi Islam

Bahan dan alat

Lembar kegiatan, lembar penilaian, kartu nilai, dan solatip.

Langkah-langkah kegiatan

1. Menyiapkan pertanyaan dan mengelompokkannya (sesuai dengan tugas kelompok).
2. Siswa berkelompok dan mendiskusikan jawaban terhadap pertanyaan yang dibagikan padanya.
3. Secara bergantian tiap kelompok menyampaikan hasil diskusi kepada seluruh kelas.
4. Kelompok lain menanggapi presentasi
5. Penguatan.

PAKET 2

PENDEKATAN-PENDEKATAN DALAM STUDI ISLAM

PENDAHULUAN.

Islam sebagai agama yang mencakup berbagai macam dimensi diantaranya keimanan, akal pikiran, ekonomi, politik, ilmu pengetahuan dan teknologi, lingkungan hidup, sejarah dan dimensi lainnya. Untuk memahami berbagai dimensi ajaran Islam tersebut jelas memerlukan berbagai pendekatan yang digali dari berbagai disiplin ilmu.

Materi perkuliahan pada paket ini membahas tentang pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam kajian-kajian ilmu keislaman modern. Beberapa macam pendekatan tersebut adalah pendekatan antropologi, sosiologi, psikology, feminisme, teologi, fenomenologi dan sebagainya. Dengan berbagai macam pendekatan mahasiswa dapat mengamati agama dengan piranti ilmu-ilmu sosial humaniora. Penerapan pendekatan dan tehnik studi yang aplikatif, Islam dapat dipahami secara lebih komprehensif.

URAIAN MATERI

1. Urgensi Pendekatan Ilmiah Dalam Memahami Islam

Kalangan orientalis modern dan kontemporer menerapkan pendekatan ilmiah terhadap studi Islam. Mereka berpendapat bahwa pendekatan ini lebih ilmiah dibanding pendekatan teologis. Berbeda dari pendekatan teologis, yang mereka anggap bias, berprasangka dan subjektif, pendekatan ilmiah dianggap tidak bias, tidak berprasangka dan objektif. Ini menyiratkan permasalahan yang lebih dalam, yaitu mereka yang bukan berasal dari agama Islam mengalihkan pemikiran keagamaannya ke dalam studi humanistik. Masalah ini dikenal secara akademis sebagai masalah *outsider/insider* dalam menafsirkan agama. Jadi *outsider* merujuk kepada mereka yang bukan bagian dari agama yang sama menerapkan studi ilmiah ke suatu agama. Sebaliknya, *insider* merujuk kepada mereka yang merupakan bagian agama yang sama dan menerapkan pendekatan teologis serta ideologis terhadap agamanya.

Dalam wacana studi kontemporer, fenomena keberagamaan manusia dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan. Ia tidak lagi hanya dapat dilihat dari sudut dan semata-mata terkait dengan normativitas ajaran wahyu- meskipun fenomena ini sampai kapanpun adalah ciri khas daripada agama-agama yang ada, tetapi ia juga dapat dilihat dari sudut dan terkait erat dengan historisitas pemahaman dan interpretasi orang perorang atau kelompok-perkelompok terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya, serta model-model amalan dan praktek-praktek ajaran agama yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-hari. Pada umumnya normativitas ajaran wahyu dibangun, diramu, dibakukan dan ditelaah lewat pendekatan *doctrinal-teologis*, sedang *historisitas* keberagamaan manusia ditelaah lewat berbagai sudut pendekatan keilmuan social keagamaan yang bersifat multi dan interdisipliner.²⁹

Selama ini agama selalu dipahami secara *doctrinal teologis*, cara pemahaman seperti itu sudah tidak relevan lagi untuk masa sekarang ini. Agama dewasa ini tidak lagi sebatas hanya sekedar menerangkan hubungan antar manusia dengan Tuhannya tetapi secara tidak terelakkan juga melibatkan kesadaran berkelompok (*sosiologis*), kesadaran pencarian asal-usul agama (*antropologis*), pemenuhan kebutuhan untuk membentuk kepribadian yang kuat dan ketenangan jiwa (*psikologi*) dan lain sebagainya. Dengan kata lain bahwa agama penuh dengan fenomena yang harus dikaji dan didekati secara multi dimensional approach. Seperti pendekatan antropologi, filosofi, sosiologi, teologi dan fenomenologi.

Menurut Johan Hendri Mauleman Ilmu sosial yang paling relevan untuk studi Islam adalah sosiologi, antropologi dan ilmu politik. Demi penjelasan sementara mengenai sumbangan ketiga cabang ilmu pengetahuan tersebut pada kajian agama Islam, di antaranya seperti uraian W.F. Wertheim tentang gerakan pembaharuan agama di Asia sebagai contoh dari penelitian yang berpola sosiologis, buku Clifford Geertz tentang Islam Jawa sebagai penelitian yang bertolak dari salah satu paradigma Antropologi, dan disertasi W.K. Che Man tentang separatisme Muslim di Filipina dan Thailand sebagai penelitian bercorak politik. Perbedaan antara ketiga ilmu itu tidak tajam, terutama dalam perkembangannya yang mutakhir, yang dicirikan kecenderungan pluralis

²⁹ Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas dan Historisitas* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1999), v

disipliner dan reorientasi teoritis. Ilmu pendidikan dan psikologi adalah dua ilmu sosial lain yang walaupun tidak seiring dengan sosiologi, antropologi dan ilmu politik, juga dijadikan sebagai titik tolak ataupun sumber bantuan bagi mengenai sejumlah penelitian tentang pendidikan, seperti disertasi Mastuhu sebagai contoh dari studi Islam dari sudut pandangan ilmu pendidikan dan beberapa karya Zakiyah Daradjat sebagai studi Islam dari segi psikologi³⁰.

Charles J. Adam mempunyai uraian tersendiri dalam penjelasannya tentang pendekatan yang dilakukan. Menurutnya, penggunaan metode apapun yang dilakukan oleh Barat untuk mengkaji Islam intinya terdapat tiga pendekatan pokok, yakni 1) pendekatan *missionaris* yang tradisional, 2) pendekatan apologetik dari sarjana Muslim terhadap pendekatan pertama; dan 3) pendekatan yang imbang yang menampakkan simpatik terhadap Islam (*irenic*). Di dalam yang ketiga ini ada semacam usaha untuk membuat jembatan antara para Orientalis terdahulu yang penuh dengan motivasi negatif dari pandangan pengikut Islam dan para pengikut Islam yang merasa terjadinya banyak penyimpangan hasil kajian Orientalis.

Dalam pendekatan yang bersifat deskriptif, Adam mengelompokkan pada pendekatan-pendekatan filologis dan sejarah/historis, pendekatan ilmu-ilmu sosial, dan pendekatan fenomenologis. Sedangkan dari sisi wilayah bahasanya, Adam mengelompokkan studi Islam pada; 1) *pre-Islamic Arabia*, 2) *Studies of Prophet*, 3) *Qur'anic Studies*, 4) *Prophetic tradition* (hadits), 5) kalam, 6) *Islamic Law*, 7) Falsafah, 8) tasawwuf, 9) *the Islamic sects (especially the Shi'ah*, 10) *worship and devotional life*, and 11) *popular religion*.³¹

Pendekatan-pendekatan ilmiah yang dilakukan oleh Barat terinspirasi oleh penerapan pendekatan ilmiah terhadap Yahudi Kristen, orientalis pada gilirannya menerapkannya terhadap al-Qur'an, sirah (perilaku kehidupan Nabi), hadits, syari'ah dan kalam. Studi Islam telah didekati oleh orientalis modern dan kontemporer melalui pendekatan ilmiah. Penerapan terhadap al-Qur'an, Hadits dan syari'ah, bertentangan dengan pandangan mapan kalangan Muslim. Meskipun orientalis mengklaim bahwa pendekatan ilmiah bersifat imparial,

³⁰ Johan Hendric Mauleman, *Pembaruan Ilmu Islam dalam Perspektif Paradigma Ilmu Sosial*, dalam Mastuhu dan Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam, Tinjauan Antardisiplin ilmu* (Jakarta: Pusjarlit, 1998), 19

³¹ Charles J. Adam, *Islamic Religion Tradition*, " dalam Binder (ed), *the Studi of Middle East* (New York: John Wiley& Son, 1976), 34-54

tidak bias, objektif, tetapi pada prinsipnya pendekatan ini dipenuhi dengan pengalaman keagamaan dan budaya mereka sendiri. Orientalis telah memperlakukan teologi Kristen di abad kesembilan belas, yang secara historis kritis mengkaji kehidupan Yesus dan menggunakan pendekatan kritik-sumber terhadap studi Bibel.³²

Pendekatan normatif dapat dilakukan dalam bentuk misionaris tradisional, apologetik, maupun pendekatan *irenica* (simpatik). Sementara pendekatan deskriptif, Adams mengelompokkan pada pendekatan-pendekatan filologis dan sejarah, pendekatan ilmu-ilmu sosial, dan pendekatan fenomenologis. Pendekatan normatif dan deskriptif dengan berbagai varian tersebut dapat dipergunakan dalam mengkaji Islam yang memiliki 11 subject matter, yaitu: (1) *pre-Islamic Arabia*, (2) *studies of the Prophet*, (3) *Qur'anic studies*, (4) *prophetic tradition (Hadis)*, (5) *kalam*, (6) *Islamic law*, (7) *falsafah*, (8) *tasawuf*, (9) *the Islamic sects—shi'ah—*(10) *worship and devotional life*, dan (11) *popular religion*.

2. Berbagai macam pendekatan dalam memahami Islam

a. Pendekatan Antropologi

Secara harafiah dalam bahasa Yunani kata '*antopos*' berarti manusia, dan '*logos*' berarti studi. Jadi antropologi merupakan suatu disiplin ilmu yang berdasarkan rasa ingin tahun yang tiada henti-hentinya tentang umat manusia³³. Dengan kata lain, Antropologi adalah ilmu tentang manusia, dan suatu istilah yang sangat tua. Dahulu istilah itu digunakan dalam arti yang lain, yaitu ilmu tentang ciri-ciri tubuh manusia (malahan pernah juga dalam arti ilmu anatomi). Dalam perkembangan fase ketiga (awal abad ke 20) sejarah perkembangan antropologi, istilah itu mulai dipakai terutama di Inggris dan Amerika dalam arti yang sama dengan *ethnology* pada awalnya. Di Inggris dan Amerika dalam arti yang sama dengan *ethnology* pada awalnya. Di Inggris kemudian istilah *anthropology* malahan mendesak istilah *ethnology*, dan di Amerika istilah *anthropology* dipakai dalam arti yang amat luas, karena meliputi baik bagian-bagian fisik maupun sosial dari ilmu tentang manusia.

³² Adnin Armas, *Metodologi Ilmiah dalam Islam*, 167

³³ Carol R. Ember & Melvin Ember, *Cultural Anthropology* (New York: Century Crofts, 1973), hal. 3

Di Eropa Barat dan Tengah istilah *anthropology* dipakai dalam arti khusus, yaitu ilmu tentang ras-ras manusia dipandang dari ciri-ciri fisiknya.³⁴

Ariyono Suyono memberikan batasan tentang antropologi sebagai berikut : Antropologi berasal dari kata Latin; *anthropos* yang berarti manusia dan *logos* atau akal. Dengan begitu, *anthropology* dapat diartikan sebagai suatu ilmu yang berusaha mencapai pengertian tentang makhluk manusia dengan mempelajari aneka warna bentuk fisik, kepribadian, masyarakat, serta kebudayaannya.³⁵

Pendekatan antropologi dalam mengkaji proses perilaku manusia yang menyangkut agama dan kepercayaannya. Misalnya, bagaimana sikap perilaku manusia berkaitan dengan alam supranatural, bagaimana mempertahankan kerukunan umat beragama yang akhir-akhir ini justru ternodai oleh kekerasan dan aksi massa propokator dan memecah belah umat dengan sara, bagaimana tatanan perilaku pada umat seagama dan berbeda agama, perkawinan antaragama dan sebagainya.³⁶

Pendekatan ini pula dipakai sebagai alat untuk mengkaji asal-usul agama. Agama-agama besar saat ini memiliki sejarah bagaimana agama itu tumbuh dari sejak awal perkembangannya. Dalam perkembangan agama terjadi suatu proses sejarah yang panjang. Dari pendekatan antropologi ini akan diketahui bahwa agama itu berasal satu Tuhan atau Wahyu.

Tokoh Antropologi yang mengkaitkan agama dengan antropologi adalah Emile Durkheim, dalam bukunya *The Elementary Form of Religious Life* (1912/1965), Durkheim melaporkan hasil penelitiannya tentang masyarakat primitif untuk mencari tahu asal usul kehidupan agama. Dalam penelitiannya itu, dia menemukan bahwa asal-usul atau sumber dari agama adalah masyarakat itu sendiri. Masyarakat itu sendiri mendefinisikan hal-hal tertentu sebagai sakral dan hal-hal lainnya sebagai profan. Dalam kasus yang diselidikinya, klan atau suku adalah sumber agama primitif yang disebut totemisme. Dalam totemisme binatang-binatang atau tumbuhan-tumbuhan tertentu disakralkan atau dianggap semacam dewa. Karena itu, totem dapat dianggap sebagai salah satu bentuk khusus dari fakta sosial yang bersifat non material atau salah satu bentuk kesadaran kolektif. Pada akhirnya, Durkheim berpendapat bahwa masyarakat dan agama atau kesadaran

³⁴ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Yogyakarta: Rineka Cipta, 2009), 9.

³⁵ I Gede A.B. Wiranata, *Antropologi Budaya* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2011), 2011

³⁶ Ibid., 19

kolektif adalah satu dan sama. Agama merupakan satu cara di dalamnya masyarakat mengungkapkan dirinya dalam salah satu bentuk fakta sosial yang bersifat non material³⁷.

Meskipun para pemeluk kitab suci: al-Qur'an, Taurat dan Injil menyadari beberapa perbedaan diantara mereka, al-Qur'an dan didukung oleh kajian keagamaan modern-lebih banyak memandang adanya titik-titik persamaan dibandingkan titik-titik perbedaannya. Maka pada prinsipnya kitab-kitab suci tersebut tidak boleh dikonfrontasikan, tetapi justru harus dicari dan dihayati dasar-dasar pertemuannya. Al-Qur'an tidak menghendaki konfrontasi serupa itu, karena kitab suci kaum muslimin melihat dirinya sebagai kelanjutan yang konsisten dari Injil dan Taurat, bahkan kitab-kitab atau lembaran-lembaran (shuhuf) para nabi sebelumnya.³⁸

Pendekatan Antropologi dijadikan alat untuk memahami Agama dan budaya, maka lahirlah kajian-kajian dalam kehidupan keberagamaan. Dalam hal ini agama merupakan pedoman yang dijadikan sebagai kerangka interpretasi kehidupan manusia. Selain itu agama juga merupakan pola dari tindakan, yaitu sesuatu yang hidup dalam diri manusia yang tampak dalam kehidupan keseharian. Disini agama dianggap sebagai bagian dari system kebudayaan.³⁹

Berdasarkan kajian yang dilakukan oleh para ahli yang melihat agama sebagai bagian dari system kebudayaan, tampak adanya beragam tipologi dalam agama misalnya dalam kajian Islam dalam konteks local, yang dikategorikan sebagai kajian yang memandang hubungan antara tradisi Islam dan local bercorak sinkretik dan bercorak akulturatif. Kedua corak tersebut mencakup *pertama*, seperti kajian Geertz dalam Abangan, Santri dan Priyayi, Tadjoe Ridjal dalam *Tamparisasi Santri Pedesaan Jawa*⁴⁰, Nur Syam dalam *Islam Pesisir*⁴¹ dan lain sebagainya. Kemudian yang kedua bercorak sinkritisme seperti Erni Budiwanti, *dalam Islam Sasak, Islam Waktu Lima Versus Islam Wetu Telu*,⁴² Andrew Beatty

³⁷ Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Prestasi Pustakakarya, 2007), 28

³⁸ Mun'im A Sirry (ed), *Figh Lintas Agama; membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), 54-55

³⁹ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (Jogjakarta: Kanisius, 1992), 8-9

⁴⁰ Tadjoe Ridjal, *Tamparisasi Tradisi Santri Pedesaan Jawa*, (Surabaya: Yayasan Kampusina, 2004

⁴¹ Nur Syam, *Islam Pesisir*, Jogjakarta: LKIS, 2005

⁴² Erni Budiwanti, *dalam Islam Sasak, Islam Waktu Lima Versus Islam Wetu Telu*, (Jogjakarta: LKIS, 2000)

dalam *Adam and Eve and Vishnu: Syncritism in the Javanese Slametan* ⁴³ dan lain sebagainya.

Salah satu konsep kunci terpenting dalam antropologi modern adalah holisme, yakni pandangan bahwa praktik-praktik sosial harus diteliti dalam konteks dan secara esensial dilihat sebagai praktik yang berkaitan dengan yang lain dalam masyarakat yang sedang diteliti. Para antropolog harus melihat agama dan praktik-praktik pertanian, kekeluargaan, politik, magic dan pengobatan secara bersamaan. Maka agama misalnya tidak bisa dilihat sebagai sistem otonom yang tidak terpengaruh oleh praktik-praktik sosial lainnya.⁴⁴

Di antara upaya yang dilakukan oleh para ahli Antropologi untuk dapat memahami hakikat agama di dalam dan bagi kehidupan manusia, sejumlah tulisan telah diterbitkan, antara lain Geertz (1966), Lessa dan Vogt (1972), dan Roberston (1972), bertujuan untuk dapat digunakan sebagai acuan bagi pendekatan-pendekatan dalam pengkajian agama, termasuk pengkajian agama Islam dalam kehidupan masyarakat-masyarakat pemeluknya.⁴⁵

b. Pendekatan Feminis

Bias jender dalam pemahaman agama Islam menurut Nasaruddin Umar dipengaruhi oleh riwayat Isra'iliyyat ialah cerita-cerita yang bersumber dari agama samawi sebelum Islam seperti agama Yahudi dan Nasrani. Cerita-cerita ini muncul di dalam kitab-kitab tafsir dan dalam kitab-kitab syarh Hadits. Boleh jadi cerita-cerita tersebut dimasukkan oleh para mantan pengikut kedua agama itu yang sudah masuk Islam, atau mungkin pula melalui upaya penyusupan secara sistematis oleh kalangan penganut agama tersebut dengan maksud untuk mengacaukan ajaran Islam. Sementara itu, sejumlah ulama besar "menghalalkan" keberadaan kisah Isra'iliyyat itu dengan alasan untuk lebih menjelaskan pernyataan-pernyataan padat al-Qur'an. Beberapa kitab tafsir mu'tabar mengintroduksi kisah-kisah isra'illiyyat, seperti tafsir al-Thabari, Tafsir al-Qurtubi, Tafsir al-Alusi dan sebagainya. Sikap agama Yahudi terhadap perempuan sebagaimana terlihat dalam kitab sucinya adalah sangat berat sebelah. Dengan demikian semakin banyak mengintroduksi kisah-kisah isra'iliyyat dalam

⁴³ Andrew Beatty dalam *Adam and Eve and Vishnu: Syncritism in the Javanese Slametan*, dalam the Jurnal of The Royal Antropology Institute 2

⁴⁴ Connolly, (ed), *Approaches to the Study of Religion* (New York : Cassel, 2001), 34

⁴⁵ Parsudi Suparlan, *Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi*,...109

penafsiran teks, semakin besar pula peluang terjadinya bias jender dalam pemahaman agama.⁴⁶

Penafsiran ayat-ayat jender di dalam al-Qur'an banyak sekali menggunakan alat bantu dari tradisi Yahudi Nasrani, mengingat "hukum adat" (*living law*) yang berlaku dalam masyarakat Madinah—tempat ayat-ayat hukum al-Qur'an diturunkan—banyak dipengaruhi oleh tradisi Yahudi. Belum lagi ekspansi (*futuhat*) dalam masa permulaan Islam pertama kali dilakukan dikantong-katong masyarakat Yahudi. Nabi sebenarnya sejak awal tidak respek terhadap beberapa tradisi Yahudi yang dinilainya tidak sejalan dengan ajaran "monoteistik mutlak" (*tawhid*). Rasulullah di Madinah memohon perubahan arah kiblat dari arah Jerusalem ke Makkah yang kemudian dikabulkan Tuhan. Nabi mengubah nama Yatsrib yang berkonotasi Yahudi menjadi Madinah. Nabi juga mendemonstrasikan persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan di dalam aktivitas sosial, mulai dari kewirausahaan, politik, sampai ke peperangan. Sayangnya setelah beliau wafat semangat kesetaraan jender (*jender equality/al-musawa al-jinsiyyah*) tidak dilanjutkan oleh para penguasa Islam.⁴⁷

Senada dengan hal di atas, Laela Ahmed menyatakan bahwa Islam secara eksplisit dan hati-hati menggabungkan dirinya dengan tradisi-tradisi agama Yahudi, Nasrani, dan Zoroastrianisme, yang sudah ada dikawasan kekaisaran Byzantine dan Sasania. Menurut Islam, Muhammad adalah seorang Nabi dalam tradisi Yahudi dan Nasrani, dan al-Qur'an memasukkan, dalam bentuk tertentu atau lainnya, banyak kisah yang dijumpai dalam Bibel, kisah-kisah tentang penciptaan dan kejatuhan di antaranya. Sebagai konsekuensinya, begitu Islam menaklukkan daerah-daerah di sekitarnya, asimilasi berbagai tradisi skriptural dan sosial dari para penduduk Nasrani dan Yahudinya ke dalam korpus kehidupan dan pemikiran Islam terjadi dengan begitu mudah. Para muallaf pun membawa serta tradisi-tradisi pemikiran dan kebiasaan mereka.⁴⁸ Kisah-kisah dalam Bibel dikenal dengan kisah isra'iliyyat.

Contoh kisah isra'iliyyat dalam penafsiran al-Qur'an ialah kisah asal-usul kejadian perempuan. Dalam kitab perjanjian lama diceritakan kisah-kisah yang secara umum cenderung difahami memberikan citra negatif kepada perempuan, seperti penafsiran kalangan feminis terhadap kehadiran perempuan untuk melengkapi bagian

⁴⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 286

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Laela Ahmed, *Wanita dan Gender dalam Islam, Akar-Akar Historis Perdebatan Modern* (Jakarta: Lentera, 1992), xv

dari kebutuhan laki-laki (2:20). Perempuan dikesankan sebagai ciptaan kedua (*second creation*) dan subordinasi dari laki-laki karena ia diciptakan dari tulang rusuk laki-laki (2:21-22). Perempuan ditimpakan kesalahan dalam drama kosmis yang menyebabkan manusia jatuh ke bumi (3: 12), karenanya perempuan harus lebih banyak menanggung resiko dalam konsep dosa warisan (3: 12). Ayat-ayat ini dijelaskan secara panjang lebar di dalam Kitab Talmud, satu kitab yang mengulas ayat-ayat yang terdapat dalam Kitab Perjanjian Lama.⁴⁹

Oleh sebab itu, adalah sangat wajar jika, perempuan dalam Islam menuntut persamaan perlakuan seperti kaum laki-laki. Mereka menyebut dirinya sebagai kaum feminis. Dalam dua dekade terakhir kelompok feminis memunculkan beberapa teori yang secara khusus menyoroti kedudukan perempuan dalam kehidupan masyarakat. Feminis kemapanan patriarki dan berbagai bentuk stereotip gender lainnya yang berkembang luas di dalam masyarakat.

Pendekatan feminis dalam studi agama tidak lain merupakan suatu transformasi kritis dari perspektif teoritis yang ada dengan menggunakan gender sebagai kategori analisis utama. Feminis-feminis religius seperti Anne Carr, disatukan oleh satu keyakinan bahwa feminisme dan agama keduanya sangat signifikan bagi kehidupan perempuan, dan kehidupan kontemporer pada umumnya. Sebagaimana agama, feminisme memberi perhatian pada makna identitas dan totalitas manusia pada tingkat yang paling dalam, didasarkan pada banyak pandangan interdisipliner baik dari antropologi, teologi, sosiologi dan filsafat. Tujuan utama dari tugas feminis adalah mengidentifikasi sejauhmana terdapat persesuaian antara pandangan feminis dan pandangan keagamaan terhadap kedirian, dan bagaimana menjalin interaksi yang paling menguntungkan antara yang satu dengan yang lain.⁵⁰

Term "transformasi kritis" mengidentifikasikan dua aspek pendekatan feminis yang berbeda namun saling terkait. Dimensi kritis ini menentang pelanggaran historis terhadap ketidakadilan dalam agama, praktik-praktik eksklusiver yang melegitimasi superioritas laki-laki dalam setiap bidang sosial. Aspek transformatif kemudian meletakkan simbol-simbol sentral, teks, dan ritual-ritual tradisi keagamaan secara lebih tepat untuk memasukkan dan mengokohkan pengalaman perempuan yang diabaikan.⁵¹

⁴⁹ Ibid

⁵⁰ Sue Morgan, Pendekatan Feminis dalam Peter Connolly (ed), 63

⁵¹ Ibid. 64

Selama dua abad yang lalu, studi agama yang dilakukan kaum feminis telah membongkar realitas seksisme dalam setiap aspek kajian keagamaan dan teologis. Dalam suatu rangkaian perdebatan yang hidup dan kreatif, keahlian dekonstruksi yang diasah oleh feminis menundukkan simbolisme keagamaan, bahasa, literatur, sejarah, doktrin pada penelitian yang kritis dan menyeluruh.⁵²

Dalam literatur-literatur keislaman dalam wilayah *high tradition*, biasanya wanita hanya terkait pada bab "*thaharah*", "*warisan*", "*nifas*," "*jilbab*" dan seterusnya. Dilihat dari kaca mata kontemporer, kajian tersebut sangatlah terbatas. Keterkaitan wanita dengan dunia pendidikan, tenaga kerja, perburuhan dan pekerjaan dalam arti yang luas, kesetaraan pria dan wanita banyak menarik perhatian para peneliti, khususnya, ditinjau dari sudut fungsi kelembagaan keluarga muslim era modernitas yang penuh perubahan. Women studies belum tentu mempunyai konotasi yang *pejorative*. Dalam literatur studi Islam kontemporer, studi wanita adalah merupakan kesatuan paket dari program studi keislaman.⁵³

Tentang peran strategis wanita dalam Islam menjadi perdebatan dikalangan ulama era klasik, seperti perdebatan adanya kenabian perempuan. Pada paruh kedua abad 4 H/10 M, Abu Bakr Muhammad Ibn Mawhab al Tujibi al-Qabri (w.406 H/1015 M) seorang ulama besar di Andalusia, memberikan pernyataan kontroversi yang menganggap bolehnya perempuan menjadi nabi dan bisa saja mendapat wahyu kenabian dari Allah SWT, ia menyebut Maryam, ibu nabi Isa as, sebagai salah seorang di antaranya. Pendapat ini langsung dibantah oleh ulama lain, di antaranya Abu Muhammad Abdullah ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Ja'far al-Ashili (w.392 H/1001 M). Menurutnya Maryam bukanlah seorang nabi, melainkan hanya sebagai *shiddiqah* sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Maidah [5]: 75, *wa ummu hu shiddiqah* (dan ibunya seorang yang amat benar).⁵⁴

Kontroversi ini berkembang luas di Kordoba dan hingga akhirnya oleh al-Manshur ibn Abi Amir yang secara *de facto* menjadi penguasa di bawah kendali Bani Umayyah, tetap membiarkan adanya kalangan yang mendukung kenabian Maryam. Tidak lama kemudian, muncul seorang pemuda cerdas. Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Andalusi (w.456 H/1064 M), yang juga mengakui adanya nabi

⁵² Ibid. 101

⁵³ Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 117

⁵⁴ Lihat Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional, Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman* (Jakarta: Gramedia, 2014), 9

perempuan. Sebagaimana dilihat dari karyanya, *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwal wa an Nihal*, juz V tertulis dalam sebuah topik khusus: "kenabian perempuan" (*Nubuwwat al-Mar'ah*).

Subordinasi posisi perempuan dalam Islam, disebabkan oleh adanya prakonsepsi terhadap sebuah masalah sebelum kajian dilakukan. Salah satu contoh adalah "posisi perempuan dalam Islam". Para peneliti Islam berkesimpulan terlebih dahulu sebelum mengadakan penelitian. Mereka berasumsi bahwa posisi perempuan dalam Islam sudah proporsional dan Islam adalah agama yang bersikap paling adil terhadap perempuan. Peneliti tersebut lalu mengarang buku mengenai perempuan dan mengatakan bahwa penelitian itu penelitian ilmiah. Apapun yang dikerjakan selalu menjustifikasi pendapatnya. Sedangkan pemikir yang kontra terhadap Islam juga telah berkesimpulan terlebih dahulu sebelum mengadakan penelitian bahwa Islam tidak adil terhadap perempuan. Lalu dia mengklaimnya sebagai studi ilmiah. Keduanya telah terjerumus dalam kesalahan. Setiap persoalan menuntut adanya pembahasan ilmiah yang objektif, yaitu peneliti harus terbebas dari segala asumsi dan klaim atas berbagai kesimpulan kajian.

Pada periode modern sekarang ini, tokoh feminis dalam Islam, diantaranya adalah Amina Wadud, seorang sarjana ilmu al-Qur'an dan kajian Islam serta seorang feminis Muslim, memecahkan tradisi berabad-abad yang menetapkan hanya laki-laki yang boleh memimpin sholat Jum'at. Wadud menunjuk dirinya sendiri untuk mengimani sholat disebuah masjid di New York City, dengan jamaah lebih dari seratus pria dan wanita⁵⁵. Sebagian orang berpendapat bahwa karena di dalam Islam tidak ada sosok yang ditahbiskan untuk memimpin sholat atau meresmikan pernikahan, maka tidak ada ayat yang melarang perempuan menjalankan peran tersebut. Kendati masih belum lazim, perempuan-perempuan lain telah mengimani sholat dengan jamaah campuran pria dan wanita, di Amerika Serikat, Kanada dan tempat lain seraya menghadapi keberatan dari umat Islam lainnya diseluruh dunia dan bahkan ancaman pembunuhan.

⁵⁵ Di dalam kitab *Bidayat al-Mujtahidin* karya Ibnu Rusd dijelaskan secara khusus mengenai masalah perempuan menjadi Imam Sholat dan makmumnya adalah laki-laki, dengan menampilkan beberapa pandangan ulama. Menurut Jumhur, perempuan tidak boleh menjadi imam sholat atas laki-laki, sedangkan ulama yang membolehkan adalah Abu Tsaur, Bin Jarir Al-Thabari dan Imam al-Muzani. Pendapat ini berdasarkan pada riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi pernah memerintah seorang perempuan yaitu Ummu Waraqah, untuk menjadi imam sholat dilingkungan keluarganya....Lihat Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan* (Jakarta: Quanta, 2014), 45-46

Mengimani sholat Jumat hanyalah satu momen dalam perjuangan Amina Wadud selama berpuluh-puluh tahun demi kesetaraan dan hak-hak perempuan, yang disebutnya sebagai "jihad gender". Perjuangannya adalah untuk membebaskan perempuan dari dalam tradisi Islam, menyanggah penggunaan Islam sebagai pembenaran ketidaksetaraan perempuan, yang menurut Wadud telah meningkat sejak dia menjadi muallaf tiga dekade lalu.

Pemikiran feminis Islam Wadud ini didasarkan pada pembacaan kembali al-Qur'an untuk menentang hukum dan kebijakan literalis yang misoginis dan meraih reformasi hukum, politik dan sosial. Titik sentral sikap Wadud adalah gagasan bahwa prasangka terhadap perempuan ini disebabkan para penafsir al-Qur'an, bukan al-Qur'an itu sendiri. Mereka yang percaya bahwa laki-laki lebih unggul daripada perempuan telah menafsirkan al-Qur'an berdasarkan asumsi mereka. Permasalahannya pada zaman modern, kata Wadud, bukan sekedar patriarki dan fakta bahwa laki-laki merumuskan dan mengembangkan hukum Islam atau tradisi, melainkan terus berlanjutnya pengaruh struktur patriarkal dan praduga hegemonik mereka tentang dominasi dan keunggulan. Para ulama laki-laki paparnya, menyalahgunakan kekuasaan mereka. Dengan demikian desak Wadud, dimasukkannya pengalaman dan penafsiran perempuan secara proaktif sangat penting dalam mengangkat status gender ke potensi egaliter yang lebih tinggi.⁵⁶

c. Pendekatan Filosofi

Pendekatan ini menekankan kepada pemaknaan dari sebuah esensi, pemaknaan terjadi karena krisis identitas. Contohnya fokus pemasalahan adalah tentang konsep Tuhan, dan menjadi fokus adalah dasar-dasar kepercayaan agama, dan membenarkan klaim agama dalam memaknai tentang orang, dunia dan Tuhan⁵⁷. Objek kajian pendekatan ini *Reason and faith, the Logic of Mysticism, the meaning of God, Language, interpretation dan Worship, religion and ethics*. Objek kajian tersebut menjadi topic yang diperdebatkan dalam filsafat keagamaan.⁵⁸

Menempatkan filsafat dalam kajian agama menjadi perdebatan, Turtelian menganggap bahwa tidak ada hubungan antara filsafat dengan agama, sebab filsafat akan mendistorsi dan merusak inti ajaran agama. Pendapat lain menyatakan bahwa

⁵⁶ John L. Esposito, *Masa Depan Islam, Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan Dengan Barat* (Jakarta: Mizan, 2010), 188-189

⁵⁷ Ibid. 106

⁵⁸ Lihat Martin Warner, *Religion and Philosophy* (Australia : Cambridge University, 1992), 1

dalam kajian keagamaan filsafat penting, Dalfred mengatakan ketika kita mengkaji agama, tidak mungkin menghindari penggunaan filsafat. Pendekatan filosofis terhadap agama merefleksikan pertanyaan-pertanyaan yang muncul dalam pengalaman keagamaan prateologis dan dalam wacana keyakinan. Dengan kata lain, tugas filsafat adalah melihat persoalan-persoalan yang melingkupi pengalaman manusia, factor-faktor yang menyebabkan pengalaman manusia menjadi pengalaman religius, dan membahas bahasa yang digunakan umat beriman dalam membicarakan keyakinan mereka. Bagi Dalfred rasionalitas kerja reflektif agama dalam proses keimanan yang menuntut pemahaman itulah yang meniscayakan adanya hubungan antara agama dan filsafat. Dalam upaya agar agama terpahami, baik upaya yang bersifat internal yakni upaya tradisi keagamaan mengeksplorasi watak dan makna keimanan, maupun upaya eksternal yakni upaya menjelaskan dan mengartikulasikan makna itu bagi mereka yang tidak berada dalam tradisi, agama tidak dapat dipisahkan dari filsafat.⁵⁹

d. Pendekatan Psikologis

Label “psikologi agama” seolah menunjukkan bahwa bidang ini merupakan cabang psikologi yang concern dengan subyek agama, sejajar dengan psikology pendidikan, atau psikologi klinis. Karya-karya yang diterbitkan dengan menggunakan judul “psikologi agama” dan judul yang terkait akan menunjukkan sebagai jabang yang cukup besar.

Psikologi agama (*psychology of religion*) mengacu kepada penerapan metode-metode dan data psikologis ke dalam studi tentang keyakinan, pengalaman, dan sikap keagamaan. Berbeda dengan psikologi keagamaan (*religious psychology*) mengacu kepada penggunaan metode dan data psikologis oleh orang yang agamis dengan tujuan memperkaya dan atau membela keyakinan-keyakinan, pengalaman dan perilaku keagamaan.⁶⁰

Tokoh psikology agama adalah C.G. Jung, ia terkenal karena kesimpulannya dari pengalaman merawat ratusan pasien yang kebanyakan protestan, untuk periode 30 tahun. Jung menyimpulkan. Jung mendefinisikan agama sebagai keterkaitan antara kesadaran dan proses psikis tidak sadar yang punya kehidupan sendiri. Agama

⁵⁹ Peter Connolly (ed.), 110

⁶⁰ Ibid, 192

menurut Jung, adalah ketergantungan dan kepasrahan kepada fakta pengalaman yang irrasional. Agama adalah pertimbangan dan pengamatan yang cermat pada faktor dinamis, yang adalah kekuasaan pada tenaga-tenaga tak sadar- arketif dan pada symbol-simbol yang mengungkapkan kehidupan-kehidupan tenaga-tenaga ini, yang pada batiniyah yakni “gerakan dinamis” di luar kendali kesadaran. Agama menghubungkan kita dengan mitos abadi yang dalam proses menciptakan keserasian antara ego dan non ego. Agama lebih lanjut ditandai dengan cara bagaimana kesadaran diubah karena berhubungan dengan yang batiniah.⁶¹

e. Pendekatan Sosiologi

Pendekatan sosiologis menurut Michael S. Northcott, adalah pendekatan dengan fokus perhatiannya pada interaksi antara agama dan masyarakat. Praanggapan dasar perspektif sosiologis adalah concernnya pada struktur social, konstruksi pengalaman manusia dan kebudayaan termasuk agama. Objek-objek pengetahuan, praktik-praktik dan institusi-institusi dalam dunia sosial, oleh para sosiolog dipandang sebagai produk interaksi manusia dan konstruksi sosial. Agama adalah salah satu bentuk konstruksi social. Para sosiolog mengkaji praktik-praktik keagamaan untuk membuktikan hubungannya dengan institusi, struktur, ideology, kelas dan perbedaan kelompok yang dengannya masyarakat terbentuk. Sosiolog juga mencurahkan perhatiannya pada studi kolektivitas religious sebagai mikrokosmos masyarakat, dimana proses dan pola social dapat diamati dengan jelas karena karaktr komunitas keagamaan yang tertutup atau terbatas seperti biara dan sekte-sekte tertentu atau gerakan keagamaan baru.⁶²

Studi Islam dengan pendekatan sosiologi dapat mengambil beberapa tema :

- 1) Studi tentang pengaruh agama terhadap masyarakat atau tepatnya pengaruh agama terhadap perubahan masyarakat.
- 2) Studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran agama atau konsep keagamaan.
- 3) Studi tentang tingkat pengalaman beragama masyarakat.
- 4) Studi pola interaksi social masyarakat muslim.
- 5) Studi tentang gerakan masyarakat yang membawa paham yang dapat melemahkan atau menjunjung kehidupan beragama.

⁶¹ Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama, sebuah pengantar* (Jakarta: Mizan, 2005), 218

⁶² Ibid, 193.

Konstruksi awal mengenai Islam dalam kajian sosiologi tampaknya menarik untuk melihat keterkaitan dengan perkembangan kajian sosiologi dewasa ini, meski kalau dirujuk lebih jauh ke belakang akan sampai pada kajian Ibnu Khaldun yang sering dikaitkan dengan pendiri sosiologi pertama sebelum August Comte memberi nama ilmu tentang kemasyarakatan tersebut. Khaldun berjasa secara signifikan dalam menjelaskan konsep-konsep dasar tentang sosiologi modern, misalnya konsep *realism* sebagai objek kajian yang menarik—konsep ini belakangan sering dikaitkan dengan Durkheim, karena ia meletakkan masyarakat sebagai obyek kajian sosiologi, menurutnya yang real, actual dan nyata hanya masyarakat, inilah yang membedakan sosiologi dengan psikologi.

Mengaitkan agama dengan sosiologi, melahirkan sosiologi agama. Namun sosiologi agama yang kita kenal selama ini dapat dikatakan memiliki tiga kelemahan utama. Pertama, sosiologi agama tidak lagi memainkan peranan atau tidak lagi ambil bagian dalam sebagian besar perdebatan teoritis sosiologi modern. Kedua, sosiologi agama modern terlalu terfokus pada subyektifitas pelaku sosial yang nampak dalam analisa mereka tentang keyakinan religious, pandangan hidup, pendefinisian realitas lain, komitmen pada kesakralan kosmos dan lain sebagainya. Ketiga, sosiologi agama selama ini adalah focus empiris terlalu sempit, hanya memperhatikan bentuk-bentuk agama Barat. Pada prakteknya, sosiologi agama adalah sosiologi Kristanitas. Cakupan empiris yang sempit adalah ciri yang sangat kentara dalam sosiologi Inggris tahun 1960-1970 an.⁶³

Tradisi mengkaji Islam sebagai obyek studi ilmu-ilmu sosial atau sosiologi telah lama dilakukan dengan cara tidak an sich ilmu social, seperti dalam pendekatan agama. Adanya tulisan tokoh sosiologi seperti Max Weber tentang Islam menjadi menarik meskipun belum utuh dalam mengkaji Islam, sebagaimana ilmu ini mengkaji agama lain seperti protestan, Taoisme, Katolik, Hindu dan keyakinan lainnya. Tulisan Weber tentang Islam tentu merupakan corak tersendiri yang sangat jauh berbeda dengan produksi akademik ilmuan Islam⁶⁴.

Teori-Teori dalam Sosiologi yang digunakan dalam kajian agama atau kajian keislaman, adalah sebagai berikut :

⁶³Lihat Brian S. Turner, *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer* (Yogyakarta: IRCiSod, 2012), 15-17

⁶⁴ Syaripuddin Jurdi, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010),

Pertama : Teori Fungsionalisme Struktural. Fungsionalisme struktural adalah salah satu paham atau perspektif di dalam sosiologi yang memandang masyarakat sebagai satu sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain dan bagian yang satu tak dapat berfungsi tanpa ada hubungan dengan bagian yang lain. Kemudian, perubahan yang terjadi pada salah satu bagian akan menyebabkan ketidakseimbangan dan pada gilirannya akan menciptakan perubahan pada bagian lain. Perkembangan fungsionalisme didasarkan atas model perkembangan system organism yang didapat dalam Biologi. Asumsi dasar teori ini ialah bahwa ialah bahwa semua elemen atau unsur kehidupan masyarakat harus berfungsi atau fungsional sehingga masyarakat secara keseluruhan bisa menjalankan fungsinya dengan baik.⁶⁵ Dalam pandangan fungsionalisme struktural, agama dilihat sebagai perekat masyarakat, agama dianalisis guna menunjukkan bagaimana agama memberi kontribusi dalam mempertahankan struktur sosial suatu kelompok. Suatu karya fungsionalisme structural klasik adalah karya John Middleton Lughbar Religion. Jika persoalannya terkait dengan magic, maka ia dipahami dalam konteks ilmu gaib merupakan sebagian dari bentuk ukuran “ketegangan social”, maka ketika masyarakat mengalami perubahan yang cepat, magic yang menekankan hubungan sosial kemudian membawa masyarakat menuduh pihak lain melakukan ilmu gaib.⁶⁶ Analisis bahwa agama merupakan perekat sosial memainkan bagian utama dalam pandangan organik fungsionalisme structural. Cara-cara alternatif untuk mengkaji fenomena keagamaan terpampang luas dalam karya-karya yang menolak hegemoni fungsionalisme struktural.

Kedua, Teori Konflik. Konflik sosial sendiri – sebagaimana dikatakan Oberschall mengutip Coser– diartikan sebagai "...a struggle over values or claims to status, power, and scare resource, in wich the aims of the conflict groups are not only to gain the desired values, but also to neutralise injure or eliminate rivals."⁶⁷ (perjuangan untuk memperoleh nilai-nilai atau pengakuan terhadap status, kekuatan dan kekhawatiran terhadap sumber daya, tujuan dari kelompok berkonflik tidak hanya keuntungan untuk memperoleh nilai-nilai tersebut, tetapi juga melukai dan menenyapkan saingannya). Pengertian ini menunjukkan bahwa konflik sosial meliputi

⁶⁵ Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007), 95

⁶⁶ David N Geldener, Pendekatan Antropologi dalam Peter Connoli (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, 29

⁶⁷ A. Oberschall. 1978. "Theories of Social Conflict". *Annual Review of Sociology*.4. (1978) : 291-315

spektrum yang lebar dengan melibatkan berbagai konflik yang membingkainya, seperti: konflik antar kelas (social class conflict), konflik ras (ethnics and racial conflicts), konflik antar pemeluk agama (religions conflict), konflik antar komunitas (communal conflict), dan lain sebagainya. Kemungkinan konflik berdampak kepada konflik konstruktif atau destruktif. Dua kemungkinan ini tergantung proses dan sumber-sumber konflik itu sendiri. Sumber-sumber konflik disebabkan oleh adanya perbedaan persepsi, adanya konfrontasi, komunikasi yang tidak lancar, dan perbedaan kemampuan-kemampuan yang dimiliki individu-individu. Konflik bisa diatasi jika ada negosiasi, dan muncul ke tingkat yang lebih tinggi. Ekspresi konflik dapat halus, tidak langsung dan sangat dikendalikan atau dapat mengambil bentuk agresif, kekerasan dan perjuangan yang tak terkendali⁶⁸

Ketiga : Teori Interaksionisme Simbolik. Istilah interaksionisme simbolik yang digunakan pertama kalinya oleh Herbert Blumer, pada dasarnya merupakan satu perspektif psikologi social. Perspektif ini memusatkan perhatiannya pada analisa hubungan antar pribadi. Individu dipandang sebagai pelaku yang menafsirkan, menilai, mendefinisikan dan bertindak. Teori interaksionisme simbolik ini merupakan sisi lain dari pandangan yang melihat individu sebagai produk yang ditentukan oleh masyarakat. Menurut Blumer istilah interaksionisme simbolik menunjukkan kepada sifat khas dari interaksi antar manusia.

f. Pendekatan Teologi

Pendekatan Teologi dalam pandangan Frank Whaling, bahwa teologi sesuai dengan maknanya yaitu mengacu kepada tuhan-tuhan atau Tuhan. Greek-English Lexicon karya Liddell dan Scott mencatat 233 entri kata theos, 222 darinya terkait dengan Tuhan atau tuhan-tuhan. Maka bisa ditarik kesimpulan bahwa teologi terfokus kepada tuhan-tuhan atau Tuhan. Adapun ciri-ciri Teologi; pertama terkait dengan Tuhan atau transedensi, apakah dilihat secara mitologis, filosofis atau dogmatis. Kedua, doktrin menjadi elemen yang signifikan dalam memaknai teologi. Ketiga, teologi adalah aktivitas (second-order activity) yang muncul dari keimanan dan penafsiran atas

⁶⁸ Robbins, P.S. *Teori Organisasi Struktur, Desain dan Aplikasi* (Jakarta: Arcan.1994), 173

keimanan.⁶⁹ A. Roy Eckard memaknai teologi sebagai berpikir tentang Tuhan. Tuhan sebagai yang nyata dan teologi sebagai jalan menggambarkan tentang Tuhan⁷⁰

Namun dengan keberadaan pendekatan-pendekatan empiric seperti antropologi, filosofi dan sosiologi telah menjadikan teologi bukan sebagai *Queen of Science* lagi. Teologi, untuk era sekarang, mau tidak mau harus bersaing dengan ilmu baru. Agama sebagai *living history*-untuk tidak hanya terbatas pada persoalan masa lampau- yang mengambil bentuk dalam berbagai dimensi di atas menjadi sudut telaah studi agama-agama lewat pendekatan keilmuan empiris, untuk tidak mengatakan hanya terbatas pada pendekatan *doktriner-normatif*. Namun dalam perkembangannya lebih lanjut, pendekatan keilmuan empiris ini kadang telah jauh melewati batas kewenangannya. Teori-teori yang muncul dari pendekatan-pendekatan sosiologis dan psikologis, sebagai contoh mengarah kepada cara pandang yang bersifat projectionis, yakni sesuatu cara telaah yang melihat agama, tidak lain dan tidak bukan, adalah fenomena social belaka, sehingga kehilangan nuansa kesakralan dan kesucian keilahiannya⁷¹

Amin Abdullah menegaskan bahwa untuk mengembalikan studi keagamaan yang bersifat *historis empiris* kepangkalannya agar tidak terlalu jauh melampaui batas-batas kewenangannya, maka solusinya adalah dengan mengembangkan pendekatan fenomenologi merupakan pendekatan untuk memperoleh gambaran yang lebih utuh serta struktur fundamental dari keberagaman manusia secara umum (universal, transedental, inklusif), dan bukan gambaran keberagaman manusia yang bersifat partikuler-eksklusif⁷²

g. Pendekatan Fenomenologi⁷³

Pendekatan fenomenologi dalam pandangan Amin Abdullah cukup relevan bahkan sangat dibutuhkan dalam era kehidupan masyarakat beragama yang bersifat pluralistik. Namun satu yang perlu dicatat dan dikedepankan terlebih dahulu bahwa untuk era keterbukaan informasi dan globalisasi budaya saat ini, pendekatan agama jenis apapun juga, baik yang bersifat historis-empiris-kritis, maupun yang bersifat

⁶⁹ Ibid, 227-229

⁷⁰ A. roy Eckardt (ed.), *The Theologian at Work, A Common Search for Religion Understanding* (New York : Harper & Row, 1968), xix

⁷¹ Amin Abdullah, *Studi Agama*, 10

⁷² Ibid.

⁷³ Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani *phainomai* yang berarti “menampak”. *Phainomenon* merujuk pada “yang menampak”. Lihat Engkus Kuswarno, *Fenomenologi, Konsepsi, Pedoman dan Contoh Penelitian* (Bandung: Widya Padjajaran, 2009), 1

teologis-normatif tidak dapat bersifat *exhaustive*, yakni, tidak dapat berpretensi dapat menyelesaikan dan memecahkan persoalan agama setuntas-tuntasnya atau sesempurna-sempurnanya. Pendekatan agama jenis apapun mempunyai kelemahan dan kekurangan masing-masing, mengingat fenomena “agama” bersifat kompleks dan *intricate*. Masing-masing tidak dapat berdiri sendiri, terlepas dari yang lain, jika para peneliti agama-agama tidak ingin memperoleh predikat “*reduktionist*”. Yang pasti, setiap jenis pendekatan agama terdapat bersifat *debatable*, *questionable* dan *arguable*, bersifat aspektual atau dimensional, sehingga tidak mencerminkan keutuhan (*holistik*)⁷⁴ Disamping itu, beragam pendekatan di atas hanya bisa mengkaji hal-hal yang bersifat objective dan rasional. Adapun hal-hal yang bersifat subjectif dalam agama tidak bisa dijangkau oleh pendekatan di atas.

Dengan pendekatan fenomenologi, *truth claim* yang menjadi ciri khas pemikiran teologis, secara relatif, akan dapat dikurangi-untuk tidak terlalu menuntut supaya ditinggalkan saja. Adalah realistis mengakui kenyataan bahwa pendekatan teologis memang sudah begitu sifatnya. Sedang pendekatan fenomenologi itu sendiri agaknya tidak sampai mereduksi fenomena keagamaan hanya terbatas sebagai gejala sosial belaka.⁷⁵

Pendekatan-pendekatan yang diuraikan di atas menunjukkan sifat *inklusifisme* agama. Pendekatan-pendekatan tersebut merupakan alat untuk menyelesaikan persoalan-persoalan agama yang sacral, suci dan pedoman dalam penyelesaian persoalan-persoalan umat. Persoalan keagamaan sarat dengan konflik. Konflik terjadi karena tidak adanya titik temu antara tradisi-tradisi agama yang satu dengan yang lain. Persoalan-persoalan umat beragama nampaknya dapat diatasi dengan metode-metode yang berkembang dalam tradisi keilmuan modern.

Namun bukan berarti penggunaan pendekatan itu lepas dari permasalahan. Permasalahan timbul karena adanya anggapan subyektivitas bagi pengkaji kepercayaan keagamaan, jika itu adalah orang luar (*outsider*), dengan kata lain hanya seorang muslim, Nasrani atau Yahudi (*insider*) yang bisa berlaku obyektif yang dapat mengkaji tentang agamanya secara benar. Anggapan tersebut telah menjangkiti keyakinan para pemeluk agama.

Di sisi lain antar agama adanya fenomena disharmonis, kecurigaan selalu timbul antara pengkaji keilmuan barat dengan Islam misalnya. Disharmonis timbul karena

⁷⁴ Amin Abdullah, 12

⁷⁵ Ibid, 38

persoalan masa lalu, persoalan sejarah. Fenomena tersebut sebagaimana diungkapkan oleh Hossein Nasr bahwa studi Islam yang dilakukan oleh orang-orang Barat (*Orientalism*), telah menghasilkan karya besar bagi studi keislaman, sehingga studi keislaman berkembang tidak hanya di Barat dan negara-negara non Muslim di Asia, akan tetapi negara-negara Muslim yang menggunakan bahasa Eropa seperti Inggris dan Perancis. Tetapi Islam tidak diuntungkan dengan kontribusi ini. Faktor sejarah seperti Disharmoni Islam dan Kristen diabad pertengahan yang akan terulang, hal itu menjadi kekhawatiran Eropa, kenyataan Islam telah mengikuti kesejarahan Kristen, bahasa Semit dalam Islam di bawah bahasa Indo-Eropa di Barat. Orang Barat selama ini hanya tertarik pada filologi dan missionaris, nilai-nilai sejarah dan scientific, banyak hal-hal yang mendasar yang terkait dengan pandangan Islam tidak digarap, hal ini menimbulkan penyimpangan dan interpretasi yang salah.⁷⁶

Seorang sarjana Barat yang empatik dalam kajian Islam dengan menggunakan pendekatan fenomenologi adalah Annemarie Schimmel. Ia menawarkan pendekatan fenomenologis terhadap Islam. Ia berupaya memecahkan sejumlah tanda, atau ayat yang melalui keragamannya menunjuk kepada kebenaran tunggal. Dengan menerapkan pendekatan fenomenologis, ia memerikan Islam sebagai suatu "sistem tanda". Baginya, Islam mengajarkan bahwa dunia seperti buku berisi tanda-tanda; tanda-tanda ini membimbing manusia dari yang di luar ke Sang Pencipta, bahwa Hajr Aswad di Ka'bah dan Zam-Zam di dekatnya, Kubah Batu di Yerusalem, air hujan penuh berkah di wilayah yang kekeringan dan sholat sunnah Istisqo', doa memohon hujan, bersama ciptaan lainnya adalah perwujudan dari aspek-aspek suci alam.⁷⁷

Pendekatan-pendekatan di atas juga akan membawa kepada pemahaman yang berbeda dalam memaknai antara filsafat agama, sosiologi agama, psikologi agama, teologi dan studi agama dari beragam disiplin ilmu empiric seperti psikologi, sosiologi, antropologi dan lain-lainnya. Seperti pemaknaan terhadap Teologi adalah sebuah aktivitas dalam beragama, oleh sebab itu teolog memandang agama berdasarkan kepercayaan dalam agama, sebagai seorang pengikut dan anggota dari sebuah tradisi keagamaan dan adapun filsafat agama kritik balik terhadap pertanyaan-pertanyaan dan kepercayaan-kepercayaan terhadap agama.⁷⁸

⁷⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: George Allen and Unwin, LTD: 1981), 34

⁷⁷ Adnin Armas, *Metodologi Ilmiah dalam Islam*, 172

⁷⁸ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion, Thinking about Faith* (England : InterVarsity Press, 1985), 14

Rangkuman

1. Untuk memahami Islam dapat menggunakan berbagai pendekatan diantaranya Antropologi, Pendekatan feminis, Pendekatan psikologi agama (*psychology of religion*), Pendekatan sosiologis, Pendekatan Teologi, Pendekatan fenomenologi.
2. Pendekatan-pendekatan tersebut merupakan pendekatan dalam piranti ilmu sosial humaniora yang dapat digunakan untuk melihat fenomena keberagamaan dalam Islam.

Latihan.

Jawablah pertanyaan di bawah ini.

1. Sebutkan dan jelaskan berbagai pendekatan yang dapat digunakan dalam studi Islam.
2. Jelaskan urgensi memahami pendekatan-pendekatan ilmu sosial dalam studi Islam.
3. Studi Islam dengan pendekatan sosiologi dapat mengambil beberapa tema, sebutkan.
4. Jelaskan latarbelakang timbulnya gerakan feminis dalam Islam.
5. Sebutkan tokoh-tokoh feminis dalam studi Islam

Lembar Kegiatan Mahasiswa

Debat aktive

Tujuan

Mahasiswa dapat mengemukakan opini dan gagasannya dalam mempraktekkan berbagai pendekatan dalam studi Islam

Bahan dan alat

Lembar kegiatan, lembar penilaian, kartu nilai, dan solatip.

Langkah-langkah kegiatan.

1. Mahasiswa dibagi menjadi dua kelompok peserta debat yang satu pro dan yang lain kontra.
2. Setiap kelompok membaca materi yang akan didebatkan.
3. Guru menunjuk satu anggota pro untuk berbicara dan ditanggapi oleh anggota kelompok kontra, demikian seterusnya.
4. Guru menuliskan ide/gagasan dari setiap pembicaraan di papan tulis sampai sejumlah ide yang diharapkan guru terpenuhi.
5. Guru menambahkan ide yang belum terungkap.
6. Dari data-data di papan tulis, guru mengajak siswa membuat kesimpulan/rangkuman yang mengacu pada kompetensi yang ingin dicapai

PAKET 3

STUDI ISLAM DALAM LINTASAN SEJARAH PERADABAN ISLAM

PENDAHULUAN

Paket ini menguraikan tentang sejarah kajian ilmu-ilmu keislaman, yang terdiri dari kajian studi al-Qur'an, Kajian studi Hadits, Kajian studi linguistik, kajian sejarah, Kajian Puisi, Penerjemahan karya asing, dan Kajian filsafat. Paket ini memberikan gambaran bahwa tradisi Islamic Studies pernah berkembang dikalangan ulama Islam.

URAIAN MATERI

1. Studi al-Qur'an

Pada masa Nabi Muhammad Saw studi Islam lebih difokuskan kepada pendalaman pemahaman al-Qur'an. Rasulullah langsung bertindak sebagai pentafsir al-Qur'an. Para sahabat sangat antusias untuk menerima al-Qur'an dari Rasulullah saw, menghafalnya dan memahaminya. Hal itu merupakan suatu kehormatan bagi mereka. Rasulullah tidak mengizinkan para sahabat menuliskan sesuatu dari dia selain Qur'an, karena ia khawatir Qur'an akan tercampur dengan yang lain.

Upaya pelestarian al-Qur'an pada masa Nabi yaitu setiap kali menerima wahyu beliau langsung mengingat dan menghafalnya. Selanjutnya beliau menyampaikannya kepada para sahabatnya. Lalu sahabat menyampaikannya secara berantai kepada sahabat-sahabat lain. Sebagian sahabat itu, di samping langsung menghafalnya, juga mencatatnya. Catatan itu tidak dimaksudkan untuk orang lain tetapi sebagai koleksi pribadi. Kalau ada ayat-ayat al-Qur'an turun, sahabat-sahabat berlomba menghafalkannya, lalu disampaikan kepada keluarga dan sahabat-sahabat lain. Jika ada masalah, mereka langsung mengkonfirmasi kepada Nabi, lalu Nabi segera memberikan penjelasan, karena hafalan Nabi sangat kuat, beliau bahkan digelar "penghulu para penghafal al-Qur'an (sayyid al-huffazh)."⁷⁹

Pada masa khalifah Usman r.a kaum muslimin disatukan dalam satu mushaf. Mushaf tersebut disebut Mushaf Imam. Penulisan mushaf tersebut dinamakan *ar-Rasmul Usmani* yaitu dinisbahkan kepada Usman. Dan ini dianggap sebagai permulaan dari ilmu *Rasmil Qur'an*.

⁷⁹ Azyumardi Azra (ed), *Sejarah Ulumul Qur'an*, (Jakarta : Pustaka Pirdaus, 1999), 28

Untuk menjadi sebuah mushhaf, al-Qur'an memerlukan beberapa proses yang melibatkan beberapa orang dalam kurun waktu relative panjang. Proses pengumpulan al-Qur'an meliputi proses penyampaian, pencatatan, dan kodifikasi hingga menjadi mushaf al-Qur'an yang biasa disebut dengan jam'ul Qur'an. Semua proses ini merupakan bagian dari upaya untuk mengamankan dan melestarikan kitab suci al-Qur'an.

Kemudian datang masa kekhalifahan Ali ra. Dan atas perintahnya, Abu Aswad ad-Du'ali meletakkan kaidah-kaidah Nahwu. Cara pengucapan yang tepat dan baku dan memberikan ketentuan harakat pada al-Qur'an. Ini juga dianggap sebagai permulaan ilmu *I'rabil Qur'an*⁸⁰.

Diantara para mufassir yang termasyhur dari para sahabat adalah empat orang khalifah, kemudian Ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Ubay Ibn Ka'b, Zaid bin Sabit, Abu Musa al-Asy'ari dan Abdullah bin Zubair. Banyak riwayat mengenai tafsir yang diambil dari Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'b. Di antara murid-murid Ibn Abbas di Makkah yang terkenal ialah Sa'id bin Jubair, Mujahid, Ikrimah, Tawus bin Kisan al-Yamani dan Ata' bin Abi Rabah. Pada masa sahabat yang diriwayatkan meliputi ilmu tafsir, ilmu garibil Qur'an, ilmu asbabun nuzul, ilmu Makki wal Madani dan Ilmu Nasikh wal Mansukh.

Unit-unit wahyu yang diterima Nabi pada faktanya, dipelihara dari kemusnahan dengan dua cara utama : pertama, menyimpannya ke dalam "dada manusia" atau menghafalnya, dan kedua, merekamnya secara tertulis di atas berbagai jenis bahan untuk menulis. Jadi ketika para sarjana Muslim berbicara tentang jam'ul Qur'an pada masa Nabi, maka yang dimaksudkan dengan ungkapan ini pada dasarnya adalah pengumpulan wahyu-wahyu yang diterima Nabi melalui kedua cara tersebut, baik sebagian maupun seluruhnya.⁸¹

Para sahabat mengetahui serta merasakan betapa indahnya uslub-uslub bahasa Arab yang tinggi dan memahami ayat-ayat yang terang dan jelas pengertiannya yang diturunkan kepada Rasulullah Saw. Apabila timbul suatu kemusykilan mereka segera bertanya kepada Nabi Muhammad Saw, seperti yang dilakukan di waktu turun surat al-An'am (6) ayat 82. Di waktu ayat itu disampaikan kepada mereka, mereka berkata satu sama lain: Siapakah di antara kita yang tidak menzhalimi dirinya? Maka Nabi Muhammad Saw pun menafsirkan zhulum dalam ayat itu dengan syrik. Beliau

⁸⁰ Ibid

⁸¹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Jakarta: Alvabet, 2013), 142

mendasarkan penafsirannya kepada firman Allah Swt dalam surat Luqman (3) ayat 13.

Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an karya Ali Ibn Ibrahim ibn Said yang terkenal dengan nama al-Hufiy (W.430H), yang pertama kali mencetuskan istilah Ulumul Qur'an (ilmu-ilmu al-Qur'an). Kitab ini merupakan kitab tafsir dan sekaligus ilmu-ilmu al-Qur'an. Di dalamnya diterangkan tentang lafal-lafal yang gharib tentang I'rab dan tentang tafsir.⁸²

Di antara para mufassir yang termasyhur dari para sahabat adalah empat orang khalifah, kemudian ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Ubay bin Ka'b, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy-ari dan Abdullah bin Zubair. Banyak riwayat mengenai tafsir yang diambil dari Abdullah Bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'b. Di antara murid-murid ibn Abbas di Makkah yang terkenal ialah Sa'id bin Jubair, Mujahid, 'Ikrimah, Ibn Abbas, Tawus bin Kisan al Yamani dan Ata' bin Abi Rabah. Dan terkenal pula murid-murid Abdullah bin Mas'ud di Irak yang terkenal 'Alaqamah bin Qais, Masruq, al-Aswad bin Yazid, Amir asy-Sya'bi, Hasan Basri dan Qatadah bin Di'amah as Sadusi. Dan diriwayatkan dari mereka itu semua meliputi ilmu tafsir, ilmu Garibil Qur'an, Ilmu Asbabun Nuzul, Ilmu Makki wal Madani dan Ilmu Nasihk wal Mansukh.

Pada abad kedua hijrah tiba masa pembukuan (tadwin) yang dimulai dengan pembukuan hadits dengan segala babnya yang bermacam-macam, dan itu juga menyangkut hal yang berhubungan dengan tafsir. Maka sebagian ulama membukukan tafsir al-Qur'an yang diriwayatkan dari Rasulullah Saw, dari para sahabat atau dari tabi'in. Di antara mereka itu, yang terkenal adalah Yazid bin Harun as Sulami (w.117 H), Syu'bah bin Hajjaj (w.160 H), Waki' bin Jarrah (w.197 H), Supyan bin Uyainah (w.198 H), dan Abdurrazzaq bin Hamman (w.112 H).

Langkah mereka itu diikuti oleh segolongan ulama. Mereka menyusun tafsir Qur'an yang lebih sempurna berdasarkan susunan ayat. Dan yang paling terkenal di antara mereka adalah Ibn Jarrir at-Tabari (w.310 H). demikianlah tafsir pada mulanya dinukil (dipindahkan) melalui penerimaan (dari mulut ke mulut) dari riwayat, kemudian dibukukan sebagai salah satu bagian hadits. Tafsir-tafsir tersebut tergolong ke dalam *tafsir bil al ma'tsur* atau *tafsir bi al manqul*. Di samping tafsir-tafsir *bi al manqul* muncul pula aliran *tafsir bi ar ra'yi (bi al ma'qul)*.

⁸² Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an (Ulumul Qur'an)* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2009), hal. 3

Ilmu-ilmu al-Qur'an yang selain dari ilmu Tafsir, disusun dalam abad ke tiga hijrah. Dalam abad ini lahir *ilmu asbabun an-Nuzul*, *ilmu Nasikh wa al-Mansukh*, *ilmu Ma Nuzzila bi al-Makkah wa ma Nuzzila bi al Madinah*. Di antara yang menyusun ilmu-ilmu al-Qur'an dalam abad ketiga hijriyah ialah. Diantaranya `All bin al-Madani (w.234 H) kitabnya *Ilmu Asbab al-Nuzul*. Abu `Ubaid al-Qasim bin Salah (w.224 H) menyusun ilmu Nasikh wal Mansukh dan Ilmu Qiraat, dan *Fadha'ilul Qur'an*, Muhammad bin Ayyub adh-Dharris (w.294 H) menyusun ilmu Makkiy wal Madaniy, Muhammad bin Khalaf bin Murzaban (w.309 H) kitabnya *Al-Hawi fi `Ulumul Qur'an*.

Di abad keempat Hijriyah lahir ilmu Gharibil Qur'an dan beberapa kitab dalam Ulumul al-Qur'an. Di antara tokoh-tokoh ilmu al-Qur'an dalam abad keempat Hijriyah adalah Abubakar bin Qasim al-Anbari (w.328 H) menulis buku *`Aja'ibul `Ulumul Qur'an*. Abul Hasan al-`Asy'ari menulis kitab *al-Mukhtazan fi Ulumil Qur'an*. Abubakar as-Sajistani (W. 330) kitabnya *Ilmu Gharibil Qur'an*. Abu Muhammad al-Qashshab Muhammad `All al-Kurkhi (W. 360 H) kitabnya *Nukat al-Qur'an ad-Dallat `Ala al-Bayan fi `Anwa' a1 Ulum wa al-Ahkam al Mun bi'at an Ikhtilaf al-Anam*. Muhammad bin `All al-Adfuwi (w. 388 H) kitabnya *A1-Istighna fi Ulumil Qur'an*.⁸³

Di abad kelima Hijriyah, disusun lagi beberapa kitab dalam ulum al-Qira'at dan lahir pula beberapa tokoh. Di antaranya ialah Abu `Amr ad-Dani (w. 444 H) menulis kitab yang berjudul *At-Taisir Fil Qira'atis Sab'i* dan *Al-Muhkam fin Nuqath*, Ali ibn Ibrahim bin Sa'id al-Hufy (w. 430 H) kitabnya berjudul *Al-Burhan fi Ulum al-Quran dan I'rab al-Quran*.

Pada abad ketujuh Hijriyyah ilmu-ilmu al-Alquran terus berkembang dengan mulai tersusunnya Ilmu Majazul Alquran dan tersusun pula Ilmu Qiraat. Diantaranya: `Alamuddin al-Sakhawi (w. 643 H) yang terkenal dengan nama *as-Sakhawi*, yang menyusun kitab Ilmu Qiraat dalam kitabnya *Jamal al Qurra wa Kamal al Iqra'*. Ibnu Abdus Salam terkenal dengan nama Al-`izz (w 660 H) menyusun kitab yang berjudul *Majaz al-Quran*. Abu Syamah (w. 665 H) menulis kitab *AI-Mursyid al-Wajiz fima Yata'allaq bil al-Quran al-Aziz*.⁸⁴

Pada abad kedelapan dan Sembilan Hijriyah muncullah beberapa ulama yang menyusun ilmu-ilmu tentang al-Quran pada abad kedelapan Hijriyah, diantaranya

⁸³ Ibid, hal. 7

⁸⁴ Ibid, hal.8

yaitu Badruddin az-Zarkasyi (w. 794 H), kitabnya *al-Burhan fi Ulumil al-Quran*. Dalam abad kesembilan Hijriyah lahir banyak karya dalam bidang ini. Di antarany yang menulis kitab dalam bidang ini ialah di antaranya ulama Muhammad bin Sulaiman al-Kafiaji (w. 879 H) menyusun kitab *Al-Taisir fi Qawaid at-Tafsir*. Jalaluddin al-Bulqini (w. 824 H), kitabnya *Mawaqi'al Ulum min Mawaqi' an Nujum*. As-Suyuti (w.911 H) menyusun kitab *At-Tahbir fi Ulum al-Tafsir*. kemudian menyusun kitab yang berjudul *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*.

Memasuki abad XIV H banyak ulama yang menulis kitab ulumul al-Qur'an di antaranya yaitu : Thahir al-Jazairi menyusun kitab *Al-Tibyan fi Ba'dh al Mabahits al-Muta'alliqat bi al-Qur'an*. Jamaluddin al-Qasimi (w. 1332 H) menyusun kitab *Mahasin At- Ta'wil*. Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani menyusun kitab *Manahilul Irfan fi Ulum al-Quran*. Muhammad Ali Salamah mengarang kitab *Manhajul Furqan fi Ulum al-Quran*. Thanthawi Jauhari mengarang kitab *al-Jawahir fi Tafsir al-Quran dan al-Quran wal Ulum al-Ashriyah*. Mustofa Shadiq al-Rafi'i menyusun I'jaz al-Quran. Sayyid Qutub mengarang kitab *al-Tashwir al-Fanniyyu fil al-Quran*. Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, kitabnya *Tafsir al-Quranul Hakim* yang terkenal dengan tafsir al-Mannar. Asy-Syaikh Muhammad Abdullah Darraz, kitabnya *al-Naba'al 'Adzim an al-Qur'an al-Karim (Nadzarratun Jadidah fil al-Quran)*. Malik bin Nabiy kitabnya *azh-Zhahirat al-Quraniyyah*. Muhammad al-Ghazali kitabnya *Nazharat fi al-Quran*. Muhammad al-Mubarak, kitabnya *al-Manhal al- Khalid*. Asy Syaikh Muhammad Musthafa al-Maraghy, kitabnya *Tarjamat al-Qur'an*.⁸⁵

2. Studi Hadits

Studi Hadits dimaksudkan sebagai kajian yang menjadikan hadis Nabi SAW sebagai objek kajiannya. Dalam hal ini, ada 2 elemen utama yang terkait dengan hadis: pertama, matan atau substansi pernyataan dalam sebuah hadis; dan kedua, sanad atau daftar para perawi yang berperan dalam mentransmisikan hadis itu sampai kepada perawi terakhir yang menuliskannya di dalam sebuah kitab hadis.

Studi hadits menurut Adnin Armas menggunakan pendekatan ilmiah dalam menyelidiki kesahihan dan otensitas hadits. Nalar diterapkan dalam mengkritisi hadits

⁸⁵ Ibid. hal.10-11

pada tiap tahapannya. Nalar diterapkan dalam pembelajaran dan pengajaran hadits, dalam menilai para periwayat dan kesahihan hadits. Alasannya adalah karena kecakapan nalar tidak dapat menerima atau mencampakkan hadits Nabi. Kitab-kitab hadits menyatakan misalnya, bahwa Nabi biasa tidur dengan berbaring pada sisi kanan, dan sebelum merebahkan dirinya ditempat tidur ia biasa membaca bacaan do'a tertentu. Setelah bangun tidur ia biasa membaca do'a juga. Ia biasa meminum air dengan tiga helaan napas dengan menggunakan tangan kanan untuk memegang cawannya, dan seterusnya. Pernyataan-pernyataan ini memiliki kemungkinan, Seseorang dapat tidur terlentang, atau dengan berbaring sisi kanan atau kiri, tiap posisi memungkinkan. Jika dan hanya kecakapan nalar digunakan, posisi tertentu memungkinkan dan posisi lainnya tidak mungkin dinyatakan. Hal yang sama juga berlaku bagi doa dan meminum air dan seterusnya⁸⁶.

Dalam semua kasus ini 'aql' 'akal' tidak dapat setuju atau menolak. Yang tepat atau tidak tepat dapat ditentukan hanya melalui saksi mata dan periwayat yang andal dan terpercaya. Maka akal sendiri menandakan pentingnya keberadaan periwayat yang jujur dan terpercaya. Maka, periwayat yang terpercaya merupakan syarat yang diperlukan untuk menentukan kesahihan dan otensitas hadits. Para sarjana Muslim masa lampau menghasilkan banyak karya untuk memeriksa dan menyelidiki para periwayat. Mereka mengembangkan *ilm al Rijal al-Hadits* (ilmu periwayat hadits). Ilmu secara kritis meneliti dan menggali perikehidupan para periwayat hadits. Pembagian di bawah 'ilm al Rijal al-Hadits adalah *ilm Jarh wa Ta'dil* (pengetahuan pensahihan dan menyatakan terpercaya. Ilmu ini muncul sebagai akibat dari kemunculan para periwayat hadits. Sesungguhnya, ilmu ini unik dari segi sifatnya yang rinci dalam meneliti imparialitas dan kejujuran sempurna dan secara menyeluruh memeriksa kerincian dan objektifitas dari perikehidupan para periwayat.

An-Naisaburi dalam kitabnya Ma'rifat ulum al-Hadits menjelaskan bahwa kajian ilmu hadits mempunyai 50 cabang. Adapun klasifikasi sebagian kajian dalam bidang hadits⁸⁷ yaitu :

1. Ilmu rijal al-hadits guna mengetahui ihwal perawi di kalangan sahabat, tabiin, dan tabiit tabiin

⁸⁶ Adnin Armas, Metodologi ilmiah dalam Islam dalam Adian Husaini, *Filsafat Ilmu, Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2013), hal. 178

⁸⁷ Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadits* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), hal. 78-84

2. Ilmu tawarikh al-ruwât, yaitu ilmu yang menjelaskan biografi para perawi hadis: kapan dan di mana dilahirkan, dari siapa ia menerima hadis, siapa yang mengambil hadis darinya, dan di mana ia wafat. Contoh karya bidang ini:
 - a) *al-Tarikh al-Kabir* karya al-Bukhârî (w. 252 H);
 - b) *Tarikh Nisabur* al-Hakim al-Naisabûrî;
 - c) *Tarikh Baghdad* karya al-Khatîb al-Baghdâdî;
 - d) *Tahdzib al-Kamal fî Asma' al-Rijal* karya Abû al-Hajjâj Yusuf al-Mizzî (w. 742 H);
 - e) *tahdzib al-tahdzîb* karya Ibn Hajar al-Asqallânî (w. 852 H)
3. Ilmu Tabaqat membahas kelompok orang-orang (jama'ah) yang memiliki kesamaan masa hidup. Contoh kitab
 - a) *Tabaqât al-Kubrâ* karya al-Wâqidî (w. 230 H);
 - b) *Tabaqât al-Ruwât* karya Khalifa b Khayyâth al-Syaibanî (w. 240 H);
 - c) *Tabaqât al-Tâbi'în* karya Muslim (w. 261 H),
 - d) *Tabaqât al-Muhadditsîn wa al-Ruwât* karya Ahmad b Abd Allah b Ahmad al-Isfahânî (w. 430 H);
 - e) *Tabaqât al-Huffâzh* karya al-Dzahabî (w. 748); dan *tabaqât al-hiffâdz* karya al-Suyutî (w. 911 H).
4. Ilmu mu'talif dan mukhtalif, yaitu ilmu yang membahas kesamaan bentuk tulisan dari nama asli, nama samaran, atau nama keturunan para perawi, tetapi bunyi bacaannya berlainan. Bila sama bunyi lafadznya disebut mu'talif, bila tidak disebut mukhtalif. Ada pula istilah yang dikenal dengan muttafiq dan muftariq yang membahas kesamaan bentuk tulisan dan ucapan, tetapi orangnya berlainan. Contoh karya di bidang-bidang ini:
 - a) *al-Mu'talif wa al-mukhtalif fî asmâ'i naqlat al-hadits* dan *Musytabih al-nisba* karya Abd al-Ghanî b Sa'd al-Azdî (w. 409 H);
 - b) *al-Musytabih fî asmâ' al-Rijâl* karya Dzahabî (w. 748); dan
 - c) *Tabsîr al-muntabih bi tahrîr al-musytabih* karya Ibn Hajar al-Asqallânî (w. 852 H).
5. Ilmu jarh wa ta'dîl membahas ihwal perawi dari segi diterima ataupun ditolak periwayatannya. Kitab-kitab yang termasuk bidang ilmu ini:
 - a) *Ma'rifat al-Rijal* karya Ibn Ma'in;
 - b) *al-Du'afa* karya al-Bukhari (w. 252 H);
 - c) *al-Thiqat* karya Ibn Hibban (w. 304 H);

- d) *Al-Jarh wa al-Ta'dil* karya Ibn Abî Hâtim al-Râzî (w. 326);
 - e) *Mizan al-I'tidal* (3 vol) karya Al-Dzahabî (w. 748);
 - f) *Lisan al-Mizan* (6 vol) karya Ibn Hajar al-Asqallânî (w. 852 H).
6. Ilmu gharîb al-hadits membahas lafazh-lafazh dalam matan hadis yang sulit difahami karena jarang dipergunakan. Karya-karya bidang ini:
- a) *Gharib al-Hadits* oleh Abu Ubayd Qâsim b Salâm (w. 224 H);
 - b) *al-Fa'iq fî Gharib al-hadits* karya Zamakhsyarî (w. 538 H);
 - c) *al-Nihaya fî Ghârib al-Hadits wa al-Athâr* oleh Ibn al-Atsîr al-Jazarî (w. 606 H).
7. Ilmu asbâb wurûd al-hadits menerangkan sebab lahirnya sebuah hadits. Contoh karya bidang ini: *Al-Bayan wa Ta'rif fî Asbab wurud al-Hadits al-Syarif* karya Ibn Hamzah al-Husaini (w. 1120 H).
8. Ilmu tawârikh al-mutûn membahas kapan dan di mana sebuah hadits diucapkan oleh Nabi SAW. Perintis ilmu ini Abu Hafs Amr b Salar al-Bulqini dengan kitab *Mahasin al-Istilah*.
9. Ilmu nâsikh wa al-mansûkh membahas hadits-hadits yang berlawanan maknanya dan tidak mungkin mengkompromikannya lagi, sehingga perlu ditentukan mana yang *nasikh* dan mana yang *mansukh*. Karya bidang ini
- a) *Nasikh al-Hadits wa mansukhuh* karya Abu Bakr Ahmad b Muhammad al-Atsram (w. 261 H).
 - b) *Nasikh al-Hadits wa mansûkhuh* karya Abu Hafs b Ahmad al-Baghdâdî, populer dengan sebutan Ibn Syâhîn (w. 385 H);
 - c) *al-i'tibar fî al-Nasikh wa al-mansukh min al-atsar* karya Abu Bakr Muhammad b Musa al-Hazimi (w. 585)
10. Ilmu mukhtalif al-hadits membahas hadits-hadits yang pada lahirnya saling berlawanan, yaitu dengan menghilangkan pertentangan itu, ataupun dengan mengkompromikannya. Contoh karya:
- a) *Mukhtalif al-Hadits* karya al-Syâfi'i;
 - b) *Ta'wil Mukhtalif al-Hadits* karya Abd Allâh b Muslim b Qutaiba al-Daynuri (w. 276 H);
 - c) *Musykil al-Atsar* karya Ahmad b Muhammad al-Tahanâwî (321 H);
 - d) *Musykil al-hadits wa bayanuh* karya Ibn Furak al-Isfahanî (w. 406).

11. Ilmu 'ilal al-hadits membahas sebab tersamar yang membuat kecacatan sebuah hadits, seperti menyambungkan sanad yang munqati', memarfu'kan berita yang mauquf, menyisipkan satu hadits dengan yang lain, atau memutarbaikkan matan dengan sanad, dan sebaliknya. Contoh karya:
- a) *al-Tarikh wa al-ilal* karya yahya b Ma'in (w. 233);
 - b) *Ilal al-hadits* karya Ahmad b Hanbal (w. 241);
 - c) *al-musnad al-mu'allal* karya Ya'qub b Syaibah al-Sudusy al-Basrî (w. 279);
 - d) *al-Ilal* karya Isa al-Tirmidhi (w. 279);
 - e) *Ilal al-Hadits* karya Ibn Abi Hatim al-Razi (w. 327).
 - f) *al-Ilal al-warida fî al-ahâdits al-nabawiyya* karya Ali b Umar al-Daruqitni (w. 375).

3. Kajian Linguistik Arab

Selama periode kekuasaan Dinasti Umayyah, dua kota Hijaz, Mekkah dan Madinah, menjadi tempat berkembangnya music, lagu dan puisi. Sementara itu, kota kembar Irak, Bashrah dan Kufah, berkembang menjadi pusat aktivitas intelektual di dunia Islam. Bashrah yang menjadi pusat pemerintahan Khurasan semasa Dinasti Umayyah, diriwayatkan berpenduduk 300 ribu dengan 120 kanal pada 50 H/670 M. di sini di perbatasan Persia, kajian ilmiah tentang bahasa dan tata bahasa Arab telah dimulai, dan dilakukan terutama oleh dan untuk para muallaf. Motif awalnya adalah keinginan untuk memenuhi kebutuhan bahasa para pemeluk Islam baru yang ingin mempelajari al-Qur'an, menduduki posisi di pemerintahan, dan bisa berinteraksi dengan para penakluk. Di samping itu, kesenjangan yang besar antara bahasa klasik al-Qur'an dengan bahasa percakapan sehari-hari yang telah tercampur dengan bahasa Suriah, Persia dan bahasa serta dialek lain menjadi pemicu munculnya pengkajian bahasa.

Oleh karena itu, buka suatu kebetulan jika perintis tata bahasa Arab legendaris, Abu al-Aswad al-Duali (w.688), berasal dari Bagdad. Menurut seorang penulis biografi terkenal, Ibnu Khallikan. Sayyidina Ali bin Abi Thalib adalah orang pertama yang memberikan landasan bagi al-Duali dalam hal: tiga pola bentukan kata benda, kata kerja dan imbuhan, dan mengatakan kepadanya untuk menyusun sebuah penjelasan lengkap dari ketiga prinsip itu. Dan al-Duali berhasil mengerjakan perintah Khalifah Sayyidina Ali Bin Abi Thalib. Meski begitu, perkembangan tata bahasa

Arab berjalan lambat, serta memperlihatkan dengan jelas adanya pengaruh logika Yunani. Kepeloporan al-Du'ali diikuti kemudian oleh Khalil ibn Ahmad, seorang ulama Bashrah lainnya, yang meninggal sekitar 786. Pada sosok Khalil inilah orang pertama yang menyusun kamus bahasa Arab, *Kitab al Ayn*, para penulis biografi menisbatkan penemuan struktur dan aturan bahasa Arab, yang hingga kini masih berpengaruh. Muridnya dari Persia, Sibawayh (w.793) menyusun buku teks sistematis pertama tentang tata bahasa Arab, yang dikenal dengan sebutan *al- Kitab* (buku), yang sejak saat itu telah menjadi landasan bagi kajian penting bahasa. Kajian bahasa dan tata bahasa Arab menjadi suatu keniscayaan untuk mempelajari dan memahami al-Qur'an, yang berbahasa Arab. Pada giliran berikutnya, kajian al-Qur'an dan penafsirannya telah melahirkan dua ilmu kembar, yaitu filologi dan leksikografi dan juga aktivitas literature yang khas Islam, yaitu ilmu Hadits⁸⁸

4. Kajian Sejarah.

Aktivitas lain yang bisa dikatakan sebagai embrio gerakan intelektual Islam adalah penulisan sejarah. Kajian historiografi Arab, yang tumbuh pada masa ini, dimulai dari kajian Hadits. Dengan demikian, ia merupakan salah satu disiplin ilmu paling awal yang dihasilkan oleh Muslim Arab. Di antara penutur kisah paling awal yang terkenal adalah tokoh semi legends dari Arab Selatan, yaitu Abid (Ubayd) Ibn Syaryah, yang diundang oleh Muawwiyah ke Suriah untuk memberitahu khalifah tentang raja-raja Arab masa lalu dan suku mereka. Abid menyusun sejumlah buku sejarah di antaranya *Kitab al-Muluk wa Akhbar al-Madin* (buku tentang para raja dan sejarah bangsa-bangsa terdahulu).⁸⁹ Dari para ahli sejarah Persia At-Thabari adalah sejarawan terbaik dalam dunia Islam. Seorang penulis yang memiliki banyak karya, ia menulis empat puluh halaman setiap hari selama empat puluh tahun.⁹⁰

5. Kajian Puisi/Syair Arab

Kemajuan intelektual paling penting lainnya selama periode Dinasti Bani Umayyah terjadi dalam bidang penulisan puisi. Penulis puisi paling terkenal adalah Umar ibn abi Rabi'ah (w.719). ia adalah raja penulis puisi berpaham bebas yang dikenal sebagai Ovid (penyair Romawi) Arab. Pada masa ini pula dilakukan upaya

⁸⁸ Philip K.Hitty, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta; Serambi, 2005), hal. 302-303

⁸⁹ Ibid, 305

⁹⁰ Mehdi Nakosten, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat* (Surabaya: Risalah Gusti 1996), hal. 238

pertama untuk menghimpun puisi pra Islam, yang dikerjakan oleh Hammad al-Rawiyah, seorang perawi Hadits (713-772). Sekolah puisi provinsi pada masa Umayyah dikepalai oleh Farazdaq (640-728) dan Jarir (w.729), dan sekolah puisi di ibukota kerajaan dikepalai oleh al-Akhthal (640-710).⁹¹

6. Penterjemahan Karya Asing

Khalid (w.704 atau 708), putra khalifah Umayyah kedua dan seorang filsuf (hakim) keluarga Marwan, menurut Fihrist (sumber informasi tertua dan terbaik), merupakan orang Islam pertama yang menerjemahkan buku-buku berbahasa Yunani dan Koptik tentang Kimia, kedokteran dan astrologi. Sejumlah legenda mengasosisikan nama putra mahkota Dinasti Umayyah itu dengan nama Jabir ibn Hayyan (dalam bahasa Latin menjadi Geber)⁹²

Kekuasaan dinasti Bani Abbas atau khilafah Abbasiyah melanjutkan kekuasaan dinasti bani Umayyah. Dinamakan khilafah Abbasiyah karena para pendiri dan penguasa dinasti ini adalah keturunan al-Abbas paman Nabi Muhammad SAW. Dinasti Abbasiyah didirikan oleh Abdullah al-Saffah ibn Muhammad ibn Ali ibn Abdullah ibn Abbas. Kekuasaannya berlangsung dalam rentang waktu yang panjang, dari tahun 132 H (750 M) s.d. 656 H (1258 M).⁹³

Popularitas daulah Abbasiyah mencapai puncaknya di zaman khalifah Harun Al Rasyid (786-809 M) dan Puteranya Al-Ma'mun (813-833 M). Khalifah al-Ma'mun sebagai pengganti Al-Rasyid dikenal sebagai khalifah yang sangat cinta pada ilmu. Pada masa pemerintahannya penerjemahan buku-buku asing digalakkan. Untuk menerjemahkan buku-buku Yunani, ia menggaji penerjemah-penerjemah dari golongan Kristen dan penganut agama lain yang ahli. Ia juga banyak mendirikan sekolah, salah satu karya besarnya yang terpenting adalah pembangunan Bait al-Hikmah, pusat penerjemahan yang berfungsi sebagai perguruan tinggi dengan perpustakaan yang besar. Pada masa al-Ma'mun inilah Baghdad mulai menjadi pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan⁹⁴.

Khalifah al- Ma'mun telah memperlakukan kalangan terpelajar dibidang ilmu pengetahuan, filsafat dan kesusastraan berhimpun disekitar beliau dalam akademi

⁹¹ Ibid. 319

⁹² Ibid. 320

⁹³ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dirosah Islamiyyah II* (Jakarta: Rajawali Pers, 2005), 49

⁹⁴ Ibid, 53

ilmu pengetahuan Baghdad, yang didirikannya. Suatu kelompok penerjemah yang mengesankan dan penulis-penulis yang kreatif. Diantara mereka adalah Yahya Ibn Batriq yang telah menerjemahkan banyak karya Plato dan Aristoteles ke dalam bahasa Arab; al-Kindi yang telah menulis banyak risalah-risalah ilmiah, tiga putra dari Musa ibnu Syakir yang telah bertanggungjawab terhadap pengumpulan dan penerjemahan sejumlah besar manuskrip-manuskrip Yunani ke dalam bahasa Arab; dan Ahmad Ibn Sirrin yang menulis sebuah risalah atas interpretasi (tafsir) mimpi yang sebagian besar di dasarnya didasarkan pada gagasan dalam agama Hindu, bangsa Persia dan Mesir.

Pada masa dinasti Bani Abbasiyah Islam klasik melahirkan dua gerakan intelektual yaitu Humaniora dan skolastik. Kajian humaniora pada masa klasik Islam meliputi kajian sastra dan filologi (ilmu bahasa), sedangkan objek utama skolastik adalah hukum dan ilmu hukum, yang didukung oleh kalangan Islam tradisional. Mengajarkan teologi kepada para mahasiswa di ruang kelas, dan menulisnya dalam bentuk *summae* telah menjadi ciri khas metode skolastik.

Kelahiran skolastik dalam Islam ditandai dengan munculnya buku risalah karya al-Syafi'i. gerakan skolastik kemudian melahirkan mazhab-mazhab fikih, yaitu Imam Abu Hanifah (700-767 M) dalam pendapat-pendapat hukumnya dipengaruhi oleh perkembangan yang terjadi di Kufah, kota yang berada di tengah-tengah kebudayaan Persia yang hidup kemasyarakatannya telah mencapai tingkat kemajuan yang lebih tinggi. Karena itu mazhab ini lebih banyak menggunakan pemikiran rasional daripada Hadits. Berbeda dengan Abu Hanifah, Imam Malik (713-795 M) banyak menggunakan Hadits dan tradisi masyarakat Madinah.

Di samping kedua imam tersebut, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad Ibn Hanbal merupakan dua orang pemimpin yang senantiasa dihormati sepanjang sejarah Islam hingga saat ini. Pemimpin pertama, Imam Syafi'i (767-820 M) mewariskan ilmu Fiqih, yang ia susun menjadi sebuah system teologi hukum. Konsep hukumnya menempatkan sunnah Nabawiyah—ucapan, perbuatan dan ketetapan Nabi, yang disebut pula hadits—sebagai rujukan utama setelah al-Qur'an. Karya utama as-Syafi'i berjudul Risalah. Karya tersebut dianggap sebagai buku pertama yang komprehensif yang mengulas suatu bidang ilmu yang kelak disebut *ushul al-fiqh*. Buku tersebut memaparkan metodologi peradilan dalam hukum Islam yang meliputi aturan tentang tata kehidupan sipil sekaligus kehidupan beragama seorang mukmin. Sedangkan

pemimpin kedua, Imam Ahmad Ibn Hanbal (780-855 M), kesungguhan usahanya untuk menyusun hadits berdasarkan rangkaian periwayat sebagai satu cara untuk menguji aotentisitas hadits melalui kritik historis pada para periwayat hadits.

7. Kajian Filsafat.

Menurut Oliver Leaman, Filsafat Islam itu sangat filosofis dalam arti logis analitis, terus hidup dan penuh gejolak, tidak sekedar melanjutkan tradisi sebelumnya, akan tetapi juga memperlihatkan terobosan-terobosan kreatif dalam menjawab persoalan-persoalan klasik maupun modern. Pernyataan serupa diutarakan oleh pakar-pakar filsafat dari Mesir seperti Ibrahim Madkour, Musthofa Abdur Raziq, dan Syeikh Abdul Halim Mahmud. Filsafat Islam itu Islami dari empat segi, pertama, dari sisi masalah-masalah yang dibahas. Kedua, dari aspek konteks sosio kulturalnya. Ketiga, dari sudut faktor-faktor pemicu serta tujuan-tujuannya. Keempat, dari kenyataan bahwa para pelakunya hidup di bawah naungan kekuasaan Islam⁹⁵.

Empat aliran filsafat Islam yaitu Peripatetik, Isyraqi (Iluminasionis), Irfani dan Filsafat Hikmah (Hikmah Muta'alliyyah). Pertama, Peripatetik merujuk pada kebiasaan Aristoteles dalam mengajarkan filsafatnya kepada murid-muridnya. Peripatetic (masya'un) berarti "ia berjalan memutar atau berkeliling". Dan ini merujuk pada kebiasaan Aristoteles yang selalu berjalan-jalan mengelilingi murid-muridnya, ketika ia mengajar filsafat. Dengan demikian istilah Peripatetik merujuk kepada para pengikut setia Aristoteles.

Dalam Islam, dikenal beberapa filosof yang dapat dikategorikan ke dalam aliran ini, yaitu al-Kindi (w.866), al-Farabi (w.950), Ibn Sina (w.1037), Ibn Rusyd (w.1196) dan Nashir al-Din Thusi (w.1274). ciri khas aliran ini dari sudut metodologis atau epistemologis, dan itu bisa dikenali dalam beberapa hal: 1) modus ekspresi atau penjelasan para filosof Peripatetik bersifat sangat diskursif (bahtsi), yaitu menggunakan logika formal yang didasarkan pada penalaran akal. 2) karena sifat diskursif, maka filsafat yang mereka kembangkan bersifat tak langsung. 3) Dari sudut metodologis penekanan yang sangat kuat pada daya rasio sehingga kurang memprioritaskan pengenalan intuitif. 3) dalam ajarannya mengatakan bahwa apapun yang ada didunia ini terdiri atas dua unsure utama yaitu materi (hyle/al-hayula) dan bentuk (morphis/shurah).

⁹⁵ Syamsudin Arif dan Dinar Dewi Kania, *Filsafat Islam dan Tradisi Keilmuan Islam*, dalam Adian Husaini, *Filsafat Ilmu, Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2013), 17

Kedua, aliran Illuminasionis (Isyraqi) didirikan oleh pemikir Iran, Suhrawardi. Ia memiliki beberapa karya yang signifikan, seperti Kitab al-Masy'ari wa al-Mutharahat, al-Tahwihat, al-Muqawwamat dan Hikmah al-Isyraq. Sebagai salah satu filsafat aliran Islam, filsafat Illuminasi memiliki beberapa karakteristik yang membedakannya dengan aliran-aliran lain, yaitu pertama, lebih menekankan metode intuitif (irfani), sebagai dasar penalaran rasional. Di sini Suhrawardi mencoba mensintesis dua pendekatan yaitu burhani dan irfani dalam sebuah system pemikiran yang solid dan holistik. Kedua, pada aspek ontologism menerapkan kosnep metafisika cahaya. Bagi Suhrawardi Tuhan adalah Cahaya sebagai satu-satunya realitas yang sejati.

Ketiga, Aliran Irfani, atau tasawuf dalam istilah lainnya, ciri aliran ini mendasarkan pengenalan mereka pada pengalaman mistik atau religious. Pengalaman mistik berbeda dengan penalaran yang merupakan hasil pengalaman intelektual. Pengenalan sufistik bertumpu pada hati (qalb atau intuisi). Tokohnya adalah Jalaluddin ar Rumi, dan Ibn Arabi.

Keempat, Aliran filsafat hikmah muta'alliyyah (filsafat teosofi transenden) diwakili oleh seorang filosof Syi'ah abad ke 17, Shadr al-Din al-Syirazi (w.1641), yang lebih dikenal dengan Mula Sadra, seorang filosof yang telah berhasil mensintesis tiga aliran filsafat yaitu Peripatetik, Illuminasi dan Irfani.

RANGKUMAN

1. Studi al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad Saw lebih difokuskan kepada pendalaman pemahaman al-Qur'an. Rasulullah langsung bertindak sebagai pentafsir al-Qur'an.
2. Studi Hadits dimaksudkan sebagai kajian yang menjadikan hadis Nabi SAW sebagai objek kajiannya. Dalam hal ini, ada 2 elemen utama yang terkait dengan hadis: pertama, matan atau substansi pernyataan dalam sebuah hadis; dan kedua, sanad atau daftar para perawi yang berperan dalam mentransmisikan hadis itu sampai kepada perawi terakhir yang menuliskannya di dalam sebuah kitab hadis.
3. Selama periode kekuasaan Dinasti Umayyah, dua kota Hijaz, Makkah dan Madinah, menjadi tempat berkembangnya music, lagu dan puisi. Sementara itu, kota kembar Irak, Bashrah dan Kufah, berkembang menjadi pusat aktivitas intelektual di dunia Islam. Pada giliran berikutnya, kajian al-Qur'an dan penafsirannya telah melahirkan dua ilmu kembar, yaitu filologi dan leksikografi dan juga aktivitas literature yang khas Islam, yaitu ilmu Hadits.
4. Dari para ahli sejarah Persia At-Thabari adalah sejarawan terbaik dalam dunia Islam. Seorang penulis yang memiliki banyak karya, ia menulis empat puluh halaman setiap hari selama empat puluh tahun.

5. Penulis puisi paling terkenal adalah Umar ibn abi Rabi'ah (w.719). ia adalah raja penulis puisi berpaham bebas yang dikenal sebagai Ovid (penyair Romawi) Arab. Pada masa ini pula dilakukan upaya pertama untuk menghimpun puisi pra Islam, yang dikerjakan oleh Hammad al-Rawiyah, seorang perawi Hadits (713-772). Sekolah puisi provinsi pada masa Umayyah dikepalai oleh Farazdaq (640-728) dan Jarir (w.729), dan sekolah puisi di ibukota kerajaan dikepalai oleh al-Akhthal (640-710).
6. Khalid (w.704 atau 708), putra khalifah Umayyah kedua dan seorang filsuf (hakim) keluarga Marwan, menurut Fihrist (sumber informasi tertua dan terbaik), merupakan orang Islam pertama yang menerjemahkan buku-buku berbahasa Yunani dan Koptik tentang Kimia, kedokteran dan astrologi. Sejumlah legenda mengasosiasikan nama putra mahkota Dinasti Umayyah itu dengan nama Jabir ibn Hayyan (dalam bahasa Latin menjadi Geber).
7. Menurut Oliver Leaman, Filsafat Islam itu sangat filosofis dalam arti logis analitis, terus hidup dan penuh gejolak, tidak sekedar melanjutkan tradisi sebelumnya, akan tetapi juga memperlihatkan terobosan-terobosan kreatif dalam menjawab persoalan-persoalan klasik maupun modern. Pernyataan serupa diutarakan oleh pakar-pakar filsafat dari Mesir seperti Ibrahim Madkour, Musthofa Abdur Raziq, dan Syeikh Abdul Halim Mahmud. Filsafat Islam itu Islami dari empat segi, pertama, dari sisi masalah-masalah yang dibahas. Kedua, dari aspek konteks sosio kulturalnya. Ketiga, dari sudut faktor-faktor pemicu serta tujuan-tujuannya. Keempat, dari kenyataan bahwa para pelakunya hidup di bawah naungan kekuasaan Islam.

SOAL LATIHAN

1. Jelaskan karya-karya ulama Islam dalam bidang ulumul Qur'an dari periode awal sampai periode abad kesembilan Hijriyah.
2. Untuk mengetahui kesahihan hadits langkah apa saja yang dilakukan oleh para ulama, jelaskan!
3. Pada masa dinasti Bani Abbasiyah Islam klasik melahirkan dua gerakan intelektual yaitu Humaniora dan skolastik. Jelaskan dua gerakan yang dimaksudkan!.
4. Bagaimanakah perhatian Dinasti Bani Umayyah dan Abbasiyah terhadap studi-studi ke Islam?
5. Jelaskan aliran-aliran dalam filsafat Islam.

Lembar Kerja Mahasiswa.

Mahasiswa menyiapkan potongan kertas sebagai kartu respon dan membuat satu pertanyaan.

Bahan-Bahan

Spidol, Gunting dan Kertas

Langkah-Langkah :

1. Guru meminta mahasiswa untuk menjawab pertanyaan pada kartu atau potongan kertas dengan tidak menuliskan nama atau identitas lain.
2. Dapat dikembangkan dengan kartu soal ataupun kartu jawab. Pada kartu soal siswa mendapatkan kartu pertanyaan yang berbeda dan menjawab dengan angkat tangan; gunakan pertanyaan terbuka, produktif atau imajinatif.
3. Pada kartu jawab siswa mendapatkan kartu jawab, ia angkat tangan saat kartunya cocok dengan pertanyaan guru; gunakan pertanyaan terbuka, produktif atau imajinatif.

PAKET 4

ISLAM DAN AGAMA-AGAMA LAIN

PENDAHULUAN.

Fokus paket 4 ini adalah memahami Islam dan prinsip-prinsip dasar tentang agama, serta Islam dan agama-agama monoteisme yaitu Nasrani dan Yahudi. Pembahasan ini mencakup pemahaman tentang Islam dan bagaimana Islam di antara agama Nasrani dan Yahudi.

URAIAN MATERI

1. Definisi Islam.

Islam sebagai agama menjadi perdebatan di kalangan orientalis maupun ulama/pemikir Islam. Perdebatan tersebut disebabkan oleh kegagalan ahli sejarah agama dalam memperluas pengetahuan dan pemahaman umat manusia tentang Islam sebagai agama, dan para ulama Islam (*Islamists*) juga telah gagal untuk menjelaskan secara tepat fenomena keberagamaan Islam⁹⁶.

Islam dari perspektif sejarah sebagai sesuatu yang selalu berubah, berkembang dan terus berkembang dari generasi ke generasi dalam merespon secara mendalam realitas dan makna kehidupan ini. Islam adalah “*an on going process of experience and its expression, which stands in historical continuity with the message and influence of the Prophet*”. Sedangkan konsep agama melingkupi dua aspek yaitu pengalaman batiniah dan perilaku luar manusia (*man’s inward experience and of his outward behavior*)⁹⁷.

⁹⁶ Charles J. Adams, Foreword dalam Richard C Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (USA: The Arizona Board of Regents, 1985), vii – x

⁹⁷ Charles J. Adams, “*Islamic Religious Tradition*,” dalam *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder (New York: John Wiley & Sons, 1976), 32 – 33.

Senada dengan di atas, Fazlur Rahman⁹⁸ menyatakan bahwa Islam telah mengalami transformasi sepanjang waktu dan akan terus berubah dalam tempo yang lebih cepat. Transformasi dari “tradisi kecil” dalam kaitannya dengan “tradisi yang lebih besar” dapat disebut sebagai wujud “*ortodoksifikasi*” tradisi dan pada sisi yang lain, berarti modernisasi tradisi besar itu sendiri⁹⁹.

Agama apapun, termasuk Islam, memiliki aspek tradition yaitu aspek eksternal keagamaan, aspek sosial dan historis agama yang dapat diobservasi dalam masyarakat, dan aspek faith yaitu aspek internal, tak terkatakan, orientasi transenden, dan dimensi pribadi kehidupan beragama. Dengan pemahaman konseptual seperti ini, tujuan studi agama adalah untuk memahami dan mengerti pengalaman pribadi dan perilaku nyata seseorang. Studi agama harus berupaya memiliki kemampuan terbaik dalam melakukan eksplorasi baik aspek tersembunyi maupun aspek yang nyata dari fenomena keberagamaan.¹⁰⁰

Bagi Muslim Islam mengandung nilai-nilai peradaban dan berorientasi dunia, tidak hanya sebuah agama semata, terbatas, modern. Dalam pandangan Muslim, terdapat beberapa tidak terdapat aspek individu atau kehidupan sosial yang tidak mempertimbangkan ekspresi Islam atau di luar.

Banyak kalangan bingung memahami Islam dan Muslim. Pemimpin kaum Muslim mengatakan bahwa Islam adalah agama damai dan adil, namun Osama bin Laden dan teroris Muslim lainnya secara global membantai non-Muslim maupun Muslim. Presiden George W. Bush menyebut Islam sebagai agama damai. Penginjil Franklin Graham memandang Islam sebagai agama setan, Samuel Huntington professor ternama dari Harvard dan penulis *The Clash of Civilization* menulis “Islam berlumur darah di luar dan di dalam. Tetapi sebagaimana dikemukakan Presiden Barck Obama, Islam telah menunjukkan lewat kata-kata dan perbuatan tentang

⁹⁸ Fazlur Rahman Malik (Urdu: فضل الرحمان ملک) (21 September 1919 – 26 Juli 1988) adalah seorang pemikir Islam. Rahman lahir di Hazara, Kemaharajaan Britania (kini Pakistan). Ia mempelajari bahasa Arab di Universitas Punjab, dan menempuh mendidkan di Universitas Oxford di mana ia menulis disertasi mengenai Ibnu Sina. Setelah itu, Rahman memulai kariernya sebagai pengajar.

⁹⁹ Fazlur Rahman, *Approaches to Islam in Religious Studies: A Review Essay*, dalam Richard C.Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 202

¹⁰⁰ Ibid.

peluang toleransi beragama dan kesetaraan ras, kemitraan antara Amerika dan Islam harus didasarkan pada Islam sesungguhnya, bukan pada apa yang bukan Islam.

Ketika kita secara umum membicarakan “Islam”, kenyataannya ada banyak Islam atau penafsiran terhadap Islam. Citra dan realitas Islam dan umat Islam banyak dan beragam; secara religious, budaya, ekonomi dan politik. Kaum Muslim adalah mayoritas di lima puluh tujuh Negara, dan mereka mewakili banyak kebangsaan, bahasa, suku dan marga, serta adat Istiadat.

Porsi terbesar dari 1,5 miliar warga Muslim dunia bukanlah bangsa Arab, melainkan Asia atau Afrika. Hanya sekitar seperlima yang merupakan bangsa Arab (dan terdapat pula Arab Kristen di banyak Negara Arab, sejak masa Yesus). Komunitas Muslim terbesar hidup di Indonesia, Bangladesh, Pakistan, India dan Nigeria bukan di Arab Saudi, Mesir atau Iran. Jutaan Muslim juga tinggal di Eropa dan Amerika Utara dan mereka saat ini, secara berurutan mewakili urutan kedua dan ketiga agama terbesar di sana. Alhasil, komunitas utama Muslim dewasa ini bukan hanya di Dakar, Khartoum, Kairo, Damaskus, Riyadh, Teheran, Islamabad dan Kuala Lumpur tetapi juga di London, Paris, Roma, Berlin, New York, dan Washington DC. Bahasa kaum Muslim bukan saja Arab, melainkan juga Farsi, Urdu, Swahili, Bahasa Indonesia dan Cina, begitu pula di Inggris, Prancis, Jerman, Denmark, serta Spanyol.

Islam adalah agama global dengan misi universal, mengajak semua manusia menyembah Allah yang Maha Esa. Secara Historis, Muslim percaya bahawa Allah mengirim wahyu-Nya terakhir pada masa Nabi Muhammad SAW dan komunitas Muslim dan bahwa mereka memiliki kewajiban untuk menyebarkan keimanan tersebut.¹⁰¹

Syed Muhammad Naquib al-Attas¹⁰² dengan tepat mengamati bahwa Islam tidak sekedar nomina verbal yang menandakan kepasrahan kepada Tuhan, tetapi juga nama suatu agama. Agama Islam terdiri atas afirmasi atas keesaan Tuhan (*al-Tauhid*) sekaligus atas kenabian Muhammad. Jadi watak dan bentuk Nabi Muhammad adalah watak dan bentuk kepasrahan kepada Tuhan. Uji afirmasi sejati keesaan Tuhan adalah bentuk kepasrahan kepada Tuhan tersebut. Hanyalah karena bentuk kepasrahan

¹⁰¹ John L. Esposito, *Islam Aktual* (Jakarta: Inisiasi Press, 2005), 73

¹⁰² Syed Muhammad al Naquib bin Ali bin Abdullah bin Muhsin al Attas ([Bogor, 5 September 1931](#)) adalah seorang cendekiawan dan filsuf muslim saat ini dari [Malaysia](#). Ia menguasai teologi, filsafat, metafisika, sejarah, dan literatur. Ia juga menulis berbagai buku di bidang pemikiran dan peradaban Islam, khususnya tentang sufisme, kosmologi, filsafat, dan literatur Malaysia.

dijalankan oleh agama yang mengafirmasi keesaan Tuhan sejalan dengan verifikasi atas afirmasi tersebut bahwa suatu agama itu disebut Islam.

Islam adalah nama benda suatu agama, yang diberikan oleh Tuhan (QS. Ali Imran (19); al-Maidah (3)). Nama pemberian Islam dimaklumi oleh beberapa orientalis kontemporer. Mengomentari penamaan agama Islam, Wilfred Cantwell Smith, misalnya berpendapat bahwa Islam adalah nama yang *built-in*. Dalam pandangannya, hal ini berbeda dengan apa yang terjadi dengan komunitas agama lainnya. Menurutnya, nama agama Hindu diperkenalkan di India oleh Muslim, Shinto diperkenalkan di Jepang oleh Cina, Kristen diperkenalkan oleh Kekaisaran Romawi dan nama-nama modern berkembang di Eropa untuk tradisi lainnya.

Bagi Muslim, Islam adalah agama wahyu. Sebagaimana dengan tepat dinyatakan oleh al-Attas, seluruh anasir inti agama, namanya, keyakinannya, dan amalnya, ritual-ritualnya, ajaran-ajarannya, dan sistem keyakinannya diberikan oleh wahyu dan ditafsirkan dan didemonstrasikan oleh Nabi melalui kata-katanya dan tauladannya, tidak dari tradisi budaya yang mutlak mengalir dalam arus kesejarahan. Agama wahyu hanyalah yang sadar akan keberadaannya sejak semula, dan bahwa pengetahuan diri berasal dari sumber kekal, yakni wahyu itu sendiri, bukan dari sejarah.¹⁰³ Menurut H. Agus Salim, Islam bermakna Din yaitu mengabdikan, berbuat shaleh, taat dan mematuhi, di juga bermakna hukum. Hukumlah yang menentukan bahwa segala sesuatu merupakan kebajikan. Bila mana kita mematuhi hukum, sedang segala sesuatu adalah batil bila kita berbuat melawan hukum¹⁰⁴.

2. Definisi Agama.

Agama adalah suatu ciri kehidupan social manusia yang universal dalam arti bahwa semua masyarakat mempunyai cara-cara berpikir dan pola-pola perilaku yang memenuhi syarat untuk disebut “agama” (*religious*). Banyak dari apa yang berjudul agama termasuk dalam superstruktur; agama terdiri dari tipe-tipe simbol, citra, kepercayaan, dan nilai-nilai spesifik dengan mana makhluk manusia menginterpretasikan eksistensi mereka. Akan tetapi, karena agama juga mengandung komponen ritual, maka sebagian agama tergolong juga dalam struktur sosial.

¹⁰³ Adnin Armas, *Metodologi Ilmiah dalam Islam*, dalam Adian Husaini (ed.) *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2013), 168

¹⁰⁴ Hadji Agus Salim, *Pesan-Pesan Islam* (Jakarta: Mizan, 2011), 80

Para ilmuwan sosial menghadapi banyak kesulitan dalam merumuskan agama dengan tepat. Masalah pokok dalam mencapai suatu definisi yang baik ialah dalam menentukan di mana batas-batas gejala itu harus ditempatkan. Seperti yang dikemukakan oleh Roland Robertson (1970), ada dua jenis utama definisi tentang agama yang telah diusulkan oleh ilmuwan sosial; yang inklusif dan yang eksklusif. Definisi inklusif merumuskan agama dalam arti seluas mungkin, yang memandangnya sebagai setiap sistem kepercayaan dan ritual yang diresapi dengan kesucian atau diorientasikan kepada penderitaan manusia abadi. Mereka yang menyukai pandangan inklusif pada umumnya melihat agama sebagai bukan saja sistem-sistem yang *teistik* yang diorganisasi sekitar konsep tentang kekuatan supernatural, tapi juga berbagai sistem kepercayaan *nonteistik* seperti komunisme, nasionalisme, atau humanism. Sebaliknya, definisi eksklusif membatasi istilah agama itu pada sistem-sistem kepercayaan yang mempostulatkan eksistensi makhluk, kekuasaan atau kekuatan supernatural. Sistem-sistem kepercayaan seperti komunisme atau humanism, karena tidak mencakup suatu dunia supernatural, secara otomatis dikeluarkan, meskipun mungkin diterima bahwa sistem-sistem kepercayaan nonteistik demikian itu mempunyai elemen-elemen yang sama dengan sistem-sistem keagamaan.¹⁰⁵

Contoh pandangan agama dalam arti inklusif seperti pandangan Karl Marx melihat agama sebagai suatu ideologi. Dia menganggap agama sebagai candu bagi masyarakat. Agama adalah desahan makhluk yang tertindas, hati dari dunia yang tidak punya hati, sebagaimana agama adalah semangat bagi kondisi-kondisi yang tidak punya semangat. Agama adalah candu bagi masyarakat. Marx percaya bahwa agama, seperti ideologi, mencerminkan suatu kebenaran tetapi kebenaran itu terbalik. Karena orang tidak dapat melihat bahwa kesukaran dan penindasan mereka dihasilkan oleh system kapitalis. Marx mengatakan bahwa dia tidak menentang agama, tetapi menentang suatu sistem yang menghendaki ilusi-ilusi dari agama.

Berbeda dengan Marx, teori Emile Durkheim¹⁰⁶ bersifat eksklusif dalam memahami tentang agama yaitu suatu sistem kepercayaan yang disatukan oleh praktek-praktek yang bertalian dengan hal-hal yang suci, yakni, hal-hal yang

¹⁰⁵ Stephen K. Sanderson, Makro Sosiologi, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial, terj. Farid Wajidi, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 518

¹⁰⁶ David Émile Durkheim (lahir 15 April 1858 – meninggal 15 November 1917 pada umur 59 tahun) dikenal sebagai salah satu pencetus sosiologi modern. Ia mendirikan fakultas sosiologi pertama di sebuah universitas Eropa pada 1895, dan menerbitkan salah satu jurnal pertama yang diabdikan kepada ilmu sosial, L'Année Sociologique pada 1896

dibolehkan dan dilarang—kepercayaan dan praktek-praktek yang mempersatukan suatu komunitas moral yang disebut gereja, semua mereka yang terpaut satu sama lain¹⁰⁷. Masyarakat (melalui para individu) menciptakan agama dengan mendefinisikan fenomena tertentu sebagai hal yang sakral dan yang lainnya sebagai duniawi. Aspek-aspek realitas sosial yang didefinisikan sebagai hal yang sakral—yakni terpisah dari hal-hal yang terkait dengan kehidupan sehari-hari—membentuk esensi agama. Hal yang lainnya didefinisikan sebagai hal yang duniawi—hal yang biasa, utilitarian, aspek-aspek biasa kehidupan. Di satu sisi, yang sakral menghasilkan suatu sikap ta'zim, khidmat dan kewajiban. Di sisi lain, sikap yang sesuai dengan fenomena itulah yang mengubah mereka dari duniawi menjadi sakral.

Durkheim menolak mempercayai bahwa semua agama hanyalah ilusi. Fenomena sosial yang bersifat meresapi itu pastilah mempunyai kebenaran. Akan tetapi kebenaran itu tidak perlu persisi seperti yang dipercayai oleh para penganutnya. Sungguh, sebagai seorang agnostik yang kuat, Durkheim tidak percaya bahwa sumber dari perasaan agamis itu adalah hal-hal yang bersifat adi alamiah. Pasti ada suatu kekuatan moral yang lebih unggul yang mengilhami orang-orang beriman. Durkheim berargumen bahwa agama secara simbolis mewujudkan masyarakat itu sendiri. Agama adalah sistem simbol-simbol yang melalui agama masyarakat menjadi sadar atas dirinya¹⁰⁸.

Definisi yang dikemukakan oleh Emile Durkheim sangat terkenal dan telah dikutip berulang kali oleh banyak sosiolog. Bagi Durkheim, karakteristik agama yang penting ialah bahwa agama itu diorientasikan kepada sesuatu yang dirumuskan oleh manusia sebagai suci/sakti, yakni, obyek referensi, yang dihargai, dan malah dahsyat. Dunia ini berlawanan secara tajam dengan dunia profan, atau dunia yang biasa, eksistensi sehari-hari. Agama pada umumnya diasosiasikan dengan suatu dunia yang dipostulatkan oleh makhluk manusia mempunyai arti yang suci. Lagi pula pada umumnya memang demikian halnya, bahwa kepercayaan dan tindakan keagamaan mempunyai keprihatinan khusus terhadap masalah akhir eksistensi manusia.¹⁰⁹

Agama mengalami perkembangan sesuai dengan zaman, perubahan perkembangan dan pemahaman keagamaan berdasarkan teori evolusi agama Robert Nelly Bellah. Bellah mencatat lima tahap dalam revolusi agama yaitu: primitif,

¹⁰⁷ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious life* (New York : Free Press, 1965), 62

¹⁰⁸ George Ritzer, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, terj. Saut Pasaribu, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 168

¹⁰⁹ Robert N. Bellah, *Religious Evolution* (American Sociological Review, 1964), 359 .

purbakala, historis, modern awal dan modern. Agama primitif dikatakannya terisi dengan mitos dan dengan makhluk spiritual. Bellah menguraikan tentang derajat yang paling tinggi kemana dunia mitos dihubungkan dengan ciri-ciri yang rinci tentang dunia aktual. Bukan hanya setiap klen dan kelompok lokal yang dirumuskan dalam hubungan dengan tokoh-tokoh nenek moyang dan peristiwa-peristiwa pemukiman dahulu kala, tapi juga setiap gunung, batuan dan pohon dijelaskan dalam hubungan dengan makhluk-makhluk mitos. Tetapi makhluk-makhluk spiritual itu bukan dewa-dewa karena mereka menguasai dunia dan tidak disembah. Bellah juga mengemukakan bahwa agama primitif memberikan penekanan yang besar atas ritual, dan bahwa dalam pelaksanaan ritual para partisipan diidentifikasi dengan makhluk-makhluk mitos yang mereka wakili. Agama primitive dikenal tidak memiliki spesialisasi, tidak ada padre, tidak ada jamaah, dan tidak ada penonton, agama dan masyarakat terbaaur menjadi satu.

Dalam kategori mengenai agama purbakala, bellah menempatkan banyak sistem agama Afrika, Polinesia dan Dunia Baru, sejalan dengan agama-agama masa awal timur tengah kuno, India dan Cina. Agama-agama purbakala dikarakteristikan oleh munculnya dewa-dewa, padre-padri, ibadah, kurban dan sering, konsepsi-konsepsi kerajaan Tuhan. Agama Historis ialah agama-agama besar dunia yang timbul selama atau sesudah masa seribu tahun (*millennium*) pertama sebelum Kristus. Ciri-ciri pokok agama-agama itu ialah dunia lain (*otherworldliness*) mereka—penolakan mereka terhadap nilai dunia sekuler dan penetapan suatu dunia eksistensi yang lain (kehidupan dikemudian hari) yang adalah superior dalam nilai terhadap dunia sekuler. Tujuan utama agama-agama historis adalah keselamatan (*salvation*), dan tindakan religious yang paling penting ialah tindakan mempersiapkan jalan untuk keselamatan. Karena itu agama-agama historis menempatkan tekanan yang besar atas alam dunia sekuler yang pada dasarnya berdosa dan menekankan perlunya penghindaran diri religious dari dunia sekuler itu. Bellah mencatat bahwa fenomena penolakan dunia sesungguhnya tidak terdapat pada agama primitive dan agama purbakala.

Agama modern awal timbul dengan adanya reformasi protestan, agama ini meneruskan pembedaan yang dilakukan agama-agama historis di antara dunia sekuler dan dunia lain itu, maupun perhatiannya yang kuat akan keselamatan, tetapi mengubah cara mencapai keselamatan itu. Bukannya dengan menghindari dari dunia ini, keselamatan itu dapat dicapai melalui keterlibatan langsung dalam masalah-

masalah dunia. Karena itu agama modern awal menolak tema penolakan dunia agama-agama historis.

Bellah percaya bahwa abad XX sedang mengalami timbulnya agama modern secara gradual. Konsepsinya mengenai tahap modern evolusi agama adalah paling spekulatif dan paling kurang jelas dirumuskan dari semua tahapnya. Dengan agama modern ia maksudkan suatu bentuk kehidupan keagamaan di mana konsep-konsep dan ritual-ritual agama tradisional yang sekurang-kurangnya sebagian telah digantikan dengan kekhawatiran etik humanistik dari berbagai hal yang sekuler.

Berbeda dengan Bellah, Albert Russel Wallace¹¹⁰ mengidentifikasikan empat tipe agama evolusioner yang didasarkan pada gabungan pranata-pranata pemujaan: 1) agama-agama shaman, yang hanya terdiri dari pranata pemujaan individual dan shamanic; 2) agama-agama komunal, yang mengandung pranata pemujaan komunal, Shamanic dan individualistic; 3) agama-agama Olympian, yang mengandung pranata pemujaan eklesiastikal yang terorganisasi disekeliling rumah-rumah pemujaan (pantheon) dewa-dewa tinggi yang politeistik, dan 4) agama-agama monoteistik, yang mengandung pranata pemujaan individualistic, shamanic, dan komunal, sejalan dengan pranata pemujaan eklesiastikal yang terorganisasi sekitar konsep suatu dewa tinggi tunggal.¹¹¹

3. Islam di antara Agama Lain

Dalam kategori “agama-agama lain”, Islam setidaknya memiliki dua sisi berbeda. Pertama, Islam sebagai agama profetis dan monoteistik yang secara historis dan teologis sangat dekat dengan Kristianitas. Kita bisa mengatakan Islam, dengan Kristen dan Yahudi adalah varian dasar keimanan Ibrahimiah. Kedua, tidak seperti agama-agama lain di Timur, Islam adalah kekuatan penakluk Eropa yang paling besar dan mulai abad ke 8 merupakan kebudayaan paling dominan di dalam masyarakat bagian selatan Mediterania.¹¹²

¹¹⁰ Alfred Russel Wallace (lahir 8 Januari 1823 – meninggal 7 November 1913 pada umur 90 tahun) dikenal sebagai seorang naturalis, penjelajah, pengembara, ahli antropologi dan ahli biologi dari Britania Raya. Ia terkenal sebagai orang yang mengusulkan sebuah teori tentang seleksi alam, dimana kemudian hari malah membuat Charles Darwin lebih terkenal dari dia dengan teorinya sendiri.

¹¹¹ Stephen K Sanderson, *Makrososiologi, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial* (Jakarta: Rajawali Pers, 2003), 524

¹¹² Bryan S. Turner, *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCISoD, 2012), 45

Perbedaan lainnya, antara agama Islam dengan agama dan ideologi lainnya. Jawabannya mungkin mencakup banyak hal. Pertama, yaitu perbedaan konteks ruang dan waktu. Ajaran yang ditawarkan akibat ruang dan waktu ini akan berbeda cakupannya. Kedua, bagaimana doktrin agama itu dipahami dan dikembangkan oleh komunitas (manusia) yang berbeda. Misalnya agama Yahudi, diterima dan dikembangkan oleh masyarakat Israel yang lama hidup dalam penindasan penjajahan Fir'aun. Nah, ini juga watak yang berbeda sehingga watak yang menonjol dari Musa bagaikan seorang Jenderal perang yang melulu menekankan disiplin, kerja keras, serba perintah dan larangan¹¹³.

Ketika orang Yahudi capek dengan hukum-hukum yang legalistik sehingga perlu sebuah penyiraman rohani batin, maka datanglah gerakan pembaharuan agama yang menawarkan kasih Tuhan. Itulah yang kemudian menjadi ajaran pemeluk Kristen. Karena itu, dalam Yahudi, kesan Tuhan yang dihadirkan sangat maskulin (perintah Ayah), sedang dalam Kristen Tuhan bersifat sangat feminisme (kasih-Ibu). Berbeda dari keduanya, Islam tumbuh meneruskan warisan Yahudi yang sangat maskulin dan Kristen yang sangat feminisme. Dengan demikian cakupan ajarannya berbeda dan watak yang dihadapi Muhammad juga berbeda. Ini sangat bisa dimaklumi mengingat ada perbedaan yang bersifat historis (sejarah).¹¹⁴

Pada agama Yahudi dan Kristen, *monoteisme* (secara teologis) menampilkan dua wajah yang saling bertentangan. Pada Yahudi, pesan agama menjadi sangat khusus hanya untuk bangsa Israel, yang secara historis juga menambahkan dalam doktrinnya paham *Mesianisme*. Pada Kristen, karena dianggap pembenaran dan peneguhan terhadap doktrin mesianisme Yahudi, maka Kristus hadir sebagai Sabda Ilahi yang Maha Kuasa, yang karena formalismenya menjadi sangat sempit. Maksudnya, kehadiran Kristus secara historis dimaksudkan sebagai kritik dan sekaligus peneguhan terhadap paham mesianisme Yahudi yang telah menyempit (yang telah berubah menjadi agama ras), maka akhirnya universalitas agama Kristen pun telah tereduksi menjadi agama partikular, sebagaimana Yahudi, pada dimensi eksoterismenya. Dengan kata lain, dari sudut pandangan Kristen, selain paham mesianisme, kelemahan Yudaisme lainnya adalah bahwa ajaran agamanya sangat legalistic, eksoterik, tidak memiliki pancaran dan semangat kasih. Dengan ungkapan

¹¹³ Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi, Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2003), 43-44

¹¹⁴ Ibid.

lain, Tuhan yang mereka persepsikan adalah Tuhan yang Maha Otoriter, sementara mereka bagaikan budak yang menunggu perintah atasan. Secara antropologis, Musa sebagai utusan Tuhan tampil sebagai sosok “pendekar” yang membebaskan penderitaan Yahudi di bawah penindasan Fir’aun.¹¹⁵

Dua wajah monoteisme Yahudi dan Kristen itu kemudian dirangkum oleh Islam dengan menyelaraskan pertentangan tersebut dalam satu sintesis. Hal semacam inilah yang akan menandai berakhirnya perkembangan dan perwujudan integral monoteisme. Terhadap Yahudi, Islam memperteguh ajaran kasih dari Kristen, dan terhadap Kristen, Islam memperteguh aspek legal (*eksoterisme*) Yahudi. Hal ini didukung oleh fakta bahwa Islam merupakan tahap ketiga dari monoteisme yang dikenalkan Yahudi dan Kristen. Di ibaratkan angka 3, Islam merupakan angka yang mempertemukan dan merangkum dua angka sebelumnya. Sedangkan angka 2, sebagai himpunan “sebuah” monoteisme Yahudi dan “sebuah” monoteisme Kristen, maka akan lebih solid ketika keduanya di integrasikan.¹¹⁶ Dalam pandangan Frithjof Schuon sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat persoalan ini digambarkan sebagai berikut:

Monoteisme contained in Judaism and Christianity two great antagonistic expressions whisch Islam, although itself necessarily antagonistic in relation to these two forms recapiculated in a certain manner by harmonizing the Judaeo-Christian antagonism in a synthesis that marked the term of the development and integral realization of monotheism. That this was so is comfirmed by the simple fact that Islam is the third aspect of this religious current; that is to say, it represents the number 3, which is number of harmony, whereas the number 2 refrepents an alternative and is not therefore self sufficient being compelled either to reduce itself to unity through the absorption of one of its terms by the other or to recreate this unity by production of new unity.

Di sinilah Islam datang sebagai peneguh, pengkritik dan sekaligus penyempurna terhadap dua agama sebelumnya. Karena dengan lahirnya agama Islam siklus perkembangan agama monoteisme berakhir, sebab Islam menghadirkan kembali keseimbangan yang pertama kali terdapat pada monoteisme Ibrahim. Keseimbangan yang dimaksud adalah keseimbangan antara *esoterisme* dan

¹¹⁵ Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perenial* (Jakarta: Mizan, 1995), 62-64

¹¹⁶ Ibid.

eksoterisme. Namun demikian walaupun monoteisme Muhammad diyakini sebagai pemulihan monoteisme Ibrahim, terdapat perbedaan antara keduanya. Pada Ibrahim monoteisme memanifestasikan keseimbangan yang tidak mengenal perbedaan antara “huruf” (*eksoterisme*) dan “roh” (*esoterisme*). Sedangkan monoteisme Muhammad memanifestasikan keseimbangan antara dua aspek monoteisme itu dengan mengenal perbedaan antara keduanya.¹¹⁷

Dari semua agama Ibrahimi yang didasarkan pada etos perjanjian Lama untuk membentuk kebudayaan publik supaya sesuai dengan kehendak Tuhan, hanya Islamlah yang sejak awal lahirnya telah menyadari agenda duniawinya. Dalam komitmen sadarnya untuk membangun satu tatanan publik etis, Islam secara akurat telah digambarkan sebagai satu kepercayaan dalam ranah publik.¹¹⁸

Kaum Muslim melihat diri mereka sebagai keturunan Ibrahim yang bersama umat Yahudi dan Kristen (“ahlul Kitab” yang menerima wahyu Allah), mewakili cabang berbeda dari keluarga agama yang sama. Al-Qur’an maupun injil Ibrani atau perjanjian lama menyampaikan kisah tentang Ibrahim, isterinya Sarah, dan Hajar, pelayan Sarah yang berasal dari Mesir. Kaum Yahudi dan Kristen memandang diri mereka sebagai keturunan Ibrahim dan Sarah lewat putra mereka, Ishaq, kaum Muslim menelusuri garis keturunan religiusnya sampai ke Ibrahim lewat Ismail, putra pertamanya yang lahir dari Hajar¹¹⁹.

Nama-nama seperti Ibrahim (Abraham), Musa (Moses), Daud (David), Sulaiman (Solomon), Isa (Yesus), dan Maryam (Mary) yang lazim di kalangan Muslim membuktikan pentingnya makna sosok-sosok di dalam Injil tersebut bagi kaum Muslim. Umat Kristen sering terkejut mengetahui bahwa nama Yesus (sebagai Isa) disebutkan di dalam al-Qur’an lebih sering daripada Muhammad, dan bahwa Maryam lebih banyak disebutkan di dalam al-Qur’an ketimbang di dalam perjanjian Baru. Isa dan Maryam memainkan peran penting tidak hanya di dalam al-Qur’an tetapi juga di dalam kesalehan dan spritualitas Muslim¹²⁰.

Jantung keortodokan ketiga agama telah melahirkan komponen-komponen umum yang sama-sama mereka akui dan pakai; Tuhan Yang Maha Tinggi, tradisi skriptural, wahyu kenabian dan penyelamatan. Pergerakan keagamaan yang ditata di

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Abdul Aziz Schedina, *Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Serambi, 2001), 52

¹¹⁹ John Esposito, *Masa Depan Islam* (Jakarta: Mizan, 2010), 73

¹²⁰ Ibid.

sekeliling para santo, wali, aliran-aliran, alternatif mistis sampai pada versi skriptualisme puritan dan praktek-praktek magis lainnya. Tradisi kultural dan organisasi sosiologis Yahudi Hasidisme, sufisme Islam dan mistisisme Kristen pada dasarnya sama. Meskipun memang terdapat perbedaan-perbedaan signifikan di sana-sini antara tradisi besar Kristen, Yahudi dan Islam, namun tradisi kecil mereka dalam masyarakat awam cenderung searah.¹²¹

Sebagaimana dikatakan Ernest Gellner, dalam Islam terdapat semacam ketegangan antara asketisme¹²² puritan¹²³ di kota dengan kewalian (*saintship*) hierarkis di daerah pinggiran, karena masyarakat suku yang buta huruf membuat mereka tersingkir dari masyarakat yang memiliki kemampuan membaca dan tradisi skriptual di masjid-masjid urban perkotaan. Para wali dalam agama Ibrahimiah memiliki peran penting dalam masalah pengobatan masyarakat yang masih memandang penyakit merupakan aspek simbolis yang patut diperhatikan sementara pengobatan modern belum berkembang. Dalam tradisi rakyat (*folk tradition*) manusia memiliki hubungan signifikan dengan konsep kenyataan spiritual dan kenyataan fisik. Misalnya, berkah (*charisma*) dari orang suci dalam tradisi Hasidik dan Katholik disampaikan melalui kontak fisik antara para pengikut dan sang wali (*agurram*). Dalam Islam berkah (*baraka*) dari seorang wali disampaikan melalui darah, air seni, keringat. Begitu juga dengan pengakuan dosa dan ritus pertobatan melibatkan pembersihan, pencucian tubuh dan penggantian pakaian.¹²⁴

Senada dengan hal di atas Bernard Lewis, seorang orientalis abad ke 20 menyatakan bahwa Islam sebagai sebuah agama dalam setiap hal jauh lebih dekat dengan tradisi Yahudi Kristen daripada lebih dekat dengan tradisi beberapa agama besar di Asia, seperti Hindu, Budha atau Konfuisme. Yahudi dan Islam sama-sama meyakini hukum Tuhan yang mengatur semua aspek aktifitas manusia, termasuk makan dan minum. Umat Kristen dan Islam sama-sama memiliki kejayaan. Berbeda dengan beberapa agama manusia lain, termasuk Yahudi, mereka meyakini bahwa mereka sendiri adalah penerima anugerah dan pemelihara pesan Tuhan terakhir bagi umat manusia. Mereka berkewajiban menyelamatkan dunia. Dibandingkan dengan

¹²¹ Bryan S. Turner, *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCISoD, 2012), 20

¹²² Asketisme adalah ajaran-ajaran yang mengendalikan latihan rohani dengan cara mengendalikan tubuh dan jiwa sehingga tercapai kebijakan-kebijakan rohani

¹²³ Puritan kumpulan sejumlah kelompok keagamaan yang memperjuangkan kemurnian doktrin dan tata cara peribadatan, begitu juga kesalehan perseorangan dan jamaah.

¹²⁴ Ibid.

agama-agama Timur Jauh, tiga agama Timur Tengah—Yahudi, Kristen dan Islam—memiliki hubungan dekat dan muncul sebagai variasi tradisi agama yang berbeda.¹²⁵

Kristen dan Islam dalam beberapa hal merupakan peradaban yang bersaudara, keduanya menggambarkan peninggalan yang sama, kitab dan nabi Yahudi, filsafat dan ilmu Yunani, dan keduanya berasal dari tradisi kuno Timur Tengah. Karena sebagian besar sejarah mempertautkannya, mereka terjebak dalam perselisihan, tapi dalam perjuangan dan polemic, mereka menyatakan kebaikan esensinya dan cirri-ciri umum yang menghubungkannya satu sama lain dan menempatkan Islam dan Kristen bagian dari peradaban Asia jauh. Namun, selain beberapa kesamaan, terdapat perbedaan mencolok antara keduanya dan ini selamanya berbeda dalam ajaran dan ibadah. Tidak dimanapun juga perbedaan-perbedaan ini lebih tajam dan lebih jelas pada karakter kedua agama ini dan dari beberapa bagian yang diberikan wewenangnya, perbedaan antara Negara, agama dan masyarakat.

ISLAM DAN KEBUDAYAAN INDONESIA.

Berbeda dengan agama-agama lain, Islam masuk ke Indonesia dengan cara yang elastik. Masjid-masjid pertama di Indonesia bentuknya menyerupai arsitektur lokal, warisan dari Hindu. Ini berbeda dengan Kristen yang membikin gereja di sini dengan arsitektur asing, arsitektur Barat. Kasus ini memperlihatkan bahwa Islam lebih toleran terhadap budaya lokal. Budha masuk ke Indonesia dengan membawa stupa, demikian juga Hindu. Islam sementara itu tidak memindahkan simbol-simbol budaya Islam yang di Timur Tengah itu ke sini. Hanya akhir-akhir ini saja bentuk kubah disesuaikan. Dengan fakta ini terbukti bahwa Islam tidak antibudaya. Semua unsur budaya dapat disesuaikan di dalam Islam. Pengaruh arsitektur India misalnya sangat jelas terlihat pada bangunan-bangunan masjid-masjidnya, demikian juga pengaruh arsitektur Mediterania. Budaya Islam memiliki begitu banyak varian.¹²⁶

Tetapi kemudian kita melihat perkembangan lain. Dari budaya kota, budaya kelas pedagang dan kelas menengah yang mobil, Islam di Indonesia yang menyebar di lingkungan desa menjadi statis, berada pada dataran budaya agraris yang “menetap”, tidak lagi mobil. Dalam arti inilah Islam di Indonesia mengalami proses

¹²⁵ Bernard Lewis, *Islam dalam Krisis: Antara Perang Suci dan Teror Kotor*, terj. Muhammad Harir Muzakki (Surabaya: JP Press, 2004), 20

¹²⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi* (Jakarta: Mizan, 1999), 191

“indonesianisasi”. Kita dapat melihat buktinya dibidang kesenian. Ciri kesenian Islam di Timur Tengah mencerminkan semangat yang mobil dan aktif. Lihat saja kaligrafi-kaligrafinya yang penuh dan semarak. Ini menunjukkan semangat yang aktif, yang mengisi ruangan. Sampai di Indonesia, ekspresi kesenian Islam menjadi lain. Coba bandingkan antara musik Arab-kalau itu dapat disebut musik Islam- dengan gamelan sekaten (yang merupakan gamelan untuk memperingati lahirnya nabi versi Sunan Kalijaga). Musik Arab terlihat penuh semangat, mempunyai “tone” yang naik turun, cepat dan dinamis. Semangat ini tidak ditemukan dalam irama gamelan sekaten yang tenang dan kontempaltif. Di dalam seni gamelan sekaten, unsur sunyi-bukan hanya bunyi- sudah menjadi bagian integral dari musik. Jadi dari musik yang dinamis, ia menjadi kontemplatif dan mistis. Dengan demikian, di Indonesia secara cultural Islam berubah dari budaya kota, budaya kelas pedagang dan kelas menengah yang mobil dan dinamis, menjadi budaya desa, agraris dan statis. Dari segi ajaran, Islam tidak pernah sepenuhnya mengalami Jawanisasi. Bahkan sekarang, sisa-sisa agama Jawa sudah sangat sedikit ditemukan di dalam struktur ajaran Islam di Jawa. Memang ada sinkretisasi, tetapi itu merupakan hal yang wajar. Sinkretisasi juga dialami oleh agama-agama lain, seperti agama Yahudi di Ethiopia, Kristen di Mesir, Eropa dan Asia.¹²⁷

Adanya kemungkinan akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal diakui dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu Ushul al-Fiqh, bahwa “adat itu dihukumkan” (*al-Adah Muhakkamah*), atau lebih lengkapnya “adat adalah syari’ah yang dihukumkan” (*al-Adah Syari’ah muhakkamah*) artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam.

Berkenaan dengan itu, tidak perlu lagi ditegaskan bahwa unsur-unsur budaya lokal yang dapat atau harus dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip Islam dengan sendirinya harus dihilangkan atau diganti. Dan inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri. Karena itu setiap masyarakat Islam mempunyai masa Jahiliyahnya sendiri yang sebanding dengan apa yang ada pada bangsa Arab. Masa jahiliyah suatu bangsa atau masyarakat ialah masa sebelum datangnya Islam di situ, yang masa itu diliputi oleh praktek-praktek yang berlawanan

¹²⁷ Ibid.

dengan ajaran Tauhid serta ajaran-ajaran lain dalam Islam, seperti misalnya : tata sosial tanpa hukum (laotik), takhayul, mitologi, feodalisme, ketidakpedulian kepada nasib orang kecil yang tertindas, pengingkaran hak asasi, perlawanan terhadap prinsip-prinsip persamaan ummat manusia dan seterusnya. Semuanya harus ditiadakan dan diganti dengan ajaran-ajaran Islam tentang Tauhid atau paham Ketuhanan Yang Maha Esa (dengan implikasi terkuat anti pemujaan gejala alam dan sesama manusia (cultism), tertib hokum, rasionalitas, penilaian berdasarkan kenyataan dan pandangan ilmiah, penghargaan sesama manusia atas dasar prestasi dan hasil kerja, keadilan social, paham persamaan antara umat manusia (*al-musawah, egalitarianisme*) dan seterusnya.¹²⁸

Jadi kedatangan Islam selalu mengakibatkan adanya perombakan masyarakat atau “pengalihan bentuk” (transformasi) social menuju kearah yang lebih baik. Tapi pada saat yang sama, kedatangan Islam tidak mesti “disruptif” atau bersifat memotong suatu masyarakat dari masa lampau semata, melainkan juga dapat ikut melestarikan apa saja yang baik dan benar dari masa lampau itu dan bisa dipertahankan dalam ujian ajaran universal Islam.¹²⁹

Dalam konteks Indonesia, jalinan Islam dan budaya nusantara yang paling kental terjadi dalam penyebaran bahasa dan agama secara bersamaan. Sebuah pernyataan hipotesis bisa dikemukakan; mengapa bahasa Jawa yang dipakai oleh mayoritas penduduk dan memiliki dukungan kerajaan tidak menjadi bahasa nasional, sementara bahasa Melayu yang dipakai oleh sekelompok masyarakat malah menjadi bahasa resmi bangsa ini? Salah satu alasannya ialah karakter Islam dan bahasa Melayu memiliki kedekatan, yaitu lebih egaliter, ketimbang bahasa Jawa yang feodalistik. Karakter ini juga dekat dengan watak pedagang, penyebar Islam awal, yang umumnya berpusat di kota-kota pantai sehingga kota pantai praktis menjadi pusat penyebaran Islam, bahasa Melayu dan perdagangan dengan kultur yang lebih dinamis, terbuka dan egaliter. Pada tataran social maka Islam dan bahasa Melayu merupakan binding power kesatuan nusantara dan sekaligus sebagai medium komunikasi antar sesama warga sekalipun berbeda etnis dan pulau. Bayangkan,

¹²⁸ Lihat Nurcholis Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban, sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 550

¹²⁹ Ibid.

betapa repot dan mahal nya komunikasi politik dan keilmuan andaikata kita tidak memiliki bahasa nasional, yaitu bahasa Melayu.¹³⁰

Kenyataan sosial ini sesungguhnya merupakan asset budaya dan asset politik serta merupakan prestasi Islam dalam menciptakan jalinan dialektis serta saling mengisi antara agama dan budaya di Indonesia. Kehadiran Islam telah menjadi kohesi dan identitas sosial bagi masyarakat, khususnya di wilayah Sumatera, sebagaimana agama Hindu di Bali. Tari-tarian Aceh dan Sumatera Barat, misalnya, sulit dipisahkan dari semangat dan identitas keislaman. Ini adalah bukti nyata bahwa Islam dan budaya local pada dasarnya saling membutuhkan dan secara kreatif telah memperkaya mozaik peradaban Indonesia.¹³¹

Menurut Hisanori Kato Indonesia memiliki keanekaragaman bahasa, geografi dan masyarakat keagamaan yang terbagi-bagi dan rumit. Islam adalah agama yang paling populer di Indonesia, tetapi sinkretisme antara Islam dan agama-agama lain seperti Hindu dan Budha cukup menonjol. Clifford Geertz menggambarkan Islam Indonesia sebagai sangat lunak, tentative, sinkretis, dan yang terpengaruh dari semuanya, berbentuk banyak.¹³²

Ada suatu klasifikasi terkenal mengenai umat Islam Indonesia—yaitu dibagi menjadi kelompok santri, abangan dan priyayi. Yang pertama menurut Geertz mewakili penekanan pada aspek sinkretisme dari Islam dan pada umumnya berkaitan dengan unsur-unsur perdagangan. Yang kedua mewakili suatu penekanan pada aspek animistik dan sinkretisme Jawa secara keseluruhan dan umumnya berkaitan dengan unsur petani. Yang terakhir menekankan aspek-aspek Hindu dan berkaitan dengan unsur birokrasi.¹³³ Perkembangan Islam di Jawa menunjukkan aspek-aspek budaya dan agama pra-Islam. Salah satu ciri Islam Jawa yang paling mencolok adalah kecepatan dan kedalamannya mempenetrasi masyarakat Hindu-Budha yang paling maju (*sophisticated*).¹³⁴

¹³⁰ Komarudin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi*, 33

¹³¹ Ibid.

¹³² Hisanori Kato, *Agama dan Peradaban* (Jakarta: Dian Rakyat, 2002), 6. Indonesia sebelum abad 21 di dipengaruhi oleh sufi, walaupun berbeda tujuan teologinya, anggapan tersebut dikemukakan oleh Zamaksari Dhofier, 1980, John, 1961; Ricklefs 1976, Woodward, 1989. Pendekatan Sufistik merupakan awal pola dakwah Islam di Jawa, yang dipopulerkan oleh wali songo, yang mengikuti sufistik Ghazalian. Pola sufistik dianut pula oleh institusi pendidikan pesantren. Lihat Julia Day Howell, *Sufism and the Indonesian Islamic Revival*, *The Journal of Asian Studies* 60, no.3 (August 2001), 703

¹³³ Ibid., 7

¹³⁴ Mark R Woodward, *Islam Jawa, Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKIS, 1999), 356

Tesis Clifford Geertz di atas dikenal dengan teori trikotomi menyangkut masyarakat Jawa. Teori tersebut mengundang banyak sanggahan dari sarjana Indonesia, antara lain menyatakan bahwa Islam di Jawa hanyalah merupakan lapisan tipis yang mengemas ajaran Hindu Budha yang telah berabad-abad mengakar dalam kehidupan keagamaan masyarakat Jawa. Dengan nada yang sama Robert Wolff, seorang antropolog kenamaan, mengilustrasikan sinkritisme budaya Jawa sebagai suatu lemari yang tersimpan di dalamnya aneka ragam pajangan budaya luar.

Atas dasar pengamatan ini tidak sedikit sarjana Barat---seperti Richard Winstedt, Wilconsin, William Maxwell dan Snouck Hurgronje---berkesimpulan bahwa mayoritas masyarakat Jawa tidak mencerminkan kelompok Muslim yang patuh atau *committed*, atau dalam bahasa agamanya *istiqamah*. Dalam bukunya *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, M. Hodgson mengkritik pedas pendapat-pendapat di atas. Selanjutnya Mark Woodward dalam bukunya *Islam in Java* sampai kepada kesimpulan bahwa kalau ditelaah secara mendalam dan ditinjau dari segi perspektif Islam secara luas, didapati bahwa hampir seluruh ajaran, tradisi, dan penekanan yang bersifat spiritual yang selama ini berkembang dalam masyarakat Jawa, pada dasarnya bersumber dari ajaran Islam di Timur Tengah. Apa yang dikenal dalam upacara keagamaan di Jawa seperti *grebeg*, *selamatan*, *kalimasodo*, adalah bagian dari ajaran Islam. Demikian pula doktrin *kawula gusti martabat tujuh* dan tradisi wayang yang dikenal dan dilestarikan dalam masyarakat Jawa, dapat ditelusuri asal usulnya dari tradisi tasawuf Islam.¹³⁵

Selanjutnya terma-terma *kalipatullah panatagama*, *lahir*, *batin*, *wali*, *kesakten*, *makrifat* dan lain sebagainya adalah istilah-istilah yang tidak asing dalam dunia tasawuf Islam. Kesemuanya adalah ajaran Islam yang bersifat universal, namun disesuaikan dengan iklim Jawa. Atau dengan kata lain substansinya Islami namun formatnya tampil dengan versi Jawa.¹³⁶

Sinkretisme antara Islam dan agama Hindu dapat juga dijumpai di Lombok sampai sekarang. Mobilitas manusia, difusi budaya dan akhirnya masuknya agama Islam ke wilayah ini telah meninggalkan jejak-jejak berupa adaptasi terhadap anasir-anasir budaya lokal dan pra Islam. Jejak proses adaptasi dan sosialisasi Islam di Lombok telah melahirkan ajaran tersebut, dimana Islam telah tereduksi dari kaidah

¹³⁵ Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Jakarta: Mizan, 1998), 314

¹³⁶ Ibid. 315

normatifnya dan dibaurkan dengan anasir-anasir budaya lokal/ non Islam. tradisi – tradisi tersebut seperti penangkapan **nyale** (satwa laut yang dapat dimakan) yang dikaitkan dengan harapan hasil panen, yang diiringi dengan selamatan, ziarah kubur, rauf (cuci muka) di atas kubur, membakar kemenyan dan dilanjutkan dengan makan bersama. Kemudian tradisi acara **metulak**, yakni melakukan upacara penolak bala, melalui pembacaan barzanji (syair-syair pujian terhadap Nabi Muhammad SAW). Upacara ini bertujuan untuk menolak bala bagi keselamatan manusia, lahir dan batin, lingkungan dan isinya. Pembacaan barzanji pada masyarakat Lombok biasanya dilakukan pada malam Jum'at, dilanjutkan dengan dzikir, do'a dan makan bersama. Perlengkapannya antara lain penganang rowah, air bunga celupan. Lampu minyak biji jarak dan kemenyan. Teater tutur **cepung** yakni seni membaca lontar yang isinya berupa cerita yang mengandung filsafat dan ajaran Islam, dipresentasikan dengan menggunakan tembang sasak, yakni gaya menyayikan pantun. **Wirame**, cara menyampaikan seperti membaca Mahabarata atau Lontar lain yang berhubungan dengan agama Hindu dan musabaqah, cara presentasi seperti membaca ayat-ayat suci Al-Qur'an secara berirama. **Kemedi rudat**, teater rakyat yang mempertunjukkan tari dan nyayi diiringi tabuhan (gamelan dalam format kecil). Dan Tradisi upacara **mengayu-ayu**, yaitu upacara tradisional membunyikan gamelan (kenong, gong dan kendang) yang dilakukan dilembah-lembah atau lapangan guna memohon berkah.¹³⁷

Rangkuman.

Dari penjelasan di atas dipahami bahwa Islam adalah agama monoteisme yang merupakan penyempurna dari agama monoteisme sebelumnya yaitu Nasrani dan Yahudi. Islam dan agama-agama pendahulunya merupakan agama yang berasal dari satu rumpun, yang sama-sama dibawa oleh Nabi, dan berasal dari Tuhan yang satu. Namun karena agama sebelumnya hanya diperuntukkan bagi kaum tertentu saja, maka sifat ajaran hanya berlaku terbatas bagi kaum tertentu saja. Islam kemudian datang sebagai agama yang menyempurnakan agama sebelumnya, Islam tidak hanya terbatas pada umat tertentu saja, tetapi untuk semua kaum, bangsa dan semua ummat.

Latihan.

¹³⁷ Lihat Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), hlm. 268-269

Jawablah Pertanyaan-Pertanyaan di bawah ini.

1. Agama mengalami perkembangan sesuai dengan zaman, Robert Nelly Bellah mencatat lima tahap dalam revolusi agama. Jelaskan lima revolusi agama yang dimaksud.
2. Jelaskan perbedaan dan persamaan antara agama Islam, Kristen dan Yahudi.
3. Tesis Clifford Geertz dikenal dengan teori trikotomi menyangkut masyarakat Jawa. Teori tersebut mengundang banyak sanggahan dari sarjana Indonesia. Jelaskan teori trikotomi yang dimaksudkan oleh Clifford Geertz.
4. Jelaskan bagaimanakah wajah Islam ketika bersentuhan dengan budaya Jawa.
5. Jejak proses adaptasi dan sosialisasi Islam di Lombok telah melahirkan nuansa baru, dimana Islam telah tereduksi dari kaidah normatifnya dan dibaurkan dengan anasir-anasir budaya lokal/ non Islam. Bagaimana bentuk anasir budaya local ketika berhadapan dengan ajaran Islam.

Lembar Kegiatan Mahasiswa.

Reading Teks

Bahan dan Alat.

Reference yang terkait dengan topic.

Langkah-Langkah

1. Mahasiswa diminta membaca topik/materi tertentu.
2. Masing-masing siswa menyiapkan beberapa pertanyaan penting beserta kemungkinan jawabannya.
3. Secara bergiliran mahasiswa menyampaikan pertanyaan dan dibahas bersama teman-temannya serta dikuatkan oleh guru

PAKET 5

ISLAM DAN WAHYU AL-QUR'AN

PENDAHULUAN.

Paket ini menjelaskan tentang Islam dan Wahyu al-Qur'an, menjelaskan tentang metode penafsiran al-Qur'an. Metode penafsiran tersebut meliputi Metode Ijmali, Metode Muqarin, Metode Tahlili dan Metode Maudhu'i. paket ini memberikan gambaran kepada mahasiswa tentang perbedaan wahyu dan ilham.

URAIAN MATERI

A. Pengertian Wahyu Al-Qur'an.

Dikatakan "*wahaitu ilaihi*" atau "*auhaitu*" bila kita berbicara kepada seseorang agar tidak diketahui orang lain. Wahyu adalah isyarat yang cepat. Itu terjadi melalui pembicaraan berupa rumus dan lambang, dan terkadang melalui suara semata, dan terkadang pula melalui isyarat dengan anggota badan. Al-wahyu adalah kata masdar/infinitif, dan materi kata itu menunjukkan dua dasar, yaitu tersembunyi dan cepat. Oleh sebab itu, maka dikatakan bahwa wahyu adalah pemberitahuan secara tersembunyi dan cepat yang khusus diberikan kepada orang yang diberitahu tanpa diketahui orang lain. Inilah pengertian masdarnya. Tetapi, kadang-kadang juga bahwa yang dimaksudkan adalah *al-muha*, yaitu pengertian *isim maf'ul* yang diwahyukan.¹³⁸

Kata Wahyu beserta kata bentukan lain darinya merupakan kata-kata yang frekuensi penggunaannya paling banyak di dalam al-Qur'an. Kata-kata ini telah menjadi istilah teknis dalam terminologi Islam, khususnya untuk merujuk komunikasi pesan Ilahi kepada para nabi. Di dalam al-Qur'an sendiri penggunaan kata *wahy* dan kata-kata bentukannya tidak hanya dibatasi bagi para nabi, tetapi juga digunakan secara umum untuk melukiskan bentuk komunikasi yang dijalin antara sesama manusia atau antara Tuhan dengan makhlukNya-termasuk para nabi¹³⁹.

Jadi kata *awha* berarti isyarat yang cepat melalui rumus dan kode, seperti isyarat Zakaria yang diceritakan Al Qur'an, "Maka keluarlah dia dari mihrab, lalu memberi isyarat kepada mereka, 'Hendaknya kamu bertasbih di

¹³⁸ Manna Khalil Qattan, *Mabahitsul Fi Ulumil Qur'an* (Al-Qahiroh: Maktabah Wahbah, 2000), 26

¹³⁹ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Jakarta: Al-Fabet, 2013), 64

waktu pagi dan petang’.” (Maryam: 11). Bisikan dan tipu daya setan untuk menjadikan yang buruk kelihatan indah dalam diri manusia. “Sesungguhnya setan-setan itu membisikkan kepada kawan-kawannya agar mereka membantah kamu.” (Al-An’am: 121). “Dan demikianlah kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu setan-setan dari jenis manusia dan dari jenis jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu mereka.” (Al-An’am: 112).

Apa yang disampaikan Allah kepada para malaikatnya berupa suatu perintah untuk dikerjakan. “Ingatlah ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat, ‘Sesungguhnya Aku bersama kamu, maka teguhkanlah pendirian orang-orang yang beriman’.” (Al-Anfal: 12). Sedang wahyu Allah kepada para nabi-Nya secara syar’i mereka definisikan sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada seorang nabi. Definisi ini menggunakan pengertian maf’ul, yaitu al muha (yang diwahyukan). Ustad Muhammad Abduh mendefinisikan wahyu di dalam Risalatut Tauhid adalah pengetahuan yang didapat oleh seseorang dari dalam dirinya dengan disertai keyakinan bahwa pengetahuan itu datang dari Allah, melalui perantara ataupun tidak. Yang pertama melalui suara yang menjelma dalam telinganya atau tanpa suara sama sekali.

Beda antara wahyu dengan ilham adalah bahwa ilham itu intuisi yang diyakini jiwa sehingga terdorong untuk mengikuti apa yang diminta, tanpa mengetahui dari mana datangnya. Hal seperti itu serupa dengan perasaan lapar, haus, sedih dan senang. Definisi seperti ini adalah definisi wahyu dengan pengertian masdar. Bagian awal definisi ini mengesankan adanya kemiripan antara wahyu dengan suara hati atau kasyaf, tetapi pembedaannya dengan ilham di akhir definisi meniadakan hal ini.¹⁴⁰

Hassan Hanafi, pemikir progresif Muslim dari Mesir, dalam bukunya yang bertitel Dirasat Islamiyah menyatakan, “*al-wahyu laysa kha>rij al-zaman tsa<bitan la yataghayyaru, bal dakhil al-zaman yatathawwaru bi tathawwurihi* (wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kokoh tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan). Pernyataan Hassan Hanafi tersebut menegaskan sebuah tesis

¹⁴⁰ Mannail Qathan, 27

bahwa Islam bukan wahyu yang jauh dilangit yang terlepas sama sekali dari kenyataan konkret masyarakat. Islam tidak memulai ajarannya dari lembaran kosong. Islam bukanlah suatu *creation ex nihilo*; ciptaan yang meloncat begitu saja dari ruang kosong. Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu adalah seseorang yang diasuh oleh lokalitas Arab waktu itu. Ia tidak terisolasi dari konteks.¹⁴¹

Meskipun al-Qur'an merupakan kalam Tuhan, kenyataan menunjukkan bahwa wahyu Tuhan itu telah memasuki "pemukiman" yang historis. Al-Qur'an adalah bagian dari fakta historis itu. Karena kitab suci yang diyakini sebagai transkripsi firman Tuhan itu telah turun ke bumi, ia adalah fakta atau teks historis yang "tunduk" pada hukum kesejarahan. Pandangan di atas dikukuhkan oleh empat argument berikut : pertama, Tuhan telah memilih bahasa manusia (baca bahasa Arab) sebagai kode komunikasi antara Tuhan dan Muhammad. Kedua, keterlibatan Nabi Muhammad sebagai penerima pesan disatu sisi dan sebagai penafsir di sisi yang lain ikut menentukan proses pengujaran dan tekstualisasi al-Qur'an. Muhammad bukan sebuah disket, melainkan orang yang cerdas, maka tatkala wahyu Muhammad ikut aktif memahami dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arabnya sendiri. Karena itu, menurut Nashr Hamid Abu Zaid, tidak bertentangan jika dikatakan bahwa al-Qur'an adalah wahyu Tuhan dengan teks Muhammad (Muhammadan teks). Ketiga: prinsip gradualisme dan keberangsur-angsuran (*al-tanzim*) yang ditempuh al-Qur'an di dalam mencicil ajarannya. Keempat, sejak turunnya al-Qur'an telah berdialog dengan realitas. Banyak sekali peristiwa yang mengiringi turunnya ayat dan yang merupakan jawaban atas pertanyaan umat waktu itu. Sangat sedikit ayat-ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal.¹⁴²

B. Fungsi Al-Qur'an.

¹⁴¹ Lihat Abd. Maqosid Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia, 2009), 142

¹⁴² Ibid

Dalam surah Yunus ayat 57 dijelaskan :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman (QS. Yunus [10] : 57)

Dalam tafsir Ibnu Katsir kata *syifa' fi as-sudur* dimaknai obat keraguan dan kebimbangan, menghilangkan kekotoran. Sedangkan kata *hudan wa rahmah* dimaknai hidayah dan kasih sayang Allah swt kepada orang Mukmin.¹⁴³ Dalam Tafsir al-Misbah Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat tersebut menegaskan bahwa al-Qur'an adalah obat bagi apa yang terdapat dalam dada. Penyebut kata dada, yang diartikan hati, menunjukkan bahwa wahyu-wahyu ilahi itu berfungsi menyembuhkan penyakit-penyakit ruhani seperti ragu, dengki, takabur, dan semacamnya. Ayat di atas menegaskan pula adanya empat fungsi al-Qur'an : pengajaran, petunjuk serta rahmat. Thahir Ibnu Asyur mengemukakan bahwa ayat ini member perumpamaan tentang jiwa manusia dalam kaitannya dengan kehadiran al-Qur'an.

Kalau kita menerapkan secara berurut keempat fungsi al-Qur'an yang disebut di atas, dapat dikatakan bahwa pengajaran al-Qur'an pertama kali menyentuh hati yang masih diselubungi oleh kabut keraguan dan kelengahan serta aneka sifat kekurangan. Dengan sentuhan pengajaran itu, keraguan berangsur sirna dan berubah menjadi keimanan, kelengahan beralih sedikit demi sedikit menjadi kewaspadaan. Demikian dari saat kesaat, sehingga ayat-ayat al-Qur'an menjadi obat bagi aneka penyakit-penyakit ruhani. Dari sini, jiwa seseorang akan menjadi lebih siap meningkat dan meraih petunjuk tentang pengetahuan yang benar dan makrifat tentang Tuhan. Ini membawa lahirnya akhlak luhur, amal-amal kebajikan yang mengantarkan seseorang

¹⁴³ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'anul Azim*, Juz. 2 (Bairut: Darul Kutub, 1998), 197

meraih kedekatan kepada Allah swt. Dan ini, pada gilirannya nanti, mengundang aneka rahmat yang puncaknya adalah surge dan ridha Allah swt.¹⁴⁴

Senada dengan penjelasan di atas, fungsi al-Qur'an sebagai penawar dan rahmat dijelaskan pula dalam QS. Ali Isra' (17): 82 :

وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾

Dan Kami turunkan dari Al Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian (QS. Al-Isra' [17] : 82)

Kata *syifa'* dalam ayat di atas biasa diartikan kesembuhan atau obat, dan digunakan juga dalam arti keterbebasan dari kekurangan atau ketiadaan aral dalam memperoleh manfaat. Sufi besar, al-Hasan al-Bashri—sebagaimana dikutip oleh Muhammad Sayyid Thanthawi dan berdasar riwayat Abu Asy-Syaikh berkata: “Allah menjadikan al-Qur'an obat terhadap penyakit-penyakit hati dan tidak menjadikan obat untuk penyakit jasmani.

Thabathaba'i memahami fungsi al-Qur'an sebagai obat dalam arti menghilangkan dengan bukti-bukti yang dipaparkannya aneka keraguan/syubhat serta dalih yang boleh jadi hinggap dihati sementara orang. Hanya saja, ulama ini menggarisbawahi bahwa penyakit-penyakit tersebut berbeda dengan kemunafikan apalagi kekufuran. Di tempat lain, dijelaskannya bahwa kemunafikan adalah kekufuran yang disembunyikan, sedang penyakit-penyakit kejiwaan adalah keraguan dan kebimbangan batin yang dapat hinggap di hati orang-orang beriman.

Rahmat adalah kepedihan di dalam hati karena melihat ketidakberdayaan pihak lain sehingga mendorong yang pedih hatinya itu untuk membantu menghilangkan atau mengurangi ketidakberdayaan tersebut. Ini adalah rahmat manusia/makhluk. Rahmat Allah dipahami dalam arti bantuan-Nya sehingga ketidakberdayaan itu tertanggulangi. Bahkan seperti ditulis Thabathaba'i, rahmat-Nya adalah limpahan karunia-Nya

¹⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, volume 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 440, lihat juga Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'anul Azim*, Juz. 5 (Bairut: Darul Kutub, 1998), 103

terhadap wujud dan sarana kesinambungan wujud serta aneka nikmat yang tidak terhingga. Rahmat Allah yang dilimpahkan-Nya kepada orang-orang mukmin adalah kebahagiaan hidup dalam berbagai aspeknya, seperti pengetahuan tentang ketuhanan yang benar, akhlak yang luhur, amal-amal kebajikan, kehidupan berkualitas di dunia dan di akhirat, termasuk perolehan surge dan ridha-Nya. Karena itu jika al-Qur'an disifati sebagai rahmat untuk orang-orang mukmin, maknanya adalah limpahan karunia kebajikan dan keberkahan yang disediakan Allah bagi mereka yang menghayati dan mengamalkan nilai-nilai yang diamanatkan al-Qur'an.¹⁴⁵

Al-Qur'an diturunkan oleh Allah Swt, untuk memberikan petunjuk kepada manusia menuju jalan kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Petunjuk al-Qur'an mempunyai keistimewaan-keistimewaan yang membedakannya dengan yang lain. Adapun di antara keistimewaan yang paling utama itu adalah petunjuk kitab suci ini berifat universal, sempurna dan jelas.

Petunjuk al-Qur'an dikatakan menyeluruh/universal karena sasaran yang dituju mencakup seluruh umat manusia dan jin disetiap masa dan tempat (Qs. [6]:19). Petunjuk yang sempurna, karena kitab suci tersebut mencakup seluruh aspek pengetahuan yang dibutuhkan oleh manusia yang terdiri dari (ideologi), akhlak (moral), ibadah, muamalah serta aturan hubungan antara individu dengan Tuhan, individu dengan lingkungan yang ia hidup di dalamnya, serta kecocokan atau keseimbangan antara yang dibutuhkan oleh ruhani dan jasmani dengan tidak melampaui batas-batas yang telah ditentukan. Petunjuk al-Qur'an dikatakan jelas, karena kitab suci al-Qur'an menggambarkan seluruh topic dan isu dalam bentuk tampilan yang luar biasa. Di dalamnya, terdapat seluruh sarana penjelas dan persuasi dengan menggunakan ushlab yang indah dari segi kefasihannya dan keindahan bayannya (QS. [39]: 23)¹⁴⁶

C. Hubungan Al-Qur'an Dengan Hadits, Ijma' Dan Qiyas.

¹⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, volume 7 (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 175-176

¹⁴⁶ Lihat Muhammad Sayyid Thanthawi, *Ulumul Qur'an, Teori dan Pendekataan* (Jogjakarta: Diva Press, 2013), 33.

1. Hubungan al-Qur'an dan Hadits.

Seluruh umat Islam telah sepakat bahwa hadits rasul merupakan sumber dan dasar hukum Islam setelah al-Qur'an, dan umat Islam diwajibkan mengikuti hadist sebagaimana diwajibkan mengikuti al-Qur'an. Al-Qur'an dan Hadits merupakan dua sumber hukum syari'at Islam yang tetap, yang orang Islam tidak mungkin memahami syari'at Islam secara mendalam dan lengkap dengan tanpa kembali kepada dua sumber tersebut. Seorang mujtahid dan seorang alim pun tidak diperbolehkan hanya mencukupkan diri dengan salah satu dari keduanya. Banyak ayat al-Qur'an dan hadits yang memberikan pengertian bahwa hadist itu merupakan sumber hukum Islam selain al-Qur'an yang wajib diikuti, baik dalam bentuk perintah maupun larangannya.¹⁴⁷

Adapun hubungan al-Qur'an dan Hadits adalah pertama, sebagai *bayan al-taqrir*, *bayan al-ta'kid* dan *bayan al-itsbat*. Yang dimaksud dengan bayan ini ialah hadist menetapkan dan memperkuat apa yang telah diterangkan di dalam al-Qur'an. Fungsi hadist dalam hal ini hanya memperkokoh isi kandungan al-Qur'an.¹⁴⁸ Suatu contoh hadits yang diriwayatkan Muslim dari Ibnu Umar, yang berbunyi sebagai berikut :

Apabila kalian melihat (ru'yah) bulan, maka berpuasalah, juga apabila melihat (ru'yah) itu maka berbukalah (HR.Muslim).

Hadits ini datang men-taqir ayat al-Qur'an di bawah ini:

Maka barangsiapa yang mempersaksikan pada waktu itu bulan, hendaklah ia berpuasa.. (QS. Al-Baqaroh (2): 185).

Kedua, hubungan al-Qur'an dan hadits sebagai *bayan al-tafsir* adalah bahwa kehadiran hadits 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 (*takhsish*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang masih bersifat umum. Di antara contoh tentang ayat-ayat al-Qur'an yang

¹⁴⁷ Munzier Suparta, *Ilmu Hadits* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), 49

¹⁴⁸ Ibid

masih mujmal adalah perintah mengerjakan sholat, puasa, zakat, diisyyariatkannya jual beli, nikah, qisos, hudud dan sebagainya. Ayat-ayat al-Qur'an tentang masalah ini masih bersifat mujmal, baik mengenai cara mengerjakan, sebab-sebabnya, syarat-syarat, atau halangan-halangnya. Oleh karena itu, Rasulullah saw melalui haditsnya menafsirkan dan menjelaskan masalah-masalah tersebut. Ketiga, Hubungan al-Qur'an dan hadits sebagai *bayan al-tasyri'* adalah mewujudkan suatu hukum atau ajaran-ajaran yang tidak didapati dalam al-Qur'an, atau dalam al-Qur'an hanya terdapat pokok-pokoknya (ashl) saja.¹⁴⁹

2. Hubungan Al-Qur'an Dengan Ijma'

Ijma' secara etimologi berarti *al-ittifaq* (kesepakatan). Dikatakan *ajma'at al-jamaah 'ala kazda*, apabila suatu kelompok bersepakat atasnya. Sedangkan ijma' dalam terminology ulama ushul fiqh adalah kesepakatan para ulama zaman dari umat Muhammad dalam permasalahan agama secara mutlak. Adapula mendefinisikan dengan kesepakatan semua ulama pada tiap zaman tentang hukum syara' kasus-kasus kontemporer. Adapula yang mendefinisikan dengan kesepakatan semua mujtahid dari umat Rasulullah SAW pada setiap zaman, pasca wafatnya Rasulullah tentang hukum-hukum syara' dalam perkara praktis. Definisi terakhir ini yang paling baik, sebab yang dimaksud kesepakatan di sini adalah kesepakatan lembaga otoritatif (*ahlu al-hal wal al-aqd*), mereka adalah mujtahid umat, bukan semua orang alim. Di samping itu, kesepakatan tersebut hanya pada kasus-kasus kontemporer dari perkara-perkara syara', serta terjadi pada tiap zaman pasca wafatnya Rasulullah SAW, bukan pada keseluruhan masa.¹⁵⁰

Apabila terjadi kesepakatan dari seluruh mujtahid dari kalangan umat Islam dalam satu masa, dan memungkinkan menghimpun mereka kemudian dipaparkan kepada mereka suatu permasalahan secara jelas lantas masing-masing mujtahid mengemukakan pendapatnya secara jelas, maka kesepakatan ini menjadi hujjah syar'iyah dan perundang-undangan yang harus diikuti dan tidak boleh ditentang. Peristiwa ini menjadi pokok bahasan ijma' ini harus dihindarkan dari ijtihad. Oleh karena itu, ijma' merupakan hujjah

¹⁴⁹ Ibid

¹⁵⁰ Abdul Hayy Abdul 'Al, *Pengantar Ushul Fikih* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), 281

yang qath'i menurut jumhur ulama. Mayoritas ulama berpendapat bahwa yang menjadi sandaran dalam kehujjahan ijma' adalah naql (nash). Dalil naqli yang menjadi saksi atas kemaksuman umat ini merupakan sebaik-baik dalil ijma' dan sesungguhnya umat tidak berkumpul (bersepakat) atas kesalahan.¹⁵¹

3. Hubungan Al-Qur'an Dengan Qiyas

Qiyas secara etimologi memiliki lebih dari satu makna. Di antara makna-makna tersebut yang paling penting adalah *taqdir* (mengukur) dan *musawah* (mempersamakan). *Taqdir* (mengukur) artinya mengetahui ukuran salah satu dua hal dengan sesuatu yang lain. Kita mengatakan *qistu ats tsaub bi adz-dzira'*, artinya kami mengukur dengan hasta. *Qistu al ardha bi al-qashabah*, maksudnya saya mengukurnya tanah dengan tongkat. Sedangkan *musawah* (mempersamakan) adakalanya secara kasat mata (hissi) seperti saya menyamakan baju dengan baju. Adakalanya persamaan secara maknawi, seperti fulan disamakan dengan si fulan, maksudnya disamakan dalam kemuliaan dan kewibawaannya, atau fulan tidak disamakan dengan fulan, maksudnya tidak sama dalam kemuliaan dan wibawanya, serta hal-hal maknawi lainnya.¹⁵²

Qiyas secara terminology adalah menyamakan perkara yang tidak dijelaskan hukumnya (*far'u*) kepada perkara yang telah dijelaskan hukumnya dalam nash (*ashl*) dalam illat hukumnya. Definisi ini dikemukakan oleh al-Amidi dan Ibnu Hajib, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Abdus Syakur dalam *Musallamat ats Tsubut*. Fakhruddin Ar-Razi menukil dari Al-Baqillani berkata: Qiyas adalah memahami sesuatu dengan sesuatu yang lain, untuk menetapkan atau menafikan hukum dari keduanya, karena ada titik konvergensi, baik berupa penetapan hukum atau sifat tertentu, atau menafikannya dari kedua kasus tersebut.¹⁵³

D. Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an

Kajian al-Qur'an dalam al-dirasah al-Islamiyyah menduduki peran sentral karena menjadi pengaruh bagi disiplin keilmuan lainnya. Pada saat yang sama, ia juga menjadi wilayah kajian yang amat sensitive. Kasus

¹⁵¹ Ibid, 283

¹⁵² Ibid, 289

¹⁵³ Ibid.,292.

mihnah dalam peradaban Islam salah satunya tidak lepas dari persoalan status wahyu, apakah mahluk atau bukan.

Banyak para pemikir abad pertengahan hingga abad modern ikut memberikan interpretasi mengenai kode dan saluran teks kitab suci. Secara universal, memahami istilah teks kitab suci sebagai firman yang berisi pesan moral dan pengetahuan yang dapat menjadi pedoman bagi pembaca yang menyakini kebenarannya, atau sebagai bentuk susunan kalimat yang mengikat erat pemahaman dan keyakinan pembaca. Demikian pula dengan teks al-Qur'an, masyarakat muslim menjadikannya sebagai sumber religiositas dan etika utama dalam realitas sosial.

Dalam wilayah kajian al-Qur'an sebagai salah satu unsur utama teks keagamaan, sarjana-sarjana muslim klasik, dimulai semenjak generasi tabi' al-tabi'in telah meletakkan fondasi ilmu humaniora sebagai alat bantu kajian. Muncul terminus majaz, metaphor, misalnya, merupakan salah satu indicator bahwa human invented science, menjadi keniscayaan dalam kajian al-Qur'an. Pendekatan al-Qur'an dengan menggunakan telaah filsafat bahasa dan sastra telah banyak dilakukan oleh para sarjana Muslim klasik seperti Qatada (w.128/745), al-Suddi al-Kabir (w. 128/745), Ibn Juraiz (w.150/767), Muqatil ibnu Sulayman (w.150/767), Sufyan al-Tsaury (w.161/777), Abu Ubayda al-Mutsanna (w.210/825) dan Yahya ibn Ziyad al-Farra (w.207/822), al-Jahiz (w.255/868), serta Qutayba (w.276/898).¹⁵⁴

Secara umum, produk ulama serta cendikiawan lainnya dibidang al-Qur'an sementara ini terkonsentrasi pada tafsir dan ilmu-ilmu al-Qur'an. Dalam perkembangannya, karya dibidang tafsir melahirkan bentuk serta gaya baru penulisan. Ada yang menulis tafsir secara konvensional yang dikenal dengan *metode tahlili*. Ada juga yang menulis tafsir berdasarkan tema-tema besar dalam al-Qur'an yang lebih populer dengan sebutan metode *mawdu'i*. Bahkan belakangan ini, muncul sebuah karya tafsir yang mengkaji al-Qur'an berdasarkan kronologi turunnya ayat, seperti *al-tafsir al-Hadits* karya Izzat Darwazah. Di bidang *Ulumul al-Qur'an* pun demikian. Produk-produk tersebut diawali dengan kodifikasi hadits-hadits di seputar al-Qur'an dan kemudian secara khusus ditandai dengan munculnya karya

¹⁵⁴ M. Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Jakarta: Kencana, 2008), 182.

khusus dalam bagian-bagian tertentu dari *Ulumul al-Qur'an* seperti *al-Nasikh wal al-Mansukh* (Abu Ubaid al-Qasim ibn Salam/w. 224 H), *Asbab al_Nuzul* (Ali Ibn al-Madini/w.234 H), *Masykal al-Qur'an* (Ibn Qutaibah/w. 276 H) dan sebagainya.¹⁵⁵

Di Indonesia sendiri, kajian tentang al-Qur'an dipelopori Abdur Rauf Singkel Aceh ketika menulis tafsir al-Qur'an pada pertengahan abad XVII, meskipun ada yang berkata bahwa karya Abdur Rauf Singkel ini lebih mirip sebagai terjemahan tafsir al-Baidlawi. Upaya rintisan ini kemudian diikuti Munawar Chalil (Tafsir al-Qur'an Hidayatur Rahman), A. Hassan Bandung (al-Furqan, 1928), Mahmud Yuns (Tafsir al-Qur'an Indonesia, 1935), Hamka (Tafsir al-Azhar), Zainuddin Hamid (Tafsir al-Qur'an, 1959), Iskandar Idris (Hibarna), dan Kasim Bakry (Tafsir al-Qur'anul Hakim, 1960). Dalam bahasa-bahasa daerah, upaya-upaya ini dilanjutkan oleh Kemajuan Islam Yogyakarta (Qur'an Kejawen dan Qur'an Sundawiyah), Bisyri Musthafa Rembang (al-Ibriz, 1960), R. Muhammad Adnan (Al-Qur'an Suci Bahasa Jawi, 1969) dan Bakri Syahid (Al-Huda, 1972).¹⁵⁶

Salah satu metode dalam memahami al-Qur'an yaitu Tafsir al-Qur'an adalah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai kemampuan manusia. Kemampuan ini bertingkat-tingkat sehingga apa yang dicerna atau diperoleh oleh seorang penafsir dari al-Qur'an bertingkat-tingkat pula. Kecenderungan manusia juga berbeda-beda sehingga apa yang dihadirkan dari pesan-pesan ilahi dapat berbeda antara yang satu dan yang lain. Jika pulan memiliki kecenderungan hokum, tafsirnya banyak berbicara tentang hokum. Kalau kecenderungan si Anti adalah filsafat, tafsir yang dihidangkannya bernuansa filosofis. Kalau studi yang diminatinya bahasa, tafsirnya banyak berbicara tentang aspek-aspek kebahasaan. Demikian seterusnya.

Keberadaan seseorang pada lingkungan budaya atau kondisi social, dan perkembangan ilmu, juga mempunyai pengaruh yang tidak kecil dalam menangkap pesan-pesan al-Qur'an. Keagungan firman Allah dapat

¹⁵⁵ M. Quraish Shihab, Pengantar dalam Taufik Adnan Amal, Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an (Jakarta: PT. Pustaka Alvabet, 2013), vii

¹⁵⁶ Ibid. viii

menampung segala kemampuan, tingkat, kecendrungan dan kondisi yang berbeda itu.

Dalam berbagai kajian tafsir, kita banyak menemukan metode memahami al-Qur'an yang berawal dari ulama generasi terdahulu. Mereka telah memahami kandungan al-Qur'an, sehingga lahirlah apa yang dikenal dengan metode pemahaman al-Qur'an (*fahmil al-Qur'an*). Kajian-kajian ini berkisar pada usaha-usaha menemukan nilai-nilai sastra, fiqih, kalam, aspek sufistik-filosofisnya, pendidikan dan sebagainya, yang tidak mungkin disebut satu persatu.¹⁵⁷

Di samping itu kajian lainnya, yaitu kajian teologis yang dapat dikatakan kajian yang cukup radikal dan menyentuh masalah-masalah hukum. Tetapi setelah wafatnya Imam Asy Syatibi dengan karyanya patut direfleksikan. Ada juga metode atau kajian sufistik yang mengkaji masalah-masalah di seputar ketenangan jiwa, ketenangan hati, dan kadang juga menyentuh masalah akhlak dan perilaku psikologis serta hubungan dengan Allah Swt. Ada juga metode filosofis dengan tokohnya yang terkenal seperti al-Ghazali dan Ibn Rusyd.

Beberapa metode di atas adalah tradisi keilmuan yang hampir-hampir lenyap dari permukaan bumi. Untuk mengembalikan kebudayaan Islam, metode-metode tersebut dikaji ulang dan direkonstruksi kembali menuju tradisi keilmuan yang berwawasan al-Qur'an dan As-Sunnah. Berikut metode-metode yang digunakan dalam memahami al-Qur'an :

1) Metode Tahlili

Metode ini berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan mufasirnya yang dihidangkannya secara runtut sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam Mushaf. Biasanya yang dihidangkan itu mencakup pengertian umum kosakata ayat, Munasabah/hubungan ayat dengan ayat sebelumnya, sabab an-Nuzul (kalau ada), makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, yang tidak jarang menghidangkan aneka pendapat ulama mazhab. Ada juga yang menambahkan uraian tentang

¹⁵⁷ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Al-Qur'an Kitab Zaman Kita* (Jakarta: Mizan, 2008), 43

aneka Qira'at, l'rab ayat-ayat yang ditafsirkan, serta keistimewaan susunan kata-katanya. Metode ini memiliki beragam jenis hidangan yang ditekankan penafsirannya, ada yang bersifat kebahasaan, hukum, social budaya, filsafat/sains dan ilmu pengetahuan, taswauf/isyari dan lain-lain.¹⁵⁸

Sementara pakar, antara lain, Malik bin Nabi berpendapat bahwa tujuan utama para ulama menggunakan metode ini adalah untuk meletakkan dasar-dasar rasional bagi pemahaman dan pembuktian kemukjizatan al-Qur'an. Kritik ini, bisa siterima kalau yang dimaksud adalah pada tahap awal dari lahirnya metode ini, karena dalam kenyataannya hal tersebut tidak selalu ditemukan kecuali pada tafsir tahlili yang bercorak kebahasaan. Dalam konteks kebahasaan ini, di samping kelebihan yang menonjol, yakni pemahaman makna kosakata, tidak jarang juga ditemukan sang mufasir memberi makna yang berlebih atau berkurang dari apa yang seharusnya ditampun oleh kata yang ditafsirkannya.¹⁵⁹

2) Metode Ijmali/Global.

Sesuai dengan namanya, ijmaly/global, metode ini hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh ayat yang ditafsirkan, namun sang penafsir diharapkan dapat menghadirkan makna-makna dalam bingkai suasana Qur'ani. Ia tidak perlu menyinggung asbab an-Nuzul atau Munasabah, apalagi makna-makna kosakata dan segi-segi keindahan bahasa al-Qur'an. Tetapi langsung menjelaskan kandungan ayat secara umum atau hokum dan hikmah yang dapat ditarik. Sang mufassir bagaikan menyodorkan buah segar yang telah dikupas, dibung bijinya, dan telah diiris-iris pula, sehingga siap untuk disantap. Contoh metode ini antara lain: tafsir karya Abdurrahman as-sa'dy (1307-1376 H), Tafsir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan. Uraian singkat yang dihadirkan oleh Ahmad Musthafa al-Maraghy (w. 1952M) dalam bagian akhir dari setiap kelompok ayat yang ditafsirkannya dapat juga dianggap contoh Tafsir Ijmaly, walaupun itu terhidang dalam kitab Tafsir Tahlily yang disusunnya.¹⁶⁰

¹⁵⁸ M. Quraish Shihah, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 378

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid

3) Muqarin/Perbandingan

Hidangan metode ini adalah:

- a) Ayat-ayat al-qur'an yang berbeda redaksinya satu dengan yang lain, padahal sepintas terlihat bahwa ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan yang sama.
- b) Ayat yang berbeda kandungan informasinya dengan hadits Nabi saw dan
- c) Perbedaan pendapat ulama menyangkut penafsiran ayat yang sama.

Sebagai contoh firman Allah :

Dan Allah tidak menjadikan pemberian bala bantuan itu melainkan sebagai khabar gembira bagi (kemenangan)mu, dan agar tenteram hatimu karenanya. Dan kemenanganmu itu hanyalah dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS. Ali Imran [3]: 126).

Ayat di atas berbeda dengan ayat 10 dari surah al-Anfal. Di sana dinyatakan :

Dan Allah tidak menjadikannya (mengirim bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya. Dan kemenangan itu hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Dalam ayat Ali Imran di atas kata *bihi* terletak sesudah *qullukum*, berbeda dengan ayat al-Anfal yang letaknya sebelum *qulubukum*. Dalam al-Anfal *fashilat* (penutup ayat) dibarengi dengan *Harf Taukid* (*Inna*/sesungguhnya), sedang dalam Ali Imran huruf tersebut tidak ditemukan. Mengapa demikian?. Seding kedua ayat tersebut berbicara tentang turunnya malaikat untuk mendukung kaum Muslim. Dalam Tafsir al-Misbah ketika membahas ayat Ali Imran di atas, ayat al-Anfal berbicara tentang peperangan Badar, sedang ayat Ali Imran berbicara tentang peperangan Uhud.

Perbedaan redaksi memberi isyarat tentang perbedaan kondisi kejiwaan dan pikiran Mukhathab (mitra bicara), dalam hal ini kaum Muslim. Dalam peperangan Badar mereka sangat khawatir karena mereka lemah dari segi jumlah pasukan dan perlengkapannya, mereka

juga sebelum Badar belum pernah berperang membela agama dan belum pernah juga mendapat bantuan malaikat, karena itu informasi Allah ditekankan-Nya dengan menggunakan kata Inna/ sesungguhnya, berbeda dengan peperangan Uhud, jumlah mereka cukup banyak, semangat merekapun sangat menggebu, sampai-sampai para pemuda mendesak agar kaum Muslim keluar menghadapi musuh, keyakinan tentang turunnya malaikat pun mereka tidak ragukan, setelah sebelumnya—dalam peperangan Badar—mereka telah alami.¹⁶¹

4) Maudhui/Tematik

Metode ini adalah suatu metode yang mengarahkan pandangan kepada satu tema tertentu, lalu mencari pandangan al-Qur'an tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun semua ayat yang membicarakannya, menganalisis dan memahami ayat demi ayat, lalu menghimpunnya dalam benak ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang mutlak digandengkan dengan yang Muqayyad, dan lain-lain, sambil memperkaya uraian dengan hadist-hadit yang berkaitan untuk kemudian disimpulkan dalam satu tulisan pandangan menyeluruh dan tuntas menyangkut tema yang dibahas.

Pencetus metode Maudhu'iy adalah seorang ulama Tafsir Universitas al-Azhar Mesir Syaikh Ahmad Sayyid al-Kumy. Karya-karya ulama tasir dengan metode ini adalah *al-Futuh al-Rahbaniyyah fi al-Tafsir al-Maudhu'i li al-Ayat al-Qur'aniyah*, karya Syaikh al-Husaini Abu Farhah, dan lahir juga buku-buku yang menjelaskan metode tersebut, di antaranya, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i* karya Abdul Hayyi al-Farmawi.

Langkah-langkah penerapan metode Maudhu'i adalah sebagai berikut :

- 1) Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik/tema)
- 2) Melacak dan menghimpun masalah yang dibahas tersebut dengan menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakannya.
- 3) Mempelajari ayat demi ayat berbicara tentang tema yang dipilih sambil memperhatikan sabab an-Nuzulnya.

¹⁶¹ Ibid.,383

- 4) Menyusun runtun ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya.
- 5) Memahami korelasi (munasabah) ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing.
- 6) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis dan utuh.
- 7) Melengkapi penjelasan ayat dengan hadits, riwayat sahabat, dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
- 8) Setelah tergambar keseluruhan kandungan ayat-ayat yang dibahas, langkah berikutnya adalah menghimpun masing-masing ayat pada kelompok uraian ayat dengan menyisihkan yang telah terwakili, atau mengkompromikan antara yang 'am (umum) dan Khash (khusus), Mutlaq dan Muqayyad, atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuannya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan sehingga lahir satu simpulan tentang pandangan al-Qur'an menyangkut tema yang dibahas.¹⁶²

5) Tafsir Susastra (Al-Tafsir Al-Adabi Li Al-Qur'an)

Tokoh Tafsir susastra yang populer adalah Amin al-Khuli. Kitabnya yang populer *al-Tafsir Ma alim Hayatiha Manhajuh al Yauma*. Dalam buku ini, al-Khuli memberikan uraian singkat tentang tafsir, semenjak era awal sampai masa al-Khuli sendiri. Beragamnya koleksi karya Tafsir yang ada adalah merupakan hasil kreativitas keserjanaan Muslim. Salah satu hal yang perlu dicatat dari beragamnya karya tafsir menurut al-Khuli adalah dominannya kecenderungan yang melatarbelakangi para mufassir. Berbagai latarbelakang intelektual, social, politik dan ideology, mempengaruhi hasil-hasil penafsiran yang pada gilirannya mengurangi misi utama yang dibawa al-Qur'an. Dalam hal ini, al-Khuli mencontohkan sarjana pendahulu yang diwarnai, untuk tidak mengatakan didominasi, kepentingan individual seperti tasawuf, teologi, fikih dan sebagainya.¹⁶³

¹⁶² Ibid., 389

¹⁶³ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), 12

Berangkat dari kenyataan di atas, al-Khulli menawarkan metode tafsir yang lebih dikenal dengan tafsir sastra terhadap al-Qur'an (*al-tafsir al-adabi li al-Qur'an*). Sasaran metode ini adalah untuk mendapatkan pesan al-Qur'an secara menyeluruh dan bisa diharapkan terhindari dari tarikan-tarikan individual ideologis. Dengan slogan yang ia ciptakan "awal pembaharuan adalah pemahaman turats secara paripurna" (*awwal tajdid qatl al-qadim fahman*), al-Khuli pertama-tama menempatkan al-Qur'an sebagai kitab sastra terbesar (*al-Kitab al-arabiyya al-akbar*), yang berimplikasi bahwa sebelum langkah studi al-Qur'an diambil, al-Qur'an harus dianggap sebagai teks sastra suci. Oleh karenanya, agar bisa memahami al-Qur'an secara proporsional, seseorang harus menempuh metode pendekatan sastra (*al-Manhaj al-adabi*).¹⁶⁴

Berbeda dengan guruya Amin al-Khulli, Muhammad Ahmad Khalafallah¹⁶⁵ dalam disertasinya berjudul *al-fann al-Qashashi fi al-Qur'an al-Karim* (seni cerita dalam al-Qur'an) yang terbit pada tahun 1948, Muhammad Khalafallah bermaksud melakukan pembacaan baru terhadap kitab suci dan menerapkan metode-metode dan pendekatan kritik sastra terhadapnya. Tujuannya adalah mengangkat kekuatan pernyataan-pernyataan al-Qur'an, teknik-teknik penceritaan yang digunakan, dan efek-efek yang diperkirakan dicarinya pada para pendengarnya. Ide bahwa ada kegiatan seni, atau usaha mendapatkan pengaruh melalui prosedur kesusastraan, itu sendiri mencengangkan baik kalangan ulama maupun orang awam. Dengan cepat massa orang awam itu bangkit, karena ide itu manabrak keyakinan yang menghujam, bahwa al-Qur'an adalah wadah dari seluruh kebenaran, yang tak dapat dipertanyakan dalam aspek apapun.¹⁶⁶

Program yang ditampilkan M. Khalafallah dalam disertasinya sepertinya merupakan penerapan langsung dari anjuran-anjuran gurunya Amin al-Khulli (1885-1966). Gurunya ini...menganjurkan agar dilakukan kajian-kajian filologis yang bertitik tolak pada al-Qur'an sendiri, dibuat

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Muhammad Ahmad Khalafallah adalah seorang pemikir Mesir yang berasal dari Sudan, lahir pada tahun 1916 dan wafat 1988.

¹⁶⁶ Muhammad Ahmad Khalafallah, Bolehkah diusulkan Pembacaan-Pembacaan Modern Terhadap al-Qur'an, dalam Abdou Filali Ansary, *Pembaruan Islam, Dari Mana Hendak Kemana* (Jakarta: Mizan, 2003), 15

kamus etimologis istilah-istilah al-Qur'an, diberikan perhatian yang besar pada aneka arti yang diberikan oleh lingkungan al-Qur'an pada kata-kata, ditawarkan tafsir kesusastraan yang mempergunakan teori-teori dan metode-metode psikologi dan sosiologi. pada awalnya, sepanjang karya pertamanya, M, Khalafallah melakukan sebuah kritik sistematis atas pendekatan tradisional terhadap al-Qur'an. Pertama-tama ia menyebutkan kebiasaan yang tersebar luas untuk mengutip ayat-ayat al-Qur'an secara sembarangan di dalam lingkungan dan konteks yang sangat berbeda dan sangat bertentangan. Efek ganda; argumentasi apapun seolah-olah dapat dicari pengesahannya dari Tuhan, dan teks-teks suci seolah-olah memiliki kesahihan dan kebenaran yang mencakupi semua wilayah dan semua jenis pembicaraan. Kebiasaan ini berlanjut hingga kini dan bahkan dapat dikatakan bertambah, dalam bentuk kesemena-menaan yang ganda. Penyebutan teks al-Qur'an sebagai dalil, tanpa menghiraukan apakah tepat atau tidak, serta ketidaktahuan akan makna-makna asal dari istilah-istilah al-Qur'an dan pemikiran-pemikiran yang dilepaskan dari konteksnya untuk dimasukkan dengan paksa dalam konteks lain. Perbedaan antara kecenderungan dan tafsir, yang kerap menyebabkan dan melestarikan perpecahan di antara kaum Muslim, sejatinya berasal dari kelirunya pemahaman terhadap istilah-istilah yang dipakai al-Qur'an. Arti istilah-istilah itu seringkali dipaksakan oleh para penafsir tanpa sebelumnya dilakukan penelitian ilmiah atas makna-makna asal. Kebiasaan yang dianggap ortodoks ini merupakan sumber dari persoalan-persoalan yang berat, karena pada saat yang sama memperbesar ketidakmengertian terhadap pesan-pesan al-Qur'an dan memperparah benturan-benturan di antara kaum Muslim ¹⁶⁷

Rangkuman

1. AL-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, yang merupakan sumber hukum Islam dan pedoman bagi umat Islam. Hadits merupakan sumber hukum dan pedoman yang kedua

¹⁶⁷ Ibid. 19

setelah al-Qur'an. Kemudian Ijma' dan Qiyas sebagai sumber hukum dan pedoman setelah al-Qur'an dan Hadits Nabi.

2. Sebagai hukum dan pedoman bagi umat Islam, al-Qur'an telah dipelajari dan digali isi kandungannya dengan berbagai macam metode dan pendekatan diantaranya, metode Ijmali, Metode Tahlili, Metode Muqarin dan Metode Maudhu'i.

Latihan.

Jawablah pertanyaan di bawah ini.

1. Jelaskan definisi wahyu.
2. Jelaskan berbagai fungsi yang disematkan pada al-Qur'an.
3. Jelaskan hubungan antara al-Qur'an, Hadits dan Ijmak.
4. Jelaskan metode dalam studi al-Qur'an
5. Jelaskan Langkah-langkah penerapan metode Maudhu'i.

Lembar Kegiatan Mahasiswa.

Tujuan.

Membangkit pemikiran kritis mahasiswa, sehingga mahasiswa memiliki kemampuan argumentasi yang baik.

Bahan dan alat

Spidol, Kertas, Perekat seperti Isolasi/lakban

Langkah-Langkah.

1. Guru meminta siswa untuk menjawab pertanyaan pada kartu atau potongan kertas dengan tidak menuliskan nama atau identitas lain.
2. Dapat dikembangkan dengan kartu soal ataupun kartu jawab. Pada kartu soal siswa mendapatkan kartu pertanyaan yang berbeda dan menjawab dengan angkat tangan; gunakan pertanyaan terbuka, produktif atau imajinatif.
3. Pada kartu jawab siswa mendapatkan kartu jawab, ia angkat tangan saat kartunya cocok dengan pertanyaan guru; gunakan pertanyaan terbuka, produktif atau imajinatif.

PAKET 6

ISLAM DAN KEBUDAYAAN

PENDAHULUAN

Paket ini menjelaskan kepada mahasiswa tentang Islam dan kebudayaan. Paket ini akan memberikan pemahaman kepada mahasiswa bagian-bagian yang dikategorikan sebagai unsur-unsur Islam dan unsur-unsur budaya, di samping itu mahasiswa bisa membedakan bagian Islam dan bagian yang dianggap budaya.

URAIAN MATERI

Kebudayaan: Pengertian, Unsur dan Fungsi

1. Pengertian Kebudayaan.

Konsep dan definisi kebudayaan sudah banyak dibuat oleh para ahli. Barangkali dapatlah dikatakan bahwa definisi kebudayaanlah yang paling banyak disusun oleh para sarjana jika dibandingkan dengan definisi-definisi (ilmu) lainnya yang pernah diciptakan oleh para pakar. Para sarjana acapkali mendefinisikan kebudayaan itu menurut visi mereka sendiri-sendiri, sehingga lahirlah konsep dan definisi tentang kebudayaan itu dengan versi yang beraneka ragam. Konsep dan definisi kebudayaan sudah sangat banyak, sama banyaknya dengan para ahli yang telah pernah dan akan mendefinisikannya.

Dalam bukunya, *culture, a critical review of concept and definition*, A.L. Kroeber dan C. Kluckhohn menghimpun definisi kebudayaan lebih dari 160 buah, kemudian mengklasifikasikannya ke dalam tipe-tipe tertentu lantas memberikannya komentar dan kritik. Sedang Sidi Gazalba, mengumpulkan sejumlah 23 buah definisi kebudayaan dalam bukunya, pengantar kebudayaan sebagai ilmu: bentuk-bentuk kebudayaan.¹⁶⁸

Istilah kebudayaan atau *culture* dalam bahasa Inggris, berasal dari kata kerja dalam bahasa Latin *colere* yang berarti bercocok tanam (*cultivation*), dan bahkan di kalangan penulis pemeluk agama Kristen istilah *cultura* juga dapat di artikan sebagai ibadah atau sembahyang (*worship*). Dalam bahasa Indonesia, kata kebudayaan berasal dari bahasa sanskerta buddhayah, yaitu bentuk jamak dari kata *buddhi* (budi dan akal); dan ada kalanya juga

¹⁶⁸ Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003), 23

ditafsirkan bahwa kata budaya merupakan perkembangan dari kata majemuk 'budi-daya' yang berarti daya dari budi, yaitu berupa cipta, karsa dan rasa.¹⁶⁹

Manusia (masyarakat) dan kebudayaan tidak bisa dipisah-pisahkan, karena keduanya merupakan suatu jalinan yang saling erat terkait. Kebudayaan tidak akan ada tanpa masyarakat (manusia) dan tidak ada satu kelompok manusia pun, betapa terasing dan bersahaja hidup mereka, yang tidak mempunyai kebudayaan. Semua kelompok masyarakat (manusia) pasti memiliki kebudayaan karena manusia merupakan subyek budaya. Yang berbeda hanyalah tingkat dan taraf kebudayaan yang dipunyai oleh masing-masing kelompok manusia atau masyarakat.

Di suatu gurun tandus atau hutan rimba yang sangat lebat, dimana tidak ada kebudayaan, dan yang ada hanyalah natur (alam). Di satu tempat, di mana manusia mengusahakan dan mengerjakan kemungkinan-kemungkinan untuk eksistensi hidupnya, disitu pasti ada kultur (kebudayaan). Ungkapan berikut ini dapat memberikan gambaran yang jelas tentang *natur* dan *kultur*.

Sungai adalah alam. Terusan Suez adalah hasil kebudayaan manusia. Tanah tandus itu alam. Sawah adalah kebudayaan. Hutan rimba itu alam. Kebun karet adalah kebudayaan. Di mana manusia mengubah hutan menjadi tempat penebangan kayu, tanah tandus menjadi ladang, di mana gubuk-gubuk yang pertama didirikan, api dinyalakan, perahu berlayar sepanjang sungai, dendang mengumandang, di mana peralatan dirayakan dengan bunyi-bunyian, tari-tarian, dan dongeng-dongeng, di mana orang berkumpul dan menanam mayatnya, disitu ada kebudayaan. Di mana manusia dapat membuat binatang liar menjadi binatang piaraan, mengubah suara menjadi lagu, music dan pidato, mengubah kayu menjadi meja, membuat kenyataan-kenyataan menjadi ilmu pengetahuan dan lain-lainnya, disitulah kebudayaan¹⁷⁰.

Berdasarkan hal di atas, maka para ahli merumuskan definisi tentang kebudayaan diantaranya 1) E.B. Tylor (1871), kebudayaan adalah keseluruhan yang kompleks, yang di dalamnya terkandung ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, dan kemampuan yang lain serta kebiasaan yang di dapat oleh manusia sebagai anggota masyarakat. 2) R.

¹⁶⁹ Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2010), 51

¹⁷⁰ Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam*, 25

Linton (1947), kebudayaan adalah konfigurasi tingkah laku yang dipelajari dan hasil tingkah laku, yang unsur pembentukannya di dukung dan diteruskan oleh anggota masyarakat tertentu. 3) W.H. Kelly dan C. Kluckhohn (1952), kebudayaan adalah pola hidup yang tercipta dalam secara yang eksplisit, implicit, rasional, irasional, dan nonrasional, yang terdapat pada setiap waktu sebagai pedoman yang potensial bagi tingkah laku manusia. 4) Ariyino Suyono (1985), kebudayaan adalah keseluruhan hasil daya budhi cipta, karya dan karsa manusia yang dipergunakan untuk memahami lingkungan serta pengalamannya agar menjadi pedoman bagi tingkah lakunya, sesuai dengan unsur-unsur universal di dalamnya. 5) Encarta Encyclopedia (1996) *Culture, the beliefs, behavior, language and entire way of life of a particular time or group of people. Culture includes customs, ceremonies, works of art, inventions, technology and traditions. The term also may have a more specific aesthetic definition and can describe the intellectual and artistic achievements of a society.* 6) Menurut Peoples dan Bailey : *Culture is the socially transmitted knowledge and behavior shared by some group of people.*¹⁷¹

BEBERAPA PANDANGAN MENGENAI AGAMA BAGIAN DARI KEBUDAYAAN.

Menurut Geertz, agama adalah bagian dari kebudayaan (*Religion as a Cultural System*). Geertz mendefinisikan agama bertolak dari pandangannya bahwa dalam agama yang nampak adalah symbol (*a system of symbols*) yang didasari oleh kekuatan, tersebar, mengkekalkan suasana hati, dan motivasi seseorang yang diformulasikan melalui konsep yang bersifat umum yang diatur oleh keberadaan Tuhan dan konsep ini merupakan pakaian yang khas, yang dinyatakan melalui suasana hati dan motivasi yang unik dan nyata.¹⁷²

Pandangan Geertz di dasari oleh fungsi sosial agama, yaitu mengeksplor apa agama yang dipahami oleh orang, bagaimana agama membantu menciptakan dunia dan bagaimana agama bermakna dan menjadi petunjuk bagi manusia. Kita mempelajari agama itu sendiri, bukan karena persoalan sosial dan puncak dari tujuan agama adalah investigasi terhadap pemahaman

¹⁷¹ Bailey, G., Peoples, J.: *Introduction to Cultural Anthropology*. Wadsworth Publishing (1998), 23.

¹⁷² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 90

tentang eksistensi dunia dan manusia yang memunculkan kebermaknaan kepada penganut.¹⁷³

Salah satu ciri Islam Jawa yang paling mencolok adalah kecepatan dan kedalamannya mempenetrasi masyarakat Hindu-Budha yang paling maju (sophisticated).¹⁷⁴ Penetrasi tersebut dapat dilihat dalam tradisi Islam Kejawan di Jawa yang percaya kepada sesuatu kekuatan yang melebihi segala kekuatan di mana saja yang pernah di kenal, yaitu kesakten, kemudian arwah atau ruh leluhur, dan makhluk-makhluk halus seperti misalnya memedi, lelembut, tuyul, demit serta jin dan lainnya yang menempati alam sekitar tempat tinggal mereka. Menurut kepercayaan masing-masing mahluk halus tersebut dapat mendatangkan sukses, kebahagiaan, ketenteraman ataupun keselamatan, tetapi sebaliknya bisa pula menimbulkan gangguan pikiran, kesehatan bahkan kematian. Maka bilamana seseorang ingin hidup tanpa menderita gangguan itu, ia harus berbuat sesuatu untuk mempengaruhi alam semesta dengan misalnya berprihatin, berpuasa, berpantang melakukan perbuatan serta makan-makanan tertentu, berselamatan dan bersaji. Kedua cara terakhir ini kerap kali dijalankan oleh masyarakat Jawa di desa-desa di waktu tertentu dalam peristiwa kehidupan sehari-hari.¹⁷⁵

Selamatan adalah suatu upacara makan bersama makanan yang telah diberi do'a sebelum dibagi-bagikan. Selamatan itu tidak terpisahkan dengan kepercayaan unsur-unsur kekuatan sakti maupun mahluk-mahluk halus. Sebab hampir semua selamatan ditujukan untuk memperoleh keselamatan hidup dengan tidak ada gangguan-gangguan apapun. Hal itu juga terlihat pada asal kata nama upacara sendiri, yakni kata selamat. Upacara ini biasanya dipimpin oleh modin, yakni salah seorang pegawai masjid yang antara lain berkewajiban mengucapkan ajan. Ia dipanggil karena dianggap mahir membaca doa keselamatan dari dalam ayat-ayat al-Qur'an.

¹⁷³ Lihat Thomas Hylland Erricson, *Small Place, Large Issues, an Introduction to social and Cultural Anthropology*, London : Pluto Press, 2001), 209

¹⁷⁴ Mark R. Woodward, *Islam Jawa, Kesalehan Normatif Versusu Kebatinan* (Jakarta: LKIS, 1999), 353

¹⁷⁵ Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2004), 346

Upacara selamat dapat digolongkan ke dalam enam macam sesuai dengan peristiwa atau kejadian dalam kehidupan manusia sehari-hari, yakni: 1) selamat dalam rangka lingkaran hidup seseorang, seperti hamil tujuh bulan, kelahiran, upacara potong rambut pertama, upacara menyentuh tanah untuk pertama kali, upacara menusuk telinga, sunat, kematian, serta saat-saat setelah kematian; 2) selamat yang bertalian dengan bersih desa, pengarapan tanah pertanian dan setelah panen padi; 3) selamat berhubungan dengan hari-hari serta bulan-bulan besar Islam dan; 4) selamat pada saat-saat yang tidak tertentu, berkenaan dengan kejadian-kejadian, seperti membuat perjalanan jauh, menempati rumah kediaman baru, menolak bahaya (ngrawut), janji kalau sembuh dari sakit kaul dan lain-lain.¹⁷⁶

Dari sekian banyak pemikiran para ahli tentang apakah sesungguhnya kebudayaan itu, secara umum inti pengertian kebudayaan :

1. Bahwa kebudayaan yang terdapat antara umat manusia itu sangat beraneka ragam.
 2. Bahwa kebudayaan itu didapat dan diteruskan secara social melalui proses pembelajaran.
 3. Bahwa kebudayaan itu terjabarkan dari komponen biologis, sosiologis, dan psikologis dari eksistensi manusia.
 4. Bahwa kebudayaan itu berstruktur.
 5. Bahwa kebudayaan itu memuat beberapa aspek.
 6. Bahwa kebudayaan itu bersifat dinamis dan
 7. Bahwa nilai dalam kebudayaan itu bersifat relative.¹⁷⁷
2. Unsur-Unsur Kebudayaan.

Para sarjana Antropologi yang biasa menanggapi suatu kebudayaan (misalnya kebudayaan Minangkabau, kebudayaan Bali, atau kebudayaan Jepang) sebagai suatu keseluruhan yang terintegrasi, ketika hendak menganalisis membagi keseluruhan itu ke dalam unsur-unsur besar yang disebut “unsur-unsur kebudayaan universal” atau cultural universals. Istilah universal itu menunjukkan bahwa unsur-unsur tadi bersifat universal, jadi unsure-unsur tadi ada dan bisa didapatkan di dalam semua kebudayaan dari

¹⁷⁶ Ibid, 348.

¹⁷⁷ I Gede A. B. Wiranata, Antropologi Budaya (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2011), 96

semua bangsa di manapun di dunia. Mengenai definisi cultural universals itu, ada beberapa pandangan yang berbeda di antara para sarjana antropologi. Berbagai pandangan yang berbeda itu serta alasan perbedaannya diuraikan oleh C. Kluckhohn dalam sebuah karangan berjudul universal catagories of culture. Dengan mengambil sari dari berbagai kerangka tentang unsur-unsur kebudayaan universal yang disusun oleh beberapa sarjana antropologi itu, maka ada tujuh unsur kebudayaan yang dapat ditemukan pada semua bangsa di dunia. Ketujuh unsur merupakan isi pokok dari tiap kebudayaan di dunia itu adalah.

1. Bahasa.
2. Sistem pengetahuan.
3. Organisasi sosial,
4. Sistem peralatan hidup dan teknologi.
5. Sistem mata pencarian hidup.
6. Sistem religi.
7. Kesenian.¹⁷⁸

Tiap-tiap unsur kebudayaan universal sudah tentu juga menjelma dalam tiga wujud kebudayaan terurai di atas, yaitu wujud berupa system budaya, berupa sistem social, dan berupa unsur-unsur kebudayaan fisik. Dengan demikian sistem religi misalnya mempunyai wujud sebagai sistem keyakinan, dan gagasan tentang Tuhan, dewa, roh halus, neraka, surge dan sebagainya, tetapi mempunyai juga wujud berupa upacara, baik yang bersifat musiman maupun yang kadangkala, dan selain itu setiap system religi juga mempunyai wujud sebagai benda-benda suci dan benda-benda religious.¹⁷⁹

Penempatan kebudayaan sebagai pradigma pemikiran Islam semakin hari akan menjadi tuntutan sejarah, searah dengan kecendrungan demokratisasi global hubungan agama dengan kebudayaan. Keduanya melambangkan dua kurub realitas yaitu Tuhan dan manusia yang sesungguhnya tidak berada dalam posisi pertentangan. Jika agama bersumber dari wahyu Tuhan yang difirmankan, sebaliknya kebudayaan bersumber dari eksistensi manusia. Oleh karena itu, kebudayaan yang murni dan transformative merupakan cara manusia mematuhi ajaran Tuhan yang diwahyukan. Bagi orang yang beriman kebudayaan adalah merupakan cara

¹⁷⁸ Koentjaraningrat, Pengantar Ilmu Antropologi (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 165

¹⁷⁹ Ibid.

mereka mengekspresikan keberimanannya baik dalam pemikiran maupun tindakan berpola yang dihadapi secara kritis.¹⁸⁰

Kebudayaan, dengan demikian harus diartikan sebagai bentuk-bentuk transformative dari proses pendekatan manusia pada kedudukan Tuhan atau “taqarrub ilallah”. Pengertian demikian akan mendorong pengayaan dan pengembangan kebudayaan secara terus menerus kearah kualifikasi ilahiyah, sehingga mempertinggi martabat kemanusiaan. Inilah basis etis ajaran Islam yang harus menjadi dasar dari seluruh gerak kehidupan manusia di bidang social, ekonomi dan politik khususnya pemikiran ilmiah.

Pengkutuban agama dan kebudayaan tidaklah menjadi persoalan yang rumit jika kedudukan keduanya menjadi jelas dan proporsional. Oleh karena itu, wilayah agama dan kebudayaan perlu diperjelas, sehingga perbincangan mengenai keduanya dapat berkembang sejalan dengan perkembangan kemampuan intelektual, namun perlu disadari bahwa agama dan kebudayaan secara sendiri atau kebersamaan berhubungan dengan aktivitas kehidupan manusia.

Pada sisi lain, gagasan keagamaan tumbuh dari pengalaman memahami wahyu sebagai sumber utama ajaran suatu agama dalam proses kehidupan. Analisa terhadap akumulasi pengalaman menggeluti kehidupan sepanjang hayat melahirkan pemilahan gagasan sebagai ilmu yang membentuk suatu sistem kehidupan suatu agama. Semua pengetahuan manusia berasal dari suatu kecenderungan dasar kodrat manusia yang menampakkan diri dalam aksi-aksi dan reaksi manusia paling elementer.

Sistem kehidupan beragama tersebut kemudian membentuk system budaya yang pada akhirnya mengendalikan aktivitas kehidupan suatu komunitas pemeluk agama yang bersangkutan. Dalam perjalanannya pemeluk agama lebih banyak berhubungan dengan system budaya sebagai teologi-teologi. Amatlah sedikit orang yang secara sadar berusaha menembus kedudukan wahyu untuk menemukan kemurnian ajaran suatu agama. Wahyu, mengalami deformasi dalam bentuk system budaya yang berlangsung dalam proses sejarah keberagamaan.¹⁸¹

¹⁸⁰ Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Pemikiran Islam dan Penelitian Agama*, dalam Jurnal Al-jami'ah, Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta, No. ISSN 0126-012X, NO. 53, tahun 1993, 49

¹⁸¹ Ibid

Menanggapi terhadap agama sebagai system kebudayaan Suparlan menyatakan bahwa pada hakikatnya agama adalah sama dengan kebudayaan, yaitu suatu sistem symbol atau suatu sistem pengetahuan yang menciptakan, mengolong-golongkan, meramu atau merangkaikan dan menggunakan symbol untuk berkomunikasi dan untuk menghadapi lingkungannya. Namun demikian, ada perbedaannya bahwa symbol di dalam agama adalah simbol suci.

Menurut Karel Steenbrink simbol suci di dalam agama tersebut, biasanya mengejawantah di dalam tradisi masyarakat yang disebut sebagai tradisi keagamaan. Yang dimaksud dengan tradisi keagamaan ialah kumpulan atau hasil perkembangan sepanjang sejarah, ada unsur baru yang masuk, ada yang ditinggalkan juga. Hampir sama dengan pendapat Steenbrink—yang mengedepankan dimensi historis—maka menurut konsepsi Fazlurrahman bahwa tradisi Islam bisa terdiri dari elemen yang tidak islami dan tidak didapatkan dasarnya di dalam al-Qur'an dan Sunnah. Jadi, perlu dibedakan antara Islam itu sendiri dengan sejarah Islam atau tradisi Islam. Ajaran Islam yang termuat di dalam teks al-Qur'an dan al-Hadits adalah ajaran yang merupakan sumber asasi, dan ketika sumber itu digunakan atau diamalkan di suatu wilayah—sebagai pedoman kehidupan—maka bersamaan dengan itu, tradisi setempat bisa saja mewarnai penafsiran masyarakat lokalnya, karena penafsiran itu bersentuhan dengan teks suci, maka symbol yang diwujudkannya juga merupakan sesuatu yang sacral.¹⁸²

Hubungan antara agama dan kebudayaan merupakan suatu yang ambivalen. Di dalam mengagungkan Tuhan dan di dalam mengungkapkan rasa indah akan hubungan manusia dengan Sang Khalik, agama-agama kerap menggunakan kebudayaan secara massif. Kita dapat melihat hal ini umpamanya, ikon-ikon, patung-patung, lukisan-lukisan, atau prosesi-prosesi pada saat penyaliban Isa al-Masih. Bahkan drama politik biasa seperti terbunuhnya Sayyidina Husein, cucu Nabi Muhammad SAW di tangan anak buahnya Yazid, yaitu Muslim bin Aqil, di kota Karbala (sekitar 150 km sebelah barat daya Baghdad)- kadang-kadang diangkat menjadi peristiwa agama. Pada tanggal 10 Muharram setiap tahun, peristiwa itu dirayakan secara

¹⁸² Lihat Nursyam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKIS, 2005), 17

besar-besaran, dan jutaan orang dating untuk menyaksikan diperagakannya drama (prosesi) berbagai tahap kehidupan Sayyidina Husein (termasuk ketika dia dibunuh) di berbagai bagian kota itu.¹⁸³

Kecenderungan untuk memanifestasikan kebudayaan Islam dalam kehidupan bangsa saat ini terbagi antara dua buah kecenderungan. Pertama, kecenderungan untuk formalisasi ajaran Islam dalam seluruh manifestasi kebudayaan bangsa. Kedua, adalah kecenderungan untuk menjauhi sedapat mungkin formalisasi ajaran Islam dalam manifestasi kebudayaan bangsa.

Formalisasi itu terutama mengambil bentuk desakan kuat untuk memanifestasikan apa yang dirumuskan sebagai ‘dimensi Islam’ dalam kehidupan kita sehari-hari, termasuk kehidupan budaya kita. Kalau kebudayaan kita rumuskan sebagai corak kehidupan yang memperlihatkan kehalusan rasa dan keluhuran budi serta kedalaman pengalaman batin, maka dituntut kesemuanya itu harus diwarnai oleh ajaran Islam. Bahasa sebagai medium utama bagi kehidupan suatu kebudayaan haruslah mencerminkan penyerapan ajaran formal Islam, karena hanya dengan cara demikianlah ajaran agama dapat diamalkan secara tuntas, tidak sepotong-potong. Tuntutan pengucapan salam sewaktu bertemu sesama muslim, sebagai pengganti ucapan selamat pagi dan selamat malam, umpamanya, adalah salah satu contoh kecil belaka dari kecenderungan tersebut.

Karena bahasa juga, dituntut untuk ‘diislamkan’, maka semakin banyak tuntutan untuk menggunakan peristilahan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur’an, dalam kehidupan sehari-hari. Peringatan ulang tahun diubah menjadi ‘milad (kelahiran). Bahkan kata sahabat, yang pada dasarnya adalah bahasa Arab, terasa jauh dari dimensi keislaman, dan dituntun agar diganti dengan ikhwan. Dan demikian seterusnya. Kalau dalam penggunaan istilah bahasa saja sudah demikian, apalagi dalam hal lain-lain. Di samping tuntutan penampilan ‘dimensi Islam’ dalam banyak manifestasi kebudayaan kita, juga muncul tuntutan untuk menghilangkan atau mengubah manifestasi kebudayaan yang dianggap ‘tidak Islami’.¹⁸⁴

Dengan demikian, yang muncul lalu adalah sikap untuk menampilkan Islam sebagai ‘budaya alternative terhadap segala macam bentuk budaya yang

¹⁸³ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: The Wahid Institutu, 2007), 291

¹⁸⁴ Ibid, 341

ada ditanah air kita. Dengan demikian, serangkaian manifestasi kebudayaan yang ditampilkan sebagai memiliki ‘dimensi Islam’ lalu digunakan sebagai tolok ukur ideal untuk menilai manifestasi budaya pada umumnya. Penampilan Islam sebagai budaya ideal yang terlepas dari akar-akarnya budaya lokal, adalah dambaan kecenderungan ini.¹⁸⁵

Idealnya, Agama dewasa ini hendaknya mampu mentrasendensikan diri, berada di atas pluralitas budaya dan bangsa lalu memberikan visi, motivasi dan pencerahan kemanusiaan dalam bingkai kebangsaan dan kebudayaan. Gerakan keagamaan pada akhirnya adalah gerakan kebudayaan karena manifestasi akhir dari perilaku seseorang tampil dalam ranah budaya. Dan jika sebuah agama tidak mampu mengartikulasikan diri dalam wadah budaya sebagai gerakan emansipatoris, maka agama akan ditinggalkan orang. Sebaliknya, gerakan kebudayaan yang tidak memiliki dimensi trasenden juga tidak akan mampu memperoleh dukungan abadi dan militan. Dalam pada itu, agama apapun pada akhirnya akan diuji oleh sejarah dengan ukuran-ukuran kemanusiaan secara empiris. Dengan begitu, tugas para intelektual dan budayawan muslim adalah bagaimana membudayakan Islam sehingga Islam lalu menjadi pohon peradaban yang akarnya di bumi, sekalipun benih asalnya langit dan pucuknya juga menjulang ke langit. Ini berarti Islam perlu membuka diri dan bersikap inovatif serta akomodatif terhadap dinamika local maupun modern, dan janganlah langkah sejarah yang tengah berjalan ke depan dipaksa berputar balik ke belakang. Jika kita percaya bahwa kebenaran Islam bersifat perennial maka tidak tepat mengurung Islam di masa lalu dalam musim yang dinamakan masa keemasan.¹⁸⁶

Rangkuman.

1. Istilah kebudayaan atau *culture* dalam bahasa Inggris, berasal dari kata kerja dalam bahasa Latin *colere* yang berarti bercocok tanam (*cultivation*). kata kebudayaan berasal dari bahasa sanskerta buddhayah, yaitu bentuk jamak dari

¹⁸⁵ Ibid, 343

¹⁸⁶ Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi, Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2003), 32

kata *buddhi* (budi dan akal); dan kata budaya merupakan perkembangan dari kata majemuk 'budi-daya' yang berarti daya dari budi, yaitu berupa cipta, karsa dan rasa.

2. Tujuh unsur kebudayaan yang dapat ditemukan pada semua bangsa di dunia. Ketujuh unsur merupakan isi pokok dari tiap kebudayaan di dunia itu adalah. bahasa, sistem pengetahuan, organisasi sosial, Sistem peralatan hidup dan teknologi. sistem mata pencarian hidup, sistem religi dan kesenian.
3. Menurut Geertz, agama adalah bagian dari kebudayaan (*Religion as a Cultural System*). Geertz mendefinisikan agama bertolak dari pandangannya bahwa dalam agama yang nampak adalah symbol (*a system of symbols*) yang didasari oleh kekuatan, tersebar, mengkekalkan suasana hati, dan motivasi seseorang yang diformulasikan melalui konsep yang bersifat umum yang diatur oleh keberadaan Tuhan dan konsep ini merupakan pakaian yang khas, yang dinyatakan melalui suasana hati dan motivasi yang unik dan nyata.

LATIHAN

Jawablah Pertanyaan-Pertanyaan di bawah ini :

1. Jelaskan definisi kebudayaan.
2. Sebutkan unsur-unsur yang terdapat dalam kebudayaan.
3. Jelaskan hubungan agama dengan kebudayaan.
4. Menurut pemikiran anda apakah agama bagian dari kebudayaan.
5. Menurut Karel Steenbrink simbol suci di dalam agama tersebut, biasanya mengejawantah di dalam tradisi masyarakat yang disebut sebagai tradisi keagamaan. Apa yang dimaksud dengan tradisi.

Lembar Kerja Mahasiswa.

Mengkliping Koran/Majalah dengan topic yang sesuai dengan tema perkuliahan

Tujuan.

Mahasiswa memiliki kemampuan untuk melihat/atau mengamati unsur-unsur-unsur kebudayaan yang telah menyatu dengan tradisi keagamaan yang dipraktekkan oleh masyarakat.

Alat dan Bahan.

Gunting, spidol dan perekat

Langkah-Langkah.

1. Demonstrasi: mendemonstrasikan sesuatu sesuai tema dengan menggunakan gerak tubuh ataupun alat peraga.
2. Reviu koran atau berita: mahasiswa diminta mereviu koran atau berita pada bacaan lain.
3. Curah pendapat: Mahasiswa diminta untuk berpendapat tentang sesuatu sesuai tema. Pendapat-pendapat itu ditampung untuk diambil kesimpulan bersama tentang permasalahan yang dibahas.
4. Metode membaca keras-keras: Setiap mahasiswa diminta untuk membaca bagian dari teks (satu paragraf) di depan kelas dengan keras. Beberapa siswa dapat membaca bagian teks yang sama. Dosen dapat menghentikan untuk mengajukan pertanyaan. Setelah beberapa mahasiswa membaca keras kemudian diskusi bersama dan penguatan

PAKET 7

KELAHIRAN ISLAM DAN SENTUHAN BUDAYA ARAB-PRA ISLAM.

PENDAHULUAN

Paket ini akan memberikan gambaran tentang kebudayaan Arab pra Islam mempengaruhi tradisi-tradisi atau praktek keagamaan umat pada masa kini. Penomena tersebut menunjukkan bahwa agama tidak bisa dilepaskan dari unsur kebudayaan dari bangsa atau agama yang sudah berkembang sebelumnya. Oleh karena itu pula, praktek keagamaan umat Islam tidak bisa dilepaskan dari praktek budaya.

URAIAN MATERI

3. Kebudayaan Arab Sebelum Islam.

Kata ‘Arab’ dewasa ini menunjuk kepada penduduk sejumlah negeri yang luas, yang menggunakan bahasa Arab dengan berbagai ragam dialeknya sebagai bahasa keseharian dan cirri etnisitas utama mereka. Makna kata ini mencakup mereka yang hidup di perkotaan (*ahl al hadhar*) maupun di gurun pasir (*ahl al wabar* atau *ahl al-badiyah*). Kata dengan makna ini digunakan pula oleh para ilmuwan untuk mengenali kelompok etnis pengguna bahasa Arab pada zaman sebelum Masehi dan abad-abad menjelang kelahiran Islam, sebagaimana tertuang dalam berbagai sumber kesejarahan.

Kata Arab diketahui telah digunakan oleh para penguasa Sumeria pada sekitar tahun 2300 SM, seperti yang ditemukan pada patung Raja Narom dari kerajaan Sumeria di daerah Mesopotamia (sekarang wilayah Irak). Sebagaimana terpatat (*naqsi*) pada patung tersebut, arti kata itu menunjuk kepada penduduk yang tinggal di gurun (*badwi*). Arti yang sama juga ditemukan beberapa abad kemudian pada pahatan (*nuqusy*) Raja Assyria Sargon II (721-705 SM), Yng mengatakan perihal “orang Arab yang hidup jauh di gurun dan tidak pernah mengenal mandor atau pekerja.

Pada masa menjelang kelahiran Islam, sebagian kalangan orang Yunani dan Romawi Kuno menggunakan kata lain, yaitu *Saraceni* atau *Saracenes* atau *Sarakenoi* dan dalam bahasa Latin *Saracenus*, yang berarti Arab. Orang yang diduga mempopulerkan kata itu adalah Dioscurides dari Anazarbos yang hidup pada abad pertama Masehi. Istilah ini kemudian digunakan secara umum oleh orang Kristen

hingga abad pertengahan untuk menunjuk orang Arab, kadangkala digunakan pula untuk menunjuk kaum Muslim. Ahli sejarah seperti Eusibius (w. 339 M) menggunakannya untuk menunjuk kaum keturunan Ismail yang tinggal di daerah Faran (di Sinai) dan Madyan (diwilayah barat laut Semenanjung Arabia, dikenal dengan daerah Maghayir Syuaib). Asal usul penggunaan kata Saracen tidaklah jelas, tetapi diduga berasal dari dua kata, yaitu Sarah (isteri Nabi Ibrahim) dan *Ceni* (berarti budak), sehingga dua kata itu mengandung arti “budak Sarah” yang dimaksud adalah Hajar, wanita Mesir yang dihadiahkan oleh Fir’aun Sesostri II kepada kedua suami isteri tersebut, yang kemudian menjadi bunda Ismail. Karena itu, selain disebut Saracene, mereka juga disebut *Hagarene*.

Mengkaji lapisan-lapisan warisan kuno pra Islam (*al-mauruts al-qadim*) dalam kebudayaan Arab dengan bertolak dari gambaran yang ada dalam literature Arab Kuno, menempatkan kita dihadapan gelombang pemikiran filsafat dan keagamaan yang tidak kita temukan dalam sejarah filsafat resmi yang ada saat ini. Situasi ini bukan karena gelombang itu luput dari perhatian filosof dan ahli sejarah filsafat, tetapi karena sejarah filsafat kontemporer bertolak dari pandangan eurosentris¹⁸⁷ sehingga tidak memberi perhatian kecuali terhadap jalan yang dilewati perkembangan filsafat yaitu mulai dari Yunani, Romawi, Eropa era abad tengah dan kemudian Eropa modern. Sedang jalan perkembangan filsafat dari Athena ke timur, melalui pembukaan Iskandariyah sampai ke Bagdad ibu kota Bani Abbas, luput dari perhatian. Plato (205-270 M) pernah belajar di Iskandariyah pada abad ke 3 M kepada seseorang yang masih diliputi misteri yang bernama Amonios Sakes, sebelum pergi ke Romawi.

Dari perspektif agama, Hoyland memperkirakan bahwa hingga sekitar abad ke-4, penduduk Arabia adalah para penganut politeisme (syirk). Di selatan, tuhan yang sangat populer adalah ‘*Astar*—kadang disebut ‘*Asytar*—tetapi setiap kelompok masyarakat mempunyai tuhan sendiri sebagai patron, seperti Almaqah untuk orang Saba’i, atau Wadd untuk orang Mina-i. Di utara, selain Dzu Syara’, artinya “penguasa syara’, yaitu gugusan pegunungan yang melintasi Petra, pusat kerajaan Nabatea, tuhan yang populer di Petra antara lain al—Uzza, sedangkan digurun Syiria dan Hauran terkenal tuhan al-Lat, sementara diwilayah hijaz, Hubal dan Manat adalah tuhan yang populer. Sebuah prasasti dari tahun 132 M menyebutkan nama *Shay’ al-Qawn* (Penjaga

¹⁸⁷ Sebuah keyakinan bahwa budaya Eropa lebih unggul dari budaya lainnya.

Rakyat) sebagai tuhan pemelihara orang-orang yang jauh pergi dari rumah, sebagaimana dilakukan oleh *ubay son of Ghanim, son of Sa'dallat, the Nabatean of the tribe of Rawah who was a cavalryman doing service at Anat on the Euprates*.

Pola kehidupan padang pasir dipadu dengan pola keyakinan keagamaan telah melahirkan tradisi di kalangan orang Arab. Sebagian tradisi itu bahkan berkembang sedemikian rupa sehingga dianggap sebagai ilmu, seperti menulis puisi (*al-syi'r*). salah satu tradisi orang Arab yakni keyakinan ihwal kekuatan gaib yang disebut jin (*jinn*) dan setan (*syaythan*) yang mempengaruhi kebaikan dan keburukan nasib manusia. Karena itu, mereka sangat percaya pada juru ramal (*kahin, munajjim atau 'arraf*) dan ahli sihir (*sahir*), yang mereka anggap mampu menguasai kekuatan gaib itu dan mengarahkannya untuk keuntungan mereka. Maka setiap kabilah mempunyai seorang atau beberapa juru ramal (*kahin*, jamak: *kuhhan*), tempat para anggota kabilah menanyakan hal-hal gaib dan hal-hal yang bakal terjadi. Karena peran yang demikian penting itu, posisi mereka sangatlah terhormat. Para kahin itu diyakini mengetahui dunia gaib melalui perantaraan roh-roh yang mencuri dengar dan menyampaikan apa yang didengarnya kepada kahin. Sebagaimana kahin, peran dan posisi yang sama juga ada pada *munajjim* atau *'arraf*, yakni orang yang mampu menganalisis berbagai gejala awal yang terjadi, yang member petunjuk ke masa depan. Berbagai teknik meramal yang mereka gunakan antara lain *qiyafah* (pencarian jejak kaki, bau), *firasah* (firasat), *'iyafah* (analisis gerak-gerik burung) dan sebagainya.

Masyarakat Arab sebelum Islam juga memiliki tradisi terkait dengan penyembuhan penyakit. Salah satu yang paling populer yaitu *ruqyah*, suatu metode penyembuhan sebagian penyakit yang sulit disembuhkan seperti penyakit ayan, penyakit akibat racun atau gigitan kalajengking dan ular. Ruqyah dilakukan dengan cara membacakan sesuatu dan kemudian meniupkannya kepada si penderita penyakit. Cara seperti ini banya digemari para wanita Arab, yang berkeyakinan bahwa *marjan* (sejenis batu mulia), bila dibacakan mantra dan ditiupkan kepadanya dapat memberi pengaruh kebaikan atau terhindar dari sesuatu yang tidak disukai. Maka, para wanita Arab mengenal *hinnamah*, yakni *marjan* yang dimantrai dan digunakan untuk menundukkan hati suami. Ada pula *karar*, yakni *marjan* untuk maksud melembutkan hati pria, serta *yanjalib* yaitu *marjan* untuk melunakkan hati para pria setelah marah.

Tradisi-tradisi tersebut merupakan sebagian dari peninggalan masa jahiliyah yang lebih luas. Ketika Islam datang, beberapa jenis ilmu telah berkembang dalam

kehidupan masyarakat Arab, di antaranya dianggap sejalan dengan ajaran Islam dan diterima, tetapi ada pula ilmu yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam dan karenanya ditolak atau dilarang dikembangkan. Sebagai contoh, orang Arab mengenal ilmu perbintangan (ilm al-nujum atau ilmu al-anwa). Najm (jamak: nujum) adalah bintang secara umum, sedang naw'u (jamak: anwa) adalah bintang yang condong terbenam. Ilmu ini digunakan sebagai petunjuk arah perjalanan di darat maupun di laut, atau untuk mengetahui perubahan waktu dan cuaca, pembentukan awan dan turunya hujan, arah dan kecepatan angin, serta hal lain yang terkait. Orang Arab percaya bahwa posisi bintang dapat mempengaruhi kehidupan manusia, dan karena itu mereka mengkaitkannya dengan sebab turunnya hujan, datangnya angin, cuaca panas atau dingin. Mereka, misalnya, mengatakan: kami diberi hujan oleh bintang anu....". Kepercayaan ini ditentang oleh Islam, dengan ajarannya bahwa hanya Allahlah yang menurunkan hujan, bukan bintang tertentu. Dalam konteks ini, menurut al-Syatibi, al-Qur'an banyak mengandung ayat tentang perbintangan dalam rangka mengingatkan orang Arab mana yang benar dan yang salah menurut Islam. Sebuah riwayat hadits menyatakan "barangsiapa mengatakan bahwa kami diberi hujan oleh bintang, maka dia telah beriman kepada bintang dan ingkar kepada Allah.

Sebuah tradisi tidak lahir begitu saja, akan tetapi tradisi merupakan emanasi secara pelan-pelan dari sebuah kebudayaan yang sudah ada sebelumnya. Maka tidak bisa dipungkiri bahwa Tradisi Islam muncul dari tradisi Arab jahiliyyah yang sudah ada sebelumnya.¹⁸⁸

Keistimewaan dan perbedaan kondisi bangsa Arab, tampak dengan munculnya risalah Islam. Dimana masa menjelang datangnya Islam dikenal dengan masa Jahiliyyah. Maka, disematkanlah sejarah Arab sebelum Islam kala itu dengan sebutan Tarikh al-Jahili atau Tarikh al-Jahiliyyah, sebagaimana yang tampak terlihat dalam kalimat tersebut berupa kekolotan dan perpecahan. Mereka telah terpecah belah dengan kelompok sekitarnya dalam hal peradaban. Sebagian besar dari mereka hidup dalam kabilah-kabilah yang berpindah-pindah dalam kebodohan dan kelalaian. Mereka tidak mengetahui sarana dunia luar, tidak pula berinteraksi dengan dunia lain, buta sebagai penyembah berhala, tidak ada bagi mereka sejarah yang perlu diperhatikan¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Lihat Tharif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the classical period* (New York: Cabridge University Press, 1994), 1

¹⁸⁹ Raghieb As Sirjani, *Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia*, terj. Sonif, dkk (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009) hal, 32

Dunia Arab berbeda dengan umat-umat dunia. Masyarakat Arab pada masa Jahiliyah ketika itu mempunyai akhlak peradaban tersendiri, seperti dalam hal retorika dan kekuatan bayan (salah satu aspek sastra). Suka dengan kebebasan dan harga diri, bermegah-megah dan membanggakan keberanian, rela berjuang dalam jalan keyakinannya, jelas dalam ucapan (tidak bertele-tele), sangat setia dalam menjaga kehormatan, kuat hapalan, senang akan persamaan, kuat dalam tekad, dan memegang janji dan amanah. Mereka dapat bencana pada masa akhir-lantaran masa mereka jauh dari kenabian dan para Nabi, terbatasnya pergaulan, kesamaran jazirahnya, kerasnya dalam berpegang teguh pada agama bapak-bapak dan taklid terhadap umat-umat terdahulu, kemunduran agama yang keras dan penyembah berhala yang luar biasa.¹⁹⁰

Sedang di sisi agama, telah menyebar bentuk penyembahan berhala di jazirah Arab. Penyembahan ini hampir terjadi di seluruh kabilah. Pada setiap rumah terdapat berhala. Diriwayatkan oleh sahabat Abu Raja al-Atharadi, dia mengatakan, “ Kami adalah kaum penyembah batu. Manakala kami mendapati batu yang lebih baik lantas kami membuang berhala itu dan mengambil yang lain. Apabila kami tidak mendapati batu, kami mengumpulkan timbunan batu dari tanah, lalu kami datang dengan membawa kambing dan kami perah susunya kemudian thawaf disekitarnya.”¹⁹¹

Di Arabia berkembang berbagai jenis agama, baik agama asli maupun agama yang berasal dari pengaruh wilayah lain, seperti Yahudi dan Nasrani. Namun demikian, data sejarah menunjukkan bahwa di Makkah, tempat lahirnya Islam, kedua agama tersebut tidak meninggalkan pengaruh yang cukup berarti. Masyarakat Arab mempercayai agama pagan, yakni penyembahan berhala. Al-Qur'an sendiri disebutkan bahwa orang Makkah adalah penyembah berhala. Masyarakat Arab sesungguhnya telah memiliki bentuk kepercayaan asli yang bersifat sederhana, sesederhana kehidupan mereka. Kepercayaan itu merupakan gabungan antara kultus nenek moyang, fetisisme, totemisme dan animism.¹⁹²

KELAHIRAN ISLAM DAN PENGARUHNYA TERHADAP DUNIA ARAB

Masyarakat Islam dibangun di atas framework peradaban Timur Tengah kuna yang telah mapan sebelumnya. Dari peradaban Timur Tengah pra Islam, masyarakat Islam mewarisi pola institusi yang turut membentuk ihwal mereka sapai pada zaman

¹⁹⁰ Ibid.,33

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ensiklopedi Tematis (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve), hal, 27

modern. Sejumlah institusi tersebut mencakup tatanan masyarakat kecil yang dibangun berdasarkan ikatan keluarga, keturunan (nasab) kekerabatan, dan ikatan etnis, masyarakat, pertanian dan perkotaan, perekonomian pasar, kepercayaan monoteistik, dan imperium birokratis. Meskipun lahir di Makkah, peradaban Islam mempunyai leluhur di Palestina, Babilonia dan Persepolis.¹⁹³

Sejarah peradaban Islam di Mulai sejak sekitar 571 M, seorang bayi keturunan Quraisy lahir di Makkah. Hingga saat ini, tidak diketahui secara pasti apa nama yang diberikan oleh ibunya pada bayi itu. Bangsa Quraisy memberi julukan al-Amin (yang terpercaya)—sebuah gelar yang cukup terhormat. Sedangkan al-Qur'an (QS.3: 144; 33: 40; 48: 29; 47: 2) menyebutnya Muhammad, dan nama Ahmad hanya satu kali disebutkan (QS.61: 6). Nama seterusnya ia sandang adalah Muhammad (yang terpuji)—satu nama yang paling banyak digunakan oleh anak laki-laki Islam. Ayah bayi itu Abdullah, meninggal saat ia masih dalam kandungan. Dan ibunya Aminah meninggal ketika ia berusia enam tahun. Karena itu, ia kemudian diasuh oleh kakeknya 'Abd al-Muththalib, dan setelah kakeknya meninggal, kewajiban itu diserahkan kepada pamannya Abu Thalib.¹⁹⁴

Bagi Muslim di seluruh dunia, Muhammad adalah manusia ideal, sang Nabi, utusan Tuhan, dan meskipun dia berkali-kali dalam al-Qur'an diperintahkan untuk mengatakan,"aku hanyalah salah satu dari kalian semua"—hanya manusia biasa—rasa takzim dan cinta tak bisa melawan hasrat untuk seolah-olah, menggunakan jubah emas dan perak kepadanya. Ada perasaan memiliki terhadap dirinya sikap melindungi yang sengit semakin menguat ketika Islam itu sendiri berada di bawah pengamatan intens di dunia Barat.¹⁹⁵

Muhammad selama 22 tahun 22 bulan 22 hari telah mengubah budaya Arab jahiliyyah, kedalam budaya Islam yang didasarkan oleh Al-Qur'an dan Hadits. Sejak zaman Rosulullah Saw, kebudayaan Islam berkembang terus menerus sejalan dengan perkembangan pemikiran dan meluasnya kekuasaan politik dan daerah penganut Islam. Terbentuknya bermacam-macam struktur, ide, dan lembaga-lembaga dalam lapangan politik, lapangan ibadat, lapangan hukum, lapangan seni, lapangan ekonomi, lapangan sosial dan bermacam-macam lapangan kebudayaan yang lain. Kebudayaan

¹⁹³ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Gupron A. Mas'adi (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000), hal. 3

¹⁹⁴ Philip K.Hitti, *History of The Arab*, terj. R. Cecep Lukman, dkk (Jakarta: Serambi, 2002), hal.139

¹⁹⁵ Lesley Hazleton, *Muslim Pertama, Melihat Muhammad Lebih Dekat*, terj. Adi Thoha (Jakarta: PT Pustaka Alfabet, 2013), hal. 8

yang baru berkembang dengan berpokok kepada al-Qur'an dan contoh-contoh perbuatan dan pikiran Nabi Muhammad SAW, dilanjutkan oleh khalifah Rasidun dan Khalifah raja-raja. Agama dan kebudayaan Islam yang berbahasa Arab itu meluas dari pantai Atlantik sampai ke batas kerajaan Cina. Dan dalam perkembangan agama dan kebudayaan Islam itu, dengan berani ahli-ahli pikir dan pemimpin Islam mengambil kekayaan dan unsur-unsur dari berbagai kebudayaan tua yang telah beribu-ribu tahun usianya seperti kebudayaan Persi, Kebudayaan Yunani dan Roma, Kebudayaan India, malahan sampai-sampai kebudayaan Cina. Demikian pertama kali dapat kita katakan terjadilah penyatuan unsur-unsur segala kebudayaan besar yang terkenal dewasa itu dalam suatu wadah yang dinamakan Islam, dijiwai oleh pikiran dan etik al-Qur'an dan memakai bahasa Arab¹⁹⁶.

Muhammad bekerja keras untuk menciptakan sebuah masyarakat yang didasarkan kesamaan keyakinan agama, seremoni, etnik dan hukum—sebuah komunitas yang melampaui struktur sosial tradisional yang didasarkan pada keluarga, klan dan kesukuan—dan sebuah komunitas yang menyatukan keterpisahan kelompok menjadi sebuah masyarakat Arab baru. Program kerja ini berlangsung dalam beberapa tahapan.

Pada tahapan ritual keagamaan eksistensi sebuah komunitas Muslim diekspresikan melalui sejumlah ritual dan hukum-hukum sosial sebagaimana yang diyatakan dalam al-Qur'an. Mereka terdiri dari lima prinsip Islam—syahadah, sholat, zakat, puasa dan haji. Kelima prinsip Islam ini berasal dari preseden masyarakat Arabia, Kristen, preseden masyarakat Yahudi dan merupakan ritual publik yang jika diselenggarakan secara bersama-sama akan menguatkan kesadaran kolektivitas komunitas Muslim. Persaudaraan agama yang disertai dengan pemberian zakat serupa dengan persaudaraan klan yang menyertai kehidupan sehari-hari mereka. Sholat, puasa dan kejujuran dalam kesaksian menghambakan manusia dihadapan Allah dan menyebabkan mereka menerima kehendak-Nya. Ibadah haji berasal dari sebuah upacara masyarakat Arabia Kuna. Perintah pembayaran zakat merupakan simbol penolakan ketamakan diri dan pengakuan akan tanggungjawab terhadap seluruh warga komunitas Muslim.¹⁹⁷

¹⁹⁶ S. Takdir Alisjahbana, *Sumbangan Islam Kepada Sains dan Peradaban Dunia* (Bandung: Nuansa Cendekia, 2001), hal. 2

¹⁹⁷ Ira M. Lapidus, 41

Dalam kisah peradaban Islam, rahasia terbesar dibalik keunggulan dan keberhasilannya adalah adanya ikatan erat dengan kitabullah dan sunnah Rasul-nya. Kedua sumber rujukan ini merupakan arah yang menguatkan interaksi antara seorang Muslim dengan Rabbnya dan kumpulan masyarakat serta lingkungan alam sekitarnya. Pada keduanya terkandung undang-undang syari'at yang mendalam, menjamin tegaknya peradaban seimbang, menakjubkan dalam setiap lini kehidupan. Sampai pada lini materialisme-bersifat kemewahan hidup—juga terhimpun dalam penetapan hukum ini. Dalam sejarah bangsa Arab sebelum Islam, tidaklah terbetik gambaran, mereka akan menjadi pemimpin dunia, menjadi dasar peradaban dunia maju, tidak ada keterangan logika akan keunggulan mereka dan kemajuannya kecuali dengan berpegang teguh kepada Islam dan kaidah-kaidahnya.¹⁹⁸

RANGKUMAN.

Sentuhan budaya atau agama yang telah berkembang sebelum Islam (pra Islam) selalu melekat pada agama setelahnya. Hal tersebut terjadi karena agama berusaha beradaptasi dengan akulturasi atau islamisasi budaya atau agama yang telah ada sebelumnya. Dalam Islam budaya pra Islam masih melekat, karena akulturasi atau islamisasi terhadap budaya yang dianggap tidak bertentangan dengan Islam.

Latihan

Jawablah pertanyaan-pertanyaan di bawah ini.

1. Islam berkembang di Jazirah Arab yang memiliki latar kebudayaan/tradisi yang berasal dari kepercayaan nenek moyang bangsa Arab. Sebutkan contoh tradisi kebudayaan pra Islam yang dapat dijumpai dan dipraktekkan oleh sebagian umat Islam dewasa ini!
2. Jelaskan bagaimana bangsa Arab dikenal oleh bangsa-bangsa lainnya seperti bangsa Yunani dan Romawi!
3. Di Arabia berkembang berbagai jenis agama, baik agama asli maupun agama yang berasal dari pengaruh wilayah lain, sebutkan agama-agama yang dimaksudkan!

¹⁹⁸ Raghieb As-Sirjani, hal. 13

4. Bagaimana agama tersebut dapat mempengaruhi budaya bangsa Arab?
5. Bagaimana pengaruh sentuhan Islam terhadap budaya pra Arab yang telah berkembang sebelum kedatangan Islam?

Lembar Kerja Mahasiswa.

Membuat Peta konsep yang sesuai dengan tema perkuliahan

Tujuan.

Untuk mengetahui penguasaan siswa terhadap konsep yang telah dipelajari

Bahan dan Alat

Alat Tulis, lembar kertas

Langkah-Langkah :

1. *Mengembangkan peta konsep*: secara individual ataupun kelompok siswa diminta untuk mengembangkan peta konsep yang merupakan representasi gagasan, model, konsep atau hubungan antar konsep. Peserta didik membuat bulatan-bulatan yang di dalamnya terdapat konsep dan garis yang menghubungkan antara bulatan yang satu dengan yang lainnya.
2. *One minute paper* : Mintalah siswa mengeluarkan secarik kertas. Ajukan sebuah pertanyaan terbuka atau tertutup terkait konsep yang telah dipelajari. Berikan waktu satu atau dua menit bagi siswa untuk menjawabnya.
3. *Refleksi*: mintalah satu atau dua siswa maju di depan kelas dan menceritakan kesan terhadap pembelajaran. Refleksi juga dapat memancing perasaan dan kesulitan siswa dalam mengikuti pembelajaran.

PAKET 8

ISLAM DAN GAGASAN UNIVERSAL

PENDAHULUAN

Paket ini menjelaskan kepada mahasiswa Islam dan gagasan universal yang meliputi Islam dan Globalisasi, Modernisme dan Puritanisme, Fundamentalisme dan Radikalisme, Islam dan Pluralisme, Islamisasi ilmu Pengetahuan. Memahami paket ini mahasiswa diharapkan memiliki sikap arif dan kritis di dalam menyikapi persoalan-persoalan Islam ketika dihubungkan dengan globalisasi, sikap puritan, sikap Fundamen, radikal sebagian umat Islam dewasa ini.

URAIAN MATERI

A. Islam Dan Globalisasi

Istilah globalisasi sering diberi arti yang berbeda antara yang satu dengan yang lainnya, sehingga di sini perlu penegasan lebih dahulu. Akbar S.Ahmed dan Hastings Donnan memberi batasan bahwa globalisasi pada prinsipnya mengacu pada perkembangan-perkembangan yang cepat di dalam teknologi komunikasi, transformasi, informasi yang bisa membawa bagian-bagian dunia yang jauh (menjadi hal-hal) yang bisa dijangkau dengan mudah. Ahmed dan Donnan memberi contoh tentang kasus buku *Satanic Verses* tulisan Salman Rusdie diakhir tahun 1980-an. Hanya dalam waktu ukuran jam, apa yang terjadi di Inggris, dengan mudah sudah ada respon di Pakistan dan India. Protes meledak di mana-mana. Begitu cepatnya berita tentang buku tersebut merebah ke seluruh penjuru dunia, sebagai perwujudan era komunikasi, transformasi dan informasi. Contoh yang dikemukakan oleh Ahmed dan Donnan tersebut bisa dikatakan sebagai hal yang “positif” menurut kacamata Islam. Dan di sana berjuta-juta contoh dan kasus yang menurut ukuran Islam merupakan contoh-contoh yang bernilai negatif, seperti pengaruh budaya Hollywood dan eksekusi negatif pengaruh budaya perpustakaan tersebut.¹⁹⁹

Pergaulan global sudah tidak dapat lagi dihindari oleh seseorang, kecuali ia sengaja mengukung diri dengan menjauhi interaksi dan komunikasi dengan yang lain. Ketika seseorang masih membaca surat kabar, menonton tv, atau dengan menggunakan alat lainnya, terlebih lagi dengan menggunakan internet, ia tetap akan terperangkap dalam proses dan model pergaulan global. Istilah “globalisasi” yang

¹⁹⁹ A. Qodri Azizy, *Melawan Globalisasi, Reinterpretasi Ajaran Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 19

sangat populer itu, dapat berarti alat dan dapat pula berarti ideologi. Alat, oleh karena merupakan wujud keberhasilan ilmu teknologi, terutama sekali dibidang komunikasi. Ketika globalisasi berarti alat, maka globalisasi sangat netral. Sedangkan ketika globalisasi sebagai ideology, sudah mempunyai arti tersendiri dan netralitasnya sangat berkurang. Oleh karena itu, tidak aneh kalau kemudian tidak sedikit yang menolaknya. Sebab, tidak sedikit akan terjadi benturan antara nilai yang dianggap sebagai ideologi globalisasi dan nilai agama, termasuk agama Islam²⁰⁰.

B. Modernisme Dan Puritanisme Islam

Memilih terminologi yang tepat untuk menamai sehimpunan keyakinan dan pendirian senantiasa sulit. Label-label tertentu tak hanya mendiskripsikan, label-label juga menghakimi. Al-Qur'an kitab suci Islam memerintahkan umat Islam untuk menjadi orang yang moderat. Lebih jauh lagi, hadits-hadits Nabi meriwayatkan bahwa manakala dihadapkan pada dua pilihan ekstrem, Nabi selalu memilih jalan tengah. Dengan kata lain, Nabi selalu dilukiskan sebagi sosok moderat yang cenderung menolak terjatuh pada kutub ekstrem. Di sinilah istilah moderat menemukan akarnya di dalam tradisi Islam, dan tradisi ini mentransmisikan dan mewariskan karakter normatif yang diharapkan dimiliki mayoritas muslim²⁰¹.

Istilah modernis mengisyaratkan satu kelompok yang berusaha mengatasi tantangan modernitas, sementara lain bersikap reaksioner—hidup di masa silam atau ingin kembali ke masa lalu. Tetapi, faktanya, hubungan semua pemikir dan aktivis Islam dengan masa lalu menjadi perkara yang kompleks.

Modernisme Islam merupakan respon terhadap kelemahan internal yang tidak kunjung hilang maupun respon terhadap ancaman politik dan *religio cultural eksternal* dari kolonialisme. Banyak bagian dari dunia muslim menghadapi ancaman baru yang kuat—kolonialisme Eropa. Respon-respon kaum reformis Islam modern pada akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh terhadap dampak barat atas masyarakat Muslim berujung pada upaya-upaya mendasar untuk menafsirkan Islam kembali agar sesuai dengan situasi dan kehidupan muslim yang berubah.²⁰²

Berbeda dengan gerakan modernis, gerakan puritan menyikapi segala sesuatu dengan logika ekstrem mereka. Ciri menonjol dari kelompok ini dalam hal keyakinan

²⁰⁰ Ibid., 22

²⁰¹ Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi, 2006), 27

²⁰² John L. Esposito, *Islam Warna Warni, Ragam Ekspresi Menuju "jalan lurus" (al-Shirat al-Mustaqim)* terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004), 156.

menganut paham obsolutisme dan tak kenal kompromi. Dalam banyak hal orientasi kelompok ini cenderung menjadi puris, dalam arti ia tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas pluralis sebagai satu bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati. Ikatan teologis Wahhabisme dan Salafisme menghasilkan satu kecenderungan kontemporer yang berakar pada perasaan kalah, teralienasi dan frustrasi. Buah dari dua perpaduan teologis ini adalah keterasingan yang akut, tidak hanya dari institusi-institusi kekuasaan dunia modern, melainkan juga dari warisan dan tradisi Islam. Puritanisme tidak direpresentasikan oleh institusi-institusi formal. Puritanisme adalah orientasi teologis, bukan sebuah mazhab pemikiran yang terstruktur dengan rapi. Karena itulah, orang menemukan berbagai variasi dan kecenderungan ideologis di dalamnya. Namun, ciri konsisten pada puritanisme adalah ideologi supremasi, bahwa mereka selalu merasa lebih unggul dan superior, yang berfungsi sebagai kompensasi atas perasaan kalah, tak berdaya, dan keterasingan, disertai sikap orogansi diri yang di dalamnya terkandung perasaan selalu benar ketika berhadapan dengan “yang lain” yang tak selalu mudah diklasifikasikan—apakah “yang lain” itu adalah Barat, kaum ateis secara umum, kaum muslim pelaku bid’ah, atau bahkan kaum perempuan muslim. Dalam pengertian ini, tepat kiranya melukiskan orientasi kaum puritan dalam Islam sebagai kelompok yang selalu merasa lebih unggul dan superior, sebab orientasi itu memandang dunia dari perspektif tingkat keunggulan suatu kelompok dan polarisasi ekstrem. Alih-alih menjadi apologetic sederhana, orientasi puritan menanggapi rasa ketakberdayaan dan kekalahan mereka dengan mengibarkan kekuasaan simbolis yang tak kenal kompromi dan arogan, tak hanya kepada kaum nonmuslim, melainkan bahkan kepada sesama muslim, dan kaum perempuan pada khususnya²⁰³.

C. Gerakan Fundamentalisme Dan Radikalisme Islam

Fundamentalis Islam percaya Quran mengandung kebenaran mutlak (*absolute truth*). Beberapa Muslim memilih untuk menjadi fundamentalis karena mereka takut bahwa umat Islam akan kehilangan identitasnya. Mereka takut bahwa Muslim berubah karena pengaruh Barat. Muslim lain memilih fundamentalisme karena mereka ingin mendirikan Negara Islam. Tidak semua fundamentalis Islam memiliki visi yang sama.

²⁰³ Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, 118

Seorang profesor bernama John Esposito dari Georgetown University mengatakan bahwa Barat menganggap negatif Islam fundamentalisme, mereka mendengar tentang fundamentalis melalui media selaku otak pengeboman²⁰⁴.

Belakangan ini, fundamentalisme merupakan topik yang kerap diperbincangkan bukan sebagai bahan diskusi atau wacana belaka, melainkan artikulasi politik. Gerakan-gerakan fundamentalisme mempunyai jaringan yang bersifat mondial, bersamaan dengan mondialisasi kapitalisme. Yang menarik diamati pula, kini fundamentalisme merambah ke kantong-kantong muslim di Asia Tenggara, yang ditenggarai mempunyai jaringan yang kuat dengan lumbung terorisme internasional, tanzim al-Qaeda. Kendatipun keabsahan jaringan tersebut masih debatable, namun setidaknya terdapat titik temu paradigmatis yang dapat dikategorikan sebagai upaya merefundamentalisasi pemikiran keagamaan.

Dalam khazanah Islam, fundamentalisme merupakan istilah baru. Bahkan penerjemahan fundamentalisme ke dalam bahasa Arab kurang populer, kecuali dalam dua dekade terakhir. Dalam bahasa Arab, fundamentalisme disebut dengan *ushuliyah*. Jika merujuk pemaknaan tersebut, fundamentalisme adalah paham yang ingin kembali ke dasar (*al-awdah ila al-ushul*). Dalam tradisi keilmuan klasik, dasar-dasar keagamaan diistilahkan dengan ushuluddin (akidah) dan ushul al-fiqh (fikih). Kedua model keilmuan ini mempunyai ketahanan dan kekebalan yang luar biasa, karena senantiasa diwariskan secara turun temurun, selama berabad-abad. Dasar keagamaan yang diterima saat ini, sebenarnya dasar-dasar yang dikodifikasi sejak beberapa abad yang lalu, dan belum dilakukan pembaruan yang berarti. Kedua model keilmuan tersebut diterima tanpa *reserve*, dan dianggapnya sebagai "wahyu" yang *taken for granted*.²⁰⁵

Fundamentalisme merupakan paham dan gerakan yang menyebar dan bersifat massif, terutama dalam masyarakat agamis, yaitu masyarakat yang mempedomani doktrin-doktrin keagamaan sebagai pijakan dalam segala urusan, baik duniawi maupun keakhiratan. Nasr Hamid Abu Zayd menyebut fenomena ini

²⁰⁴ Cory Gedion Gunderson, *Islamic Fundamentalism* (New York : Abdo Consulting, 2004), 23

²⁰⁵ Zuhairi Misrawi dan Khamami Zada, *Islam melawan Terorisme* (Jakarta: LSIP, 2004), 93

sebagai karakteristik dari "peradaban teks" (*hadlrat al-nash*), sehingga membentuk masyarakat yang sangat menghargai teks.²⁰⁶

Dari penghayatan terhadap teks, fundamentalisme Islam dapat diklasifikasikan dalam tiga tipologi. Pertama, Fundamentalisme literal. Mereka yang tergolong dalam kategori ini melihat doktrin keagamaan secara literal dan tekstual. Apa yang disampaikan teks dipahami dan diterima secara *taken for granted*, tanpa proses penghayatan secara sosiologis dan antropologis. In kecenderungan umum dari fundamentalisme Islam.

Kedua, fundamentalisme moderat. Ini sering disebut sebagai lokus paradoks fundamentalisme. Pandangan bahwa fundamentalisme adalah perlawanan terhadap modernitas tidak selamanya benar. Sebab kalangan fundamentalis justru dilakoni mereka yang secara intens dengan modernitas. Di tanah air, mereka yang mempunyai kecenderungan pada fundamentalisme moderat adalah mereka yang menempuh jenjang pendidikan di kampus-kampus umum (non agama), atau mereka memilih spesifikasi di jurusan-jurusan eksak dan ilmu-ilmu sosial. Lihat misalnya kelompok usrah dan tarbiyah tumbuh subur di kampus-kampus umum, bahkan ditengarai gerakan tersebut membidani lahirnya Partai Keadilan.

Ketiga, fundamentalisme radikal. Kelompok ini merupakan golongan yang selama ini banyak mendapat sorotan. Apabila kelompok yang pertama dan kedua cenderung bersifat agak lunak, namun kelompok ketiga seringkali menggunakan pemaksaan dan kekerasan sebagai alternatif untuk mengegolkan pandangan mereka. Oleh karena itu, mereka lebih dikenal sebagai kelompok radikal.²⁰⁷ Contoh fundamentalisme radikal adalah rezim Taliban Afghanistan yang didirikan oleh orang-orang Pashtun pada tahun 1994. Tujuan mereka adalah untuk menciptakan negara Islam. Taliban memaksa aturan syari'at Islam sunni yang ketat pada orang-orang Afghanistan. Orang-orang Afghanistan tidak diperkenankan bermain musik. Mereka tidak bisa memilih, dan perempuan memiliki sedikit hak.²⁰⁸

Mendefinisikan radikalisme cukup sulit, makna radikalisme selalu berubah sesuai dengan keadaan. Di masa penjajahan Belanda, istilah 'radikal' bermakna

²⁰⁶ Ibid., 106

²⁰⁷ Ibid., 107-109

²⁰⁸ Cory Gedion Gunderson, *Islamic Fundamentalism*, 24

positif. Dalam disertasinya di Utrecht, Belanda, Adnan Buyung Nasution mencatat, pada tahun 1918, di Indonesia dibentuk apa yang disebut sebagai “*Radicale Concentratie*”, yang terdiri atas Budi Utomo, Sarekat Islam, *Insulinde*, dan *Indische Sociaal Democratische Vereniging*. Tujuannya untuk membentuk parlemen yang terdiri atas wakil-wakil yang dipilih dari kalangan rakyat.²⁰⁹

Saat ini, tentu saja, wacana radikalisme sudah sangat berbeda dengan dulu. Apalagi jika ditambahi dengan kata ‘Islam’, menjadi ‘radikal Islam’ atau ‘Islam radikal’. Siapa yang mendapat cap itu, maka sudah mendapatkan stigma kejahatan. Radikalisme kini banyak menjalar didunia. Dan agama merupakan medan yang paling subur untuk tumbuhnya tindakan-tindakan itu. Tidak ada satu kelompok agama pun yang imun terhadap masalah ini. Meski secara formal pemerintah telah memberikan aturan main dalam pergaulan antarumat beragama dengan dikeluarkannya Keputusan Menteri Agama RI No. 70 Tahun 1978 tentang Pedoman Penyiaran Agama, namun rupanya sikap-sikap eksklusif sering menimbulkan konflik memang sulit dihapuskan²¹⁰

“Radikalisme” secara populer menunjuk kepada ekstrimisme politik dalam aneka ragam bentuknya, atau usaha untuk mengubah orde social politik secara drastic dan ekstrem. Dalam Islam radikalisme bertentangan dengan ajaran agama Islam itu sendiri. Walaupun tradisi penggunaan kekerasan dalam bentuk perang merupakan sarana ampuh untuk membangun suatu bangsa dalam sejarah peradaban manusia, namun sejarah membuktikan pula bahwa tidak satupun agama yang melegitimasi kekerasan apalagi menganjurkan kekerasan.²¹¹

Jika kita merujuk kepada realitas sejarah, sebelum Islam telah terjadi “radikalisme” oleh bangsa-bangsa dan agama-agama non Muslim dengan mengatasnamakan agama. Diantaranya, ketika agama Kristen masuk ke Mesir, para pendeta Kristen melakukan pembasmian terhadap agama Kuno mereka, kemudian mereka menghancurkan tempat-tempat ibadah agama kuno itu, serta membakar perpustakaan-perpustakaannya dan menyalib para tokoh agama dan filosofinya.

²⁰⁹ Lihat *Republika*, Jumat (27/11/2005), hal. 20, dalam berita berjudul: “Depag Kaji Buku Jihad Radikal

²¹⁰ Ahmad Najib Burhani, *Islam Dinamis; Menggugat Peran Agama Membongkar Doktrin yang Membatu*, (Jakarta: Kompas, 2001), 22

²¹¹ Ibid, 282

Demikian juga Romawi Paganis di Mesir juga melakukan penindasan terhadap para penganut Kristen Koptik. Kaum Ortodoks yang mazhabnya dibangun oleh Ignatius (295-373 M) menindas para pengikut Ariusme monoteis yang dinisbatkan kepada Arius (280-336 M).²¹²

Charlemagne (742-814 M) mewajibkan kepada orang-orang Saxon untuk memeluk Kristen dengan ancaman pedang. Di Denmark raja Cnut membasmi agama-agama non Masehi dari negerinya dengan kekuatan dan terror. Di Prusia kelompok persaudaraan Pedang (*Broteren of The Sword*) memaksakan agama Kristen kepada orang-orang dengan kekuatan pedang dan api. Di Norwegia bagian selatan, Raja Olav Tragivson membunuh semua orang yang tidak mau masuk Kristen, atau memotong kedua tangan dan kaki mereka, dan memenjarakan atau mengusir mereka, sehingga Kristen menjadi satu-satunya agama yang hidup dinegeri tersebut.²¹³

Untuk kasus di Indonesia, karena rancunya pengertian radikalisme maka terjadi tuduhan-tuduhan terhadap beberapa kelompok keagamaan di Indonesia, yaitu ada empat kelompok yang mendapat cap “salafi radikal”, yaitu Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Hizbuttahrir. “Meskipun dalam beberapa tahun terakhir Indonesia dilanda fenomena gerakan salafi radikal, tetapi ternyata, survei membuktikan, bahwa mayoritas Muslim masih setia dengan ideologi Islam yang moderat dan toleran.”²¹⁴

Tuduhan-tuduhan tersebut berdasarkan kepada beberapa kriteria ‘Islam radikal’ yaitu (1) kelompok yang mempunyai keyakinan ideologis tinggi dan fanatik yang mereka perjuangkan untuk menggantikan tatanan nilai dan sistem yang sedang berlangsung; (2) dalam kegiatannya mereka seringkali menggunakan aksi-aksi yang keras, bahkan tidak menutup kemungkinan kasar terhadap kegiatan kelompok lain yang dinilai bertentangan dengan keyakinan mereka, (3) secara sosio-kultural dan sosio-religius, kelompok radikal mempunyai ikatan kelompok yang kuat dan menampilkan ciri-ciri penampilan diri dan ritual yang khas. (4) Kelompok ‘Islam

²¹² Muhammad Imarah, *Islam dan Pluralitas dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 284

²¹³ Ibid, 286

²¹⁴ Lihat Endang Turmudi dan Rita Sihbudi (ed), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta: LIPI Press, 2005), 12

radikal' seringkali bergerak secara bergerilya, walaupun banyak juga yang bergerak secara terang-terangan.

Tentang ideologi 'Islam radikal', John L. Esposito (dari bukunya, **Islam: The Straight Path**). *Pertama*, mereka berpendapat bahwa Islam adalah sebuah pandangan hidup yang komprehensif dan bersifat total, sehingga Islam tidak dipisahkan dari politik, hukum, dan masyarakat. *Kedua*, mereka seringkali menganggap bahwa ideologi masyarakat Barat yang sekular dan cenderung materislistis harus ditolak. *Ketiga*, mereka cenderung mengajak pengikutnya untuk 'kembali kepada Islam' sebagai sebuah usaha untuk perubahan sosial. *Keempat*, karena ideologi masyarakat Barat harus ditolak, maka secara otomatis peraturan-peraturan sosial yang lahir dari tradisi Barat, juga harus ditolak. *Kelima*, mereka tidak menolak modernisasi sejauh tidak bertentangan dengan standar ortodoksi keagamaan yang telah mereka anggap mapan, dan tidak merusak sesuatu yang mereka anggap sebagai kebenaran yang sudah final. *Keenam*, mereka berkeyakinan, bahwa upaya-upaya Islamisasi pada masyarakat Muslim tidak akan berhasil tanpa menekankan aspek pengorganisasian ataupun pembentukan sebuah kelompok yang kuat.²¹⁵

Jadi siapapun dan organisasi manapun jika mengikuti tesis diatas maka siap-siaplah dicap sebagai 'Islam radikal', 'Islam fundamentalis', 'Islam militan', 'Islam revivalis', 'Islam literalis', dan sebagainya. Dengan kriteria semacam itu, PKS, MUI, DDII, PBB, Hidayatullah dan sederet organisasi Islam lainnya dengan mudah bisa dimasukkan kategori 'Islam radikal', karena bersikap kritis terhadap pandangan hidup Barat dan meyakini pandangan hidup dan sistem Islam sebagai solusi kehidupan umat manusia.

Kemunculan kelompok-kelompok yang dianggap radikal tersebut di atas sesungguhnya dipicu oleh solidaritas agama (*ukhwah Islamiyah*) lintas territorial (kawasan) negara. Umat manusia benar-benar diikat oleh keyakinan agama untuk membela saudara seagama dinegara lain, bukan lagi solidaritas kemanusiaan kaum tertindas. Konflik global sebagai sumbu solidaritas agama, dimana konflik tersebut bermuatan politis yang dibungkus oleh semangat agama. Perang Irak-Iran, Perang Arab - Israel, Perang Teluk, dan perang Afganistan adalah bukti keterkaitan agama dengan konflik politik dunia global. Dan, agama selalu dijadikan sebagai factor utama

²¹⁵ John L. Esposito, **Islam: The Straight Path**, (Colorado: Lynne Rinner Publisher, 1997), 8

konflik politik global. Akibatnya, yang terjadi adalah perang antarumat beragama. Perang suci (*holy war*) dikobarkan sebagai panggilan suci dari Tuhan untuk membela agama.²¹⁶

Itu sebabnya, bentuk-bentuk radikalisme agama yang sudah dipraktikkan oleh sebagian umat diharapkan tidak sampai menghadirkan ancaman bagi masa depan pluralisme. Pluralisme tetap menjadi komitmen untuk membangun bangsa yang modern (*modern nation state*), yang di dalamnya terdapat banyak agama dan etnis. Pluralisme adalah symbol bagi suksesnya kehidupan masyarakat majemuk. Oleh karena itu, agama yang dimiliki oleh masing-masing umat tetap terjaga sebagai sosok keyakinan yang tidak melampaui batas. Bagaimanapun agama sangat diperlukan untuk mengisi kehampaan spiritual umat, tetapi segala bentuk ekspresinya tidak boleh menghadirkan ancaman bagi masa depan pluralisme.

Karena itulah, berkembangnya radikalisme agama adalah suatu kenyataan sosio-historis dalam negara majemuk, tetapi juga bisa menjadi ancaman bagi masa depan pluralisme. Maka sudah sepatutnya, sekarang perlu kembali memperluas gerakan ummat yang moderat, pluralis dan inklusif ditengah-tengah masyarakat.

Agama harus diformulasikan sebagai solusi dan daya konstruktif dan beban yang menyengsarakan. Sikap radikal, seringkali lahir dari pemahaman agama yang berorientasi negatif yang tertanam melalui pengajaran baik di lingkungan keluarga, sekolah maupun masyarakat. Sikap radikal tersebut antara lain.

Pertama, mencitrakan Tuhan sosok garang. Tuhan dalam ide orang beriman disimpulkan Rudolf Otto (1869-1937), teolog Jerman, dalam *The Idea of the Holy*—merupakan *mysterium tremendum et fascinosum*, figur penuh misteri, dahsyat/menakutkan sekaligus memesona. Dalam pembelajaran, sering didapat kesan tentang Tuhan yang menakutkan sehingga perilaku keagamaan jadi semacam ekspresi fobia kaku, sensitif dan reaktif. Situasi mental seperti ini mudah terprovokasi jadi marah dan amuk. Kedua, menekankan dikotomi antara wilayah iman dan akal. Agama sering disampaikan sebatas keyakinan yang tidak bersentuhan dengan akal pikiran. Pemilahan diametral ini mengesahkan perilaku irasional dan fanatisme yang kerap melatari kekejaman atas nama Tuhan dan keyakinan. Ketiga, mengutamakan

²¹⁶ Lihat Zuhairi Misrawi, *Islam melawan Terorisme*, (Jakarta: LSIP, 2004), 37

eskatologisme (keakhiratan) sehingga agama dan ritualitasnya dianggap lebih untuk kebahagiaan akhirat. Sikap seperti melestarikan kemiskinan, kelamahan dan ketertindasan karena spirit membangun hidup sejahtera di bumi separuh hati. Keempat, pengajaran sifat kemahakuasaan Tuhan dan takdir sering mengarah pada pembentukan sikap pasrah pada nasib atau fatalisme. Manusia dipandang bak bidak catur yang sekedar menjalani nasib dan tak mungkin diubah. Kesimpulan seperti ini, selain menutup pintu ikhtiar, juga menuntun pada kejahatan seperti menjadi koruptor, tanpa rasa bersalah.²¹⁷

ISLAM DAN PLURALISME

Teologi pluralis, dalam pandangan Budi Munawar Rahman, adalah melihat agama-agama lain dibanding dengan agamanya sendiri dalam rumusan: *'other religions are equally valid ways to the same truth* (John Hick); *Other religions speak of different but equally valid truths* (John B Cobb Jr); *Each religion expresses an important part of the truth* (Raimundo Panikkar). Intinya, penganut teologi pluralis meyakini bahwa 'semua agama memiliki tujuan yang sama'. Dalam istilah lain, teologi pluralis dirumuskan sebagai 'satu Tuhan, dalam banyak jalan.' Untuk menguatkan pendapatnya, Munawar mengutip ucapan Rumi: 'Meskipun ada bermacam-macam agama, tujuannya adalah satu. Apakah Anda tidak tahu bahwa ada banyak jalan menuju Ka'bah?' Teologi pluralis, menolak paham eksklusivisme, sebab dalam eksklusifisme itu ada kecenderungan opresif terhadap agama lain. Teologi eksklusif dirumuskan sebagai pandangan yang menganggap bahwa hanya ada satu jalan keselamatan: Agama mereka sendiri. 'Pandangan ini jelas mempunyai kecenderungan fanatik, dogmatis, dan otoriter!' Dengan bahasa yang lebih sederhana bisa dirumuskan bahwa untuk terjadinya kerukunan umat beragama, maka seorang Muslim -- dan

²¹⁷ Lihat Mohammad Abduhzen, Pendidikan dan Paham Radikal, dalam KOMPAS, edisi Sabtu, 2 Mei 2015.

pemeluk agama lain -- harus menghindarkan sikap fanatik, dogmatis, dan otoriter, yang menganggap bahwa hanya agama yang dipeluknya yang benar. Pemeluk suatu agama harus menganut teologi pluralis: Ia harus meyakini bahwa agama lain juga benar, yang berbeda hanya cara saja. Tapi, tujuannya adalah sama.²¹⁸

Rene Guénon (m.1951) dalam gerakan teosofi dan *Freemason* menyimpulkan bahwa semua agama memiliki kebenaran dan bersatu pada pada level Kebenaran. Salah seorang tokoh penerus pemikiran Guénon adalah Frithjof Schuon (1907-1998). Ia menegaskan prinsip-prinsip metafisika tradisional, mengeksplorasi dimensi-dimensi esoteris agama, menembus bentuk-bentuk mitologis dan agama serta mengkritik modernitas. Ia mengangkat perbedaan antara dimensi-dimensi tradisi agama eksoteris dan esoteris sekaligus menyingkap titik temu metafisik antar semua agama-agama ortodoks. Ia mengungkap Satu-satunya Realitas Akhir, Yang Mutlak, Yang Tidak Terbatas dan Maha Sempurna. Ia menyeru supaya manusia dekat kepada-Nya.²¹⁹

Dalam pandangan Schuon, sekalipun dogma, hukum, moral, ritual agama adalah berbeda, namun nun jauh di kedalaman masing-masing agama, ada ‘*a common ground*’. Ia berpendapat agama-agama mengandung dimensi eksoterik dan esoterik. Kedua dimensi ini yang inheren dalam agama berasal dari dan diketahui melalui Intelek (*Intellect*). Menurut Schuon, secara psikologis, ego manusia terkait dengan

²¹⁸ Lihat Adian Husain <http://www.islam21.net/pages/keyissues/key3-22.htm>.

²¹⁹ <http://www.hidayatullah.com/index.php?>

badan (*body*), otak (*brain*) dan hati (*heart*). Jika badan diasosiasikan dengan eksistensi fisik, otak dengan fikiran (*mind*), maka hati (*heart*) dengan Intelek.²²⁰

Jika dikaitkan dengan realitas, maka Intelek dapat diasosiasikan dengan Esensi Tuhan (Yang Satu) dan langit (alam yang menjadi model dasar) sedangkan fikiran dan badan meliputi dunia fisik, terrestrial. Intelek sangat penting karena otak dan badan di bawah kendali, dan berasal dari Intelek. Intelek adalah pusat manusia (*the centre of human being*), yang bersemayam di dalam hati. Kualifikasi intelektual harus didampingi dengan kualifikasi moral. Jika tidak, maka secara spiritual, Intelek tidak akan berfungsi. Hubungan antara ‘intelektualitas’ dan ‘spiritualitas’ adalah bagaikan hubungan antara pusat dan pinggiran. Intelektualitas menjadi spiritualitas ketika manusia sepenuhnya, bukan Intelektualitasnya saja, hidup di dalam kebenaran.²²¹

Intelek lebih tinggi dari rasio karena jika rasio itu menyimpulkan sesuatu berdasarkan kepada data, maka mental berfungsi karena eksistensi intelek. Rasio hanyalah media untuk menunjukkan jalan kepada orang buta, bukan untuk melihat. Sedangkan Intelek, dengan bantuan rasio, terungkap dengan sendirinya secara pasti. Selain itu, Intelek dapat menggunakan rasio untuk mendukung aktualisasinya.

Di dunia fisik, Intelek terbagi menjadi fikiran (*mind*) dan badan (*body*). Namun, hanya di dunia fisik Intelek terbagi. Di alam langit yang menjadi model dasar, atau di dalam ide Plato, fikiran dan badan merupakan makna yang tidak dibedakan: pikiran adalah eksistensi dan eksistensi adalah pikiran. Manusia memahami kebenaran melalui intuisi. Sebagai sebuah daya, Intelek adalah dasar bagi intuisi. Intuisi intelek membedakan antara yang riil dan ilusi, antara wujud yang wajib dan wujud yang mungkin. Implikasinya, ada realitas transenden diluar dunia bentuk.

²²⁰ <http://www.hidayatullah.com/index.php?> ibid
²²¹ ibid

Dengan Intelek, manusia mengetahui bahwa Realitas dapat dibagi menjadi dua, Absolut dan relatif, Ril dan ilusi, Yang Harus dan mungkin, yang esoteris dan eksoteris. Menurut Schuon, agama-agama bertemu pada level yang esoteris, bukan eksoteris.

Tuntutan filosofis bagi penyatuan memiliki kesamaannya dalam pesona mistik terhadap Yang Tersembunyi, sebagai sebuah kehampaan (Void), kegelapan (Darkness), ketidakbernamaan (namelessness), ketidakberbentukan (formlessness) dan misteri (mystery). Keasyikan dengan yang tersembunyi dengan misteri kesatuannya dalam semua agama, merupakan salah satu cara paling efektif untuk menghadang pemahaman tentang kehadiran Tuhan Yang Tampak, serba ragam, bertentangan dan paradoks dalam alam, manusia dan sejarah. Keberagaman ciptaan, ekspresi, dan aspirasi merupakan pengejawantahan yang melimpah ruah dan tak dapat disalahkan.²²²

Dengan kata lain, walaupun berbeda dalam mempersepsikan tentang Tuhan sebagai *ultimate reality*, pada hakikatnya Agama Yahudi, Kristen dan Muslim menyembah Tuhan yang sama. Teks-teks dalam kitab suci mendorong umatnya untuk berpikir bahwa Tuhan yang dibicarakan dikenal lebih dahulu melalui wahyu. Ketika kita mengkaji kitab suci Islam menyatakan bahwa Yahudi dan Kristen, sebagai ahli kitab, dalam al-Qur'an Allah yang menginspirasi Nabi orang Hebrew dan berbicara langsung kepada Musa, dan menginspirasi Yesus.

Konsep tentang Tuhan dalam tiga agama besar ini dijumpai dalam hal yang menyangkut aspek alam semesta, Hubungan Tuhan dengan alam raya dan segala bangsa, beragam aspek antara Tuhan dan manusia sebagai makhluk social dan

²²² Hasan Askari, *Lintas Iman, dialog spiritual*, (Jogjakarta: LKIS, 1991), 14

individu. Konsep tentang Alam Semesta Yahudi, Kristen dan Islam masing-masing memiliki konsep yang berbeda. Terma “Ethical Monoteism” yang paling utama.²²³

Konsep tentang Ultimate Reality biasa digunakan mengarah kepada dugaan *ne plus ultra*. Dalam kaidah Sanskrit disebut *sat*, Arab *al-Haqq* dan Cina *zhen*, Yahudi *ase* dan *pro nobis*, Hindu *Nirguna Barahman* dan *Saguna Brahman*, Budha *dharmakaya*, *sambhoga kaya* dan *nirmana kaya*.²²⁴

Di Indonesia yang memiliki beragam agama dan kepercayaan yang terdiri dari beragam suku dan etnis kearifan lokal baik berupa adat istiadat, tradisi, petatah petiti maupun semboyan hidup yang sangat selaras dengan pesan perdamaian dan kerukunan berbagai agama dapat dijadikan sebagai unsur terciptanya pluralitas keagamaan seperti konsep-konsep *dalihan natolu* (Tapanuli) *Rumah Betang* (Kalimantan Tengah), *Menyama Braya* (Bali), *Siro Yo insun, insun yo siro* (Jawa Timur), *alon-alon asal kelakon* (Jawa Tengah/DIY), *Basusun sirih* (Malayu/Sumatera), *seloka* (Jambi), *sipaka leppi dan sipakatau* (Bugis), *solatta* (Toraja), *Kalosara dan samaturru, mpoko aso dan mendudulu* (Sulawesi Tenggara), *piil pasenggiri, saka sembayan, nyimah nengah nyapur, bejuluk beadog* (Lampung), dsbnya²²⁵

Disamping itu juga, sifat agama yang menyerukan nilai-nilai kebaikan, perdamaian dan keselamatan berpotensi untuk mewujudkan pluralisme. Dalam agama hindu misalnya dalam kitab Yajurveda Hindu menyatakan : *Semoga sorga damai, demikian pula langit dan bumi, semoga damai dalam air, tanaman dan semua tumbuh-tumbuhan, semoga para dewa senantiasa damai. Demikianlah Tuhan Yang*

²²³ John Hick, Disputed Question, In Theology and the Philosophy of Religion, (Amerika: Yale University Press, 1993), 147

²²⁴ Ibid, 165

²²⁵ Muhaimin (ed), Damai di Dunia damai untuk Semua Perspektf Berbagai Agama, (Jakarta: Depag RI, 2004), 3

*Maha Esa menganugerahkan kedamaian. Semoga umat manusia senantiasa dalam kedamaian, semoga damai, semoga damai, demikian pula kami memperoleh kedamaian.*²²⁶ Adapun dalam agama Budha disebut dalam *Catur Paramita*: Memberikan Kebahagiaan dan Kedamaian, Catur Paramita berarti empat sifat ketuhanan yang ada dalam hati nurani manusia yang senantiasa memberikan kebahagiaan yang terdiri dari *Metta* atau *Maitri* (sifat luhur), *Karuna* (mulia), *Mudita* (senang melihat orang bahagia) dan *Upekkha* (keseimbangan batin)²²⁷ Dan dalam Kristen “*Berbahagialah orang yang membawa damai karena mereka akan disebut anak-anak Allah.*”²²⁸

Dalam Islam sikap toleransi dan pluralis antara umat manusia dengan sesamanya dalam beragama sangat dianjurkan, bahkan dianjurkan pula untuk bersikap rukun dengan alam sekitar dan hewan-hewan. dalil Alqur’an menjelaskan, di antaranya adalah yang menyatakan tidak ada paksaan dalam beragama²²⁹, dan yang juga menyatakan bahwa tidak diperkenankan memaksa dalam hal beragama.²³⁰

Tesis tentang keterbukaan Islam sebagaimana yang dikutip oleh Fauzan Saleh dari Robert N. Bellah dalam bukunya, *Beyond Belief* (1976) menegaskan bahwa umat Islam klasik adalah masyarakat yang “modern” dalam arti mereka bersikap terbuka dan demokratis serta membolehkan setiap warga masyarakatnya untuk berpartisipasi secara aktif dalam penentuan kebijakan publik dan dalam pemilihan pemimpin. Namun “negara” yang modern dan demokratis ini segera berakhir ketika dinasti Umayyah merebut kekuasaan. Menurut Bellah hal ini dianggap sebagai suatu

²²⁶ I Made Titib, Agama dan Budaya Perdamaian dalam Masyarakat Hindu dalam Muhaimin (ed), *Damai didunia damai untuk semua*, 29

²²⁷ Oka diputhera. Agama dan Budaya Perdamaian dalam Masyarakat Budha dalam Muhamimin, 62

²²⁸ Lihat Matius 5: 8

²²⁹ QS al-Baqarah 256

²³⁰ QS al-Ghasyiah 21-22

kegagalan fatal berkaitan dengan eksperimentasi awal pembentukan negara Islam yang ideal, karena kurangnya dukungan infrastruktur untuk menopang prinsip-prinsip yang diperlukan bagi modernitas²³¹

Islam menganjurkan “hidup bersama” diantara berbagai kelompok yang berbeda-beda kepentingannya baik dari segi agama, sosial, ekonomi dan sebagainya dituntut sikap penguatan terhadap narasi kolektif. “kalimat bersama”. Nabi membuat narasi kolektif pada zaman periode Mekkah adalah keadilan. Maka perlawanan adalah terhadap perbudakan, paganisme, sentralisasi kekuasaan yang zalim. Pada periode Madinah, Nabi membuat narasi kolektif tentang masyarakat-bangsa. Narasi kolektif Nabi dalam hal ini diejawantahkan dalam Piagam Madinah yang termasyhur itu.

Membangun narasi kolektif adalah dengan membangun komunikasi yang tidak monolitik—tidak antar kita sendiri, tetapi lebih untuk membangun komunikasi antar lapisan masyarakat. Membangun Narasi kolektif juga mengembangkan kemampuan masyarakat untuk bermediasi, bernegosiasi, musyawarah paralegal dan kekeluargaan.

Keterbukaan Nabi Muhammad Saw menerima orang Yahudi dan Nasrani menunjukkan betapa toleran dan pluralisnya Islam. Nabi Muhammad pernah mengadakan pertemuan dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani di Madinah dan bertempat di Masjid Nabawi. Bahkan orang-orang Nasrani diizinkan Nabi melakukan do'a (sembahyang) di dalam masjid Nabawi di Madinah. Peristiwa ini terjadi di waktu delegasi uskup Najran yang beragama Nasrani datang ke Madinah sebanyak 60 orang untuk berpolemik dengan Nabi. Setelah delegasi itu sampai ke Madinah, kedatangan mereka disambut oleh Nabi dan salam mereka dijawab dengan sangat hormat. Sebelum dimulainya pembicaraan, para anggota delegasi itu mengatakan bahwa waktu

²³¹ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), 336

mereka berdoa telah tiba, Nabi mengizinkan mereka sembahyang (berdoa) dengan cara agama mereka di dalam masjid.²³²

Pluralisme yang paling kentara pada masa khalifah Umar bin Khattab ketika ia membuat *Perjanjian Aelia*²³³, perjanjian Yerussalem. Dalam perjanjian itu, Yerussalem sudah ditangan orang Islam dijamin kebebasan agamanya. Bahkan lebih yang diduga orang, karena Umar berpendapat orang Yahudi harus boleh tinggal di Yerussalem. Sebelum orang Kristen melarang orang Yahudi, sejak zaman Konstantin. Sejak Umar, Yahudi boleh. Orang Kristen menuntut bila orang Yahudi tinggal di Yerussalem, maka tidak boleh bercampur dengan mereka. Akhirnya, dibuatlah kantong-kantong tempat tinggal sesuai dengan keyakinannya.²³⁴

Kemudian, Amr bin Ash bersama pasukannya disambut rakyat Mesir. Mereka berharap dengan dikuasanya oleh Islam, Mazhab-mazhab Kristen di Mesir tidak lagi dianiaya oleh pusat kekuasaan Kristen di Konstantinopel. Itulah sebabnya di Mesir hingga kini masih ada penganut Kristen Koptik. Seandainya orang Islam dulu seperti orang Kristen habishlah orang Koptik. Di Mesir, Syiria, Lebanon, Palestina dan di seluruh wilayah-wilayah Islam dipastikan ada pengikut Kristen atau Yahudi. Hanya

²³² Ja'far Subhani, *Ar-Risa>lah* (Jakarta: Lentera, 1996), 648

²³³ Aelia atau Illiya' (sebagaimana dikutip Fauzan Saleh dari buku Adolph Wismar, *A Studi in Tolerance*) ialah nama lain dari Yerussalem yang diberikan oleh Emperor (Maharaja) Hadrian. Kota tersebut telah ditaklukkan oleh ummat Islam pada tahun 636-637, pada masa kekuasaan Umar ibn al-Khattab. Namun, uskup Sopronius yang sudah tua, penguasa kota Yerussalem saat itu, mensyaratkan agar umar selaku penguasa Muslim, datang sendiri ke Yerussalem untuk menerima penyerahan kota tersebut. Sang Uskup lebih suka melakukan penyerahan tersebut kepada khalifah langsung daripada salah satu jenderal. Naskah perjanjian Aelia ini dibuat oleh Umar sendiri, dan menurut sejarawan al-Thabari, naskah tersebut berbunyi: " ini adalah perjanjian yang diberikan oleh Umar, hamba Allah dan pemimpin orang-orang beriman (amir al mu'min) kepada rakyat Ailia. Dia memberikan jaminan keamanan kepada mereka untuk jiwa, harta kekayaan, gereja, salib, orang-orang yang menderita sakit..dan seluruh anggota keagamaan mereka. Gereja-gereja mereka tidak akan diduduki, atau dihancurkan, atau dikurangi (jumlahnya) sedikitpun, dan salib-selib mereka tidak akan disentuh, atau barang milik mereka yang lain. Fauzan Saleh, *ibid.*, 351

²³⁴ Nurcholis Madjid, *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 1998), 229

Saudi Arabia, khususnya komplek Hijaz yang tidak ada.²³⁵ Di Spanyol orang Islam berkuasa selama 800 tahun, 300 tahun krisis macam-macam. Tetapi, selama 500 tahun stabil dan menjadi negeri tiga agama yang hidup damai. Yang memimpin orang Islam, yang menengahi orang Yahudi, rakyatnya Kristen Katolik.²³⁶

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa “pluralitas” adalah buah Islam yang berhubungan dengan risalah Islam dan terkristalisasi dalam peradabannya. Karena pluralitas adalah ukuran kemajuan manusia, ketika ia menerima orang lain dan berkoeksistensi bersamanya dan ketika telah matang ia akan melihat sisi elemen dan sifat-sifat akhlak serta faktor-faktor dan sifat-sifat kesatuan dan kesamaan. Ketika kematangan itu mencapai batas yang dapat melihat keniscayaan perbedaan pendapat sebagaimana halnya kesamaan pendapat karena kemajemukan, pluralitas adalah hiasan kehidupan dan membantu orang-orang yang hidup. Ia adalah fitrah manusia, dan bagian penting dari beragam sisi primer²³⁷

Oleh sebab itu, seorang muslim dituntut dalam bersikap menghadapi keberagaman, dituntut untuk meneladani sikap Allah SWT yaitu sifat rahman dan rahim. Sifat rahman Allah adalah untuk semua makhluk tanpa terkecuali, tidak memandang apakah makhluk itu manusia atau bukan, beriman atau tidak. Contoh sifat rahman Allah ini adalah sinar matahari, bumi dan segala kekayaannya ini adalah anugerah untuk semua makhluk tanpa terkecuali. Seorang muslim harus menciptakan salam, rahmah dan berkah bagi sekitarnya termasuk berbuat baik bagi orang lain yang meskipun “berbeda” dengan dirinya.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid, 230.

²³⁷ Muhammad Imarah, *ibid.*, 283

Menurut Muhammed Arkoun²³⁸, dengan tetap mempertahankan pluralisme, seseorang akan tetap menjadi kritis, baik dalam filsafat maupun teologi. Pluralisme inilah yang hilang dalam Islam, kata Arkoun. Islam dalam teologi harus mempertahankan kebebasan bagi setiap muslim untuk berpartisipasi dalam ijtihad. Pemahaman ini penting untuk membangun demokrasi di negara-negara Islam dan untuk memulihkan kembali kebebasan berpikir dalam Islam. Umat Islam bisa membandingkan dengan agama Kristen secara teologis dan agama Katolik secara politik. Sampai revolusi Perancis, tidak ada legitimasi politik yang tidak dikontrol oleh Gereja Katolik. Teologi Protestan merupakan teologi modern, karena setiap orang mempunyai hak untuk mempelajari kitab suci.²³⁹

Arkoun berpendapat, pemulihan pengajaran sejarah akan memungkinkan Eropa dan Islam membangun dan bekerja sama atas dasar filsafat dan nilai-nilai yang sama, di mana membangun demokrasi tidak hanya berlandaskan pada negara-bangsa, tetapi pada manusia. Menurut dia, munculnya Uni Eropa merupakan sebuah lompatan sejarah. Ada sebuah ruang baru kewarganegaraan dengan membuka kesempatan manusia dari seluruh belahan bumi untuk mendapatkan kewarganegaraan. Ada sebuah gaya baru pemerintahan yang berdiri di atas bangsa. "Ini revolusi dalam level politik," kata Arkoun seraya menambahkan bahwa model ini bisa diadopsi oleh negara-negara muslim dan bertemu dengan pengalaman Eropa dalam perspektif humanisme.²⁴⁰

²³⁸ Guru besar Universitas Sorbonne, Paris

²³⁹ Lihat Kompas edisi Selasa 11 April 2000

²⁴⁰ Ibid

ISLAMISASI SAINS

Hegemoni peradaban Barat yang didominasi oleh pandangan hidup saintifik (*scientific worldview*) telah membawa dampak negative terhadap peradaban lainnya, khususnya dalam bidang epistemology. Barangkali, “westernisasi ilmu pengetahuan” adalah istilah yang paling tepat untuk menggambarkan kondisi ini. Jika hal ini difahami dengan baik, maka terma islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer bukan hanya istilah yang wajar dan mudah diterima, tetapi lebih merupakan proyek yang membawa keharusan konseptual. Oleh sebab itu, substansi Islamisasi tidak dapat sepenuhnya dimengerti jika tidak dikaitkan dengan persoalan epistemology yang melanda dunia Islam, dan tantangan yang menjadi sumbernya.²⁴¹

Mengingat bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan, yang popular di tahun 80an, sejatinya telah dicanangkan kurang lebih dua dekade sebelumnya oleh Syed Muhammad Naquib al Attas, maka kajian substansi Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer akan lebih jelas jika merujuk kepada konsep-konsep yang diajukannya berdasarkan pemahaman yang mendalam terhadap pandangan hidup dan peradaban Barat dan epistemologinya.

Mendiagnosis virus yang terkandung dalam Westernisasi ilmu, Syed Muhammad Naquib al-Attas mengobatinya dengan Islamisasi ilmu. Alasannya, tantangan terbesar yang dihadapi kaum muslimin adalah ilmu pengetahuan modern yang tidak netral dan telah diinfus ke dalam praduga-praduga agama, budaya dan filosofis, yang sebenarnya berasal dari refleksi kesadaran dan pengalaman manusia Barat. Jadi pengetahuan modern harus di Islamkan.

Mengislamkan ilmu bukanlah pekerjaan mudah seperti labelisasi. Selain itu, tidak semua dari Barat berarti ditolak, karena terdapat sejumlah persamaan dengan Islam. Oleh sebab itu, seseorang yang mengislamkan ilmu, perlu memenuhi prasyarat, yaitu ia harus mampu mengidentifikasi pandangan hidup Islam (*the Islamic worldview*) sekaligus mampu memahami budaya dan peradaban Barat.

Ismail Raj'i al-Faruqi menawarkan langkah-langkah penting dalam Islamisasi Ilmu pengetahuan.

1. Menguasai dan mahir dalam disiplin ilmu pengetahuan modern.
2. Menguasai warisan ilmu pengetahuan Islam

²⁴¹ Adnin Armas, Westernisasi dan Islamisasi Ilmu, dalam ISLAMIA, tahun I No 6, Juli-September 2005, 9

3. Menentukan relevansi Islam dengan setiap bidang ilmu pengetahuan modern.
4. Mencari sintesis kreatif antara warisan ilmu pengetahuan Islam dengan ilmu pengetahuan modern.
5. Memberikan arah bagi pemikiran Islam ke jalan yang sesuai dengan petunjuk Allah Swt.²⁴²

Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan salah satu aspek Islamisasi secara keseluruhan. Islamisasi ilmu pengetahuan ialah kerangka kerja yang menyeluruh dan menentukan tahap perkembangan individu dan masyarakat, pemikiran dan tindakan, pendidikan dan praktek, pengetahuan dan organisasi, pemerintah dan rakyat, dunia masa kini dan masa yang akan datang. Dengan mengislamisasikan setiap kerja-kerja individual, melaksanakan suatu yang benar dan adil, melalui perubahan dan perbaikan—untuk mencapai kebahagiaan, keamanan dan kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat, bagi seorang muslim akan mendapat keridlaan Allah Swt.

Rangkuman

1. Istilah globalisasi sering diberi arti yang berbeda antara yang satu dengan yang lainnya, sehingga di sini perlu penegasan lebih dahulu. Akbar S.Ahmed dan Hastings Donnan memberi batasan bahwa globalisasi pada prinsipnya mengacu pada perkembangan-perkembangan yang cepat di dalam teknologi komunikasi, transformasi, informasi yang bisa membawa bagian-bagian dunia yang jauh (menjadi hal-hal) yang bisa dijangkau dengan mudah.
2. Modernisme Islam merupakan respon terhadap kelemahan internal yang tidak kunjung hilang maupun respon terhadap ancaman politik dan *religio cultural eksternal* dari kolonialisme. Berbeda dengan gerakan modernis, gerakan puritan menyikapi segala sesuatu dengan logika ekstrem mereka. Ciri menonjol dari kelompok ini dalam hal keyakinan menganut paham obsolutisme dan tak kenal kompromi.
3. Dalam khazanah Islam, fundamentalisme merupakan istilah baru. Bahkan penerjemahan fundamentalisme ke dalam bahasa Arab kurang populer, kecuali dalam dua dekade terakhir. Dalam bahasa Arab, fundamentalisme

²⁴² Ismail Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, terj. Mustafa Kasim (Jakarta: Lontar Utama, 2000), 75

disebut dengan *ushuliyyah*. Jika merujuk pemaknaan tersebut, fundamentalisme adalah paham yang ingin kembali ke dasar (*al-awdah ila al-ushul*).

4. Teologi pluralis, dalam pandangan Budi Munawar Rahman, adalah melihat agama-agama lain dibanding dengan agamanya sendiri dalam rumusan: *'other religions are equally valid ways to the same truth* (John Hick); *Other religions speak of different but equally valid truths* (John B Cobb Jr); *Each religion expresses an important part of the truth* (Raimundo Panikkar).
5. Mendiagnosis virus yang terkandung dalam Westernisasi ilmu, Syed Muhammad Naquib al-Attas mengobatinya dengan Islamisasi ilmu. Alasannya, tantangan terbesar yang dihadapi kaum muslimin adalah ilmu pengetahuan modern yang tidak netral dan telah diinfus ke dalam praduga-praduga agama, budaya dan filosofis, yang sebenarnya berasal dari refleksi kesadaran dan pengalaman manusia Barat. Jadi pengetahuan modern harus di Islamkan.

Latihan.

Jawablah pertanyaan di bawah ini.

1. Jelaskan bagaimana sikap kita umat Islam dalam merespon pengaruh globalisasi?
2. Jelaskan latar belakang munculnya modernism Islam dan Puritanisme Islam!
3. Jelaskan bermacam aliran fundamentalisme Islam yang berkembang dewasa ini!
4. Di samping agama Islam terdapat agama-agama lain, untuk tidak menimbulkan gesekan-gesekan yang mengarah pada perpecahan, bagaimana sikap kita terhadap agama lain!.
5. Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan hal yang mendesak dilakukan dan salah satu alternative dalam mengatasi keterbelakangan umat Islam dalam IPTEKS, Para pemikir Islam merumuskan langkah Islamisasi ilmu pengetahuan. Jelaskan langkah Islamisasi Ilmu Pengetahuan!

Lembar Kerja Mahasiswa.

- Mahasiswa mengidentifikasi gerakan-gerakan yang berkembang di Indonesia.

Tujuan.

- Untuk mengetahui penguasaan siswa terhadap konsep yang telah dipelajari

Bahan dan alat

- Absensi, spidol dan kertas

Langkah-Langkah.

1. **Quis:** mengajukan beberapa masalah atau soal terkait konsep dan meminta mahasiswa menjawabnya. Quis dapat dilakukan dengan menyertakan nama mahasiswa maupun tidak mencantumkan nama. Quis juga bisa digunakan dengan adu cepat, teka-teki atau sejenisnya. Quis dapat dilakukan secara lisan; gunakan pertanyaan terbuka, produktif, imajinatif. Quis juga dapat dilakukan dengan cara melengkapi gambar.
2. **Turnamen** : secara berkelompok mahasiswa berkompetisi untuk menyelesaikan masalah yang terkait dengan konsep yang telah dipelajari. Kelompok mahasiswa yang memenangkan turnamen mendapatkan reward tertentu.
3. **Reviu:** Minta siswa-siswa untuk mereviu isi pelajaran dengan yang lain atau memberi mereka tes skor reviu.

PAKET 9

STUDI ORIENTALISME TERHADAP ISLAM

PENDAHULUAN

Materi Paket ini menjelaskan tentang orientalisme masa awal dan orientalisme pada masa kini. Diharapkan dari Paket ini mahasiswa memiliki sikap simpatik terhadap orientalisme yang berkembang pada masa sekarang. Bagaimana sikap yang harus ditunjukkan oleh umat Islam dalam menghadapi orientalisme modern.

URAIAN MATERI

1. Latar Belakang Munculnya Orientalisme.

Dengan latar belakang persoalan teologis, politik, ekonomi kekhalifahan Islam yang berkembang di jazirah Arab pada zaman kekhalifahan terus melakukan ekspansi besar-besaran ke daratan Asia, Afrika dan Eropa. Gejala ini menunjukkan bahwa Islam mampu menembus daratan Eropa, menguasai Spanyol selama 7 abad. Namun sebaliknya tidak diduga bahwa kekuatan yang telah menyebar selama 7 abad ini akhirnya lenyap dengan menyisakan konflik sejarah yang berkepanjangan dan menimbulkan benturan kepentingan yang sangat besar dan melahirkan perang salib selama tiga ratus tahun.²⁴³ Selama tiga ratus tahun lebih imperialisme telah melakukan berbagai kebijakan yang didasarkan pada ambisinya untuk meningkatkan dominasi politik eksploitasi ekonomi dan penetrasi kebudayaan. Gerakan ini nampak sejalan dengan semboyan *God, Gold* dan *Glory*. Dari gerakan ini pulalah dalam perkembangan sejarah peradaban manusia melahirkan benturan kepentingan yang dahsyat antara kepentingan penjajahan wilayah yang dijajah.²⁴⁴

Di Eropa Barat tahun 1100-yaitu sekitar masa-masa Perang Salib- hampir tidak ada pengetahuan akurat tentang Islam, dan bahkan terdapat beberapa miskonsepsi. Periode perang salib menumbuhkan “greget” perhatian yang bersifat ilmiah; dan kehadiran para ilmuwan Muslim di Toledo, setelah direbut oleh Kristiani Spanyol

²⁴³ Muchlas Syarkum dan W Ghorara, *Dunia Islam dalam benturan kepentingan dan peradaban, Dalam Negara Tuhan*, The Thematic Encyclopaedia, (Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004), 398.

²⁴⁴ Ibid, 403

memberi kesempatan untuk melakukan studi tentang Islam. Secara material, dalam masa-masa perang salib ini, budaya Spanyol Islam jauh lebih tinggi ketimbang budaya Eropa Barat; karena itu sebagian tujuan ilmuwan Latin adalah untuk menyadarkan saudara-saudara mereka umat Kristiani agar tetap yakin bahwa: walaupun mereka kalah dari umat Islam waktu itu, namun dalam hal agama, mereka unggul, “superior”. Untuk mencapai tujuan ini, mereka menguraikan citra Islam yang disajikan dalam suatu “citra yang tidak sebagaimana mestinya”; artinya, para ilmuwan Latin menyajikan Islam dalam sajian “gambaran dan pandangan yang salah” tentang Islam. Menurut mereka, Islam adalah suatu agama yang tersiar bukan dengan “khutbah-khutbah” akan tetapi dengan “pedang”; dan dari segi seksual, Islam itu terlalu longgar, Islam membenarkan seorang suami memiliki 4 isteri dan mereka juga suka bernikmat-nikmat dalam kehidupan. Muhammad dihadirkan, diutus sebagai seorang pemberi pelajaran tentang doktrin-doktrin yang ternyata adalah keliru, dan Muhammad memiliki berbagai macam kelemahan dan cacat moral.

Orang-orang Eropa Barat sangat cemas, mereka khawatir dan takut bahwa orang-orang Islam tidak lenyap setelah pengusiran mereka yang terakhir dari Spanyol pada tahun 1492. Sejak tahun 1493 pemerintah Usmaniyah menaklukkan Konstantinopel dan seterusnya memperluas wilayah mereka di Eropa Tenggara. Tahun 1529 dan 1683, ternyata kekuasaan Usmaniyah mampu meningkat dalam ancaman militer yang serius terhadap Wina. Baru setelah kekalahan Usmaniyah yang membawa traktat karlowitz tahun 1699 rasa takut orang-orang Eropa mulai hilang dan mulailah orang-orang Eropa mempunyai kepercayaan diri. Selama beberapa abad tersebut, orang-orang Eropa selalu beranggapan bahwa Islam adalah dalam pengertian Islam dengan “citra yang salah” tadi.

Dorongan minat dan denyut antusiasme para pakar dan sarjana-sarjana Barat terhadap studi-studi Islam sangat besar dan penuh kesungguhan. Studi-studi Islam di kalangan para ahli dan sarjana Barat sudah merupakan bagian tradisi ilmiah yang sangat terkait erat dengan rangkaian program akademis yang mereka lakukan dalam kurun waktu yang begitu panjang. Pijar-pijar dorongan keingintahuan intelektual (*intellectual curiosity*) dan minat studi mereka tentang tradisi, budaya, agama, dan bangsa-bangsa timur telah melahirkan apa yang disebut “*orientalisme*” di mana Islam dikaji dan dipelajari secara mendalam sebagai salah satu agama dan sosok peradaban besar dunia. Walaupun sasaran kajian para orientalis generasi awal meliputi juga masalah-masalah agama, tetapi tujuan pokoknya bersifat politis yang tidak dapat

dilepaskan dari tujuan penjajahan Barat. Seperti dikatakan oleh Edward Said : *My Idea is that European and then American interest in the Orient was political according to some of the obvious historical accounts of it that I have given her, but that it was the culture that created that interest, that acted dynamically along with brute political, economic, and military rationales to make the Orient the varied and complicated place that it obviously was in the field I call Orientalism.*²⁴⁵

Orientalisme sebagai sistem kesarjanaan pertama kali muncul ke permukaan di awal abad ke-14 dengan dibentuknya beberapa bada univeritas oleh dewan gereja Wina dalam rangka memahami bahasa dan kebudayaan timur. Faktor pemicu paling utama munculnya orietalisme adalah perdagangan, pertentangan antar agama dan konflik militer. Pengetahuan tentang timur, dengan demikian, tidak bisa dipisahkan dari sejarah ekspansi Eropa ke wilayah Asia Tengah dan Timur Tengah. Penemuan rute Tanjung Harapan menuju Asia oleh Vasco da Gama pada tahun 1498 semakin memperlebar jalan bagi orientalisme, pada abad ke 18 dan 19 kajian-kajian mendetail terhadap masyarakat Timur disebarluaskan di Eropa. Di Inggris, pendirian Asiatic Society (Bengal) pada tahun 1784 dan *Royal Asiatic Society* pada tahun 1823 merupakan peristiwa penting dalam perkembangan sikap Barat. Perkembangan yang sama juga terjadi di Prancis dengan didirikannya Napoleon's Institute d'Egypte dan Society Asiatique pada tahun 1821, serta di Jerman sebuah Society Oriental terbentuk pada tahun 1845. Melalui institusi-institusi inilah pengetahuan tentang masyarakat Timur, kajian-kajian filologi bahasa-bahasa Timur dikembangkan dan dilembagakan. Meskipun menurut pengertian umum istilah "Timur" adalah sebutan yang agak serampangan untuk daerah geografis yang membentang di bagian timur pantai Mediterania sampai Asia Tenggara, namun Islam dan kekuasaan Islam memainkan peranan signifikan dalam pembentukan sikap Barat terhadap Timur²⁴⁶.

Di antara sarjana Barat pada awal abad ke-20 yang menekuni dan mengkaji masalah-masalah ketimuran (*orientalisme*) adalah H.A.R. Gibb, yang menyebut dan menamakan Islam "Muhammadanism. Ini berarti bahwa Islam itu, dalam pandangan Gibb dan orientalis yang sepaham dengan dia, merupakan produk paham atau hasil renungan pemikiran Nabi Muhammad. Nama atau istilah Muhammadanism

²⁴⁵ Faisal Ismail, *Masa Depan Pendidikan Islam, di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas* (Jakarta: Bakti Aksara Persada, 2003), 101

²⁴⁶ Lihat Brian S. Turner, *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer* (Yogyakarta: IRCiSod, 2012), 44

(Muhammadanisme) untuk menamakan/menyebutkan agama Islam adalah semata-mata hasil “ciptaan” Gibb, yang menyamakan dan menganalogikan Islam sejajar dengan Hinduisme, Buddhisme, Judaisme, Zoroastrianisme, Taoisme, Confusionisme, dll.²⁴⁷

Setelah H.A.R. Gibb, Tradisi kajian dan studi Islam di Barat yang telah berlangsung lama itu melahirkan banyak ahli, pakar, sarjana dan orientalis yang berkaliber besar, yang dikenal luas baik di dunia Barat maupun di dunia Islam. Orientalis tersebut terbagi menjadi dua golongan, yaitu kelompok rasional analitis yang mengkaji Islam dengan “lensa barat” melalui sudut pandang Yahudi Kristen maupun sudut pandang humanis sekuler, yang meliputi nama-nama besar seperti Theodore Noldeke, Christian Snouck Hurgronje dan Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Kenneth Cragg, Patricia Crone (yang menggegerkan dengan bukunya, Hagarism), Michael Cook, Josef Van Ess, John Wansbrough (juga membuat heboh dengan bukunya, Qur’anic Studies), John Burton, Montgomery Watt (1909-2006)²⁴⁸, Andrew Rippin, Julian Baldick dan Gerald Hawting.²⁴⁹

Golongan kedua adalah kalangan orientalis yang disebut sebagai kaum “mistis-romantis” antara lain Rene Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt²⁵⁰, Martin Lings, Toshihico Izutsu, Michael Chodkiewicz, Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), Annemarie Schimmel (1922-2003)²⁵¹ dan Jacques Wardenburg (b. 1930)²⁵² William Chittick, Henry Corbin²⁵³, dan Sachiko Murata. Umumnya studi-studi golongan kedua

²⁴⁷ Faisal Ismail, Masa Depan Pendidikan Islam, 102.

²⁴⁸ William Montgomery Watt (1909–2006) Scottish Episcopal priest, Arabist, Muhammad at Mecca (Oxford 1953), Muhammad at Medina (Oxford, 1956); with P. Cachia A History of Islamic Spain (Edinburgh 1965); Formative Period of Islamic Thought (1998).

²⁴⁹ Abd. Maqosid Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur’an* (Jakarta: Gramedia, 2009), 34

²⁵⁰ Titus Burckhardt (1908–1984) German Swiss, early contact with Traditionalist School and Rene Guenon; *Du Soufisme* (Lyon 1951) [t]; *Die Maurische Kultur in Spanien* (Munchen 1970) [t]; great nephew of Jacob Burckhardt.

²⁵¹ Annemarie Schimmel (1922–2003) Germany, studied Sufi texts in Turkey, *Die Bildersprache Dscheladdin Rumi* (Walldorf 1949); *Mevlana Celaleddin Rumi’nin sark ve garpta tesirleri* (Ankara 1963); *Mystical Dimensions of Islam* (Univ.of N.Carolina 1975).

²⁵² Jean Jacques Wardenburg *L’Islam dans le miroir de l’occident* (Paris 1962), cultural review of various western scholars of Islam: Goldziher, Hurgronje, Becker, Macdonald, Massignon

²⁵³ Henry Corbin (1907–1978) France, former Catholic, associated with Eranos Institute (inspired by Carl Jung), an academic re history of religions, idiosyncratic, long a resident of Tehran; *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (Tehran 1948); *Avicenne et la recit visionnaire* (Tehran

ini lebih disukai oleh kalangan Islam, meskipun tetap dikritik keras oleh kalangan Wahabi/Salafi yang menentang visi “universalisme-unionis” atau kesatuan universal agama-agama yang umumnya menjadi semangat kajian golongan tersebut.

Salah satu pendapat orientalis Montgomery Watt, misalnya, secara pribadi yakin bahwa “Muhammad adalah benar-benar nabi” dan mendorong kaum Nasrani untuk mengakui fakta ini. Karena Muhammad adalah Nabi, al-Qur’an sebaiknya diterima sebagai sesuatu yang asal mulanya Ilahiyah. Watt meski demikian, menyarankan untuk tidak menggunakan ungkapan “Allah berfirman” dan Muhammad bersabda” ketika mengacu kepada Al-Qur’an, tetapi cukup menyatakan “al-Qur’an menyatakan. Kenyataan taksaan ini dimaksudkan untuk menghindari perihal apakah al-Qur’an itu wahyu atau bukan.

Watt tidak berurusan dengan perihal metodologi. Malah metodologi yang simpatik atau empatik ditemukan dalam tulisan Wilfred Cantwell Smith, Annemerie Schimel dan Jacques Waardenburg. Mereka kurangnya keadilan yang merbak dalam studi Islam. Bagi mereka, Islam sebaiknya dipandang dan dikaji dalam dan melalui prinsip-prinsip dan standarnya sendiri. Wilfred Cantwell Smith, misalnya, berpendapat bahwa agar suatu pernyataan tentang suatu agama itu shahih, maka pernyataan itu tidak hanya harus diterima bagi cendikiawan luar, tetapi juga benar dan shahih bagi mereka dalam agama tersebut. Smith mengklaim “ bahwa tidak ada pernyataan tentang suatu agama yang shahih kecuali dapat diakui oleh para penganut agama tersebut. Smith mengkaji Islam sebagai tradisi keberagamaan yang secara kumulatif berkembang dalam sejarah yang ditafsirkan dan dijalankan oleh para pemeluknya yang taat.²⁵⁴

1. Motif Orientalis Dalam Mengkaji Islam

Bernard Lewis dalam *The State of Middle Eastern Studies* mengemukakan dorongan utama orang Eropa mempelajari Islam dari dua motif. *Pertama*, untuk

1954) [t]; *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Zurich 1955-56, Paris 1958) [t]; *Terre celeste et corps de resurrection: de l'Iran mazdeen a l'Iran shi'ite* (Paris 1960) [t].

²⁵⁴ Adnin Armas, *Metodologi Ilmiah dalam Islam*, dalam Adian Husaini (ed.) *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2013), 170-171

belajar warisan klasik yang terpelihara dalam terjemahan dan komentar bahasa Arab. *kedua*, menyokong polemik orang-orang Kristen terpelajar melawan Islam.²⁵⁵

Ketika muncul Renaissance, lahirlah alasan-alasan baru dalam mengkaji tentang Islam yaitu adanya rasa ingin tahu tentang budaya-budaya asing, kedua, membawa kebangkitan minat terhadap filologi klasik sebagai Pradigma memahami budaya lain dan semakin meningkatnya perjalanan ke dunia Timur sebagian besar untuk kepentingan Ekonomi orang Eropa. Pada abad ke 19 Prancis, Inggris, Jerman dan Eropa Timur, Studi Ketimuran sebagai alat untuk menjelajah negara-negara di Timur tengah, sehingga melahirkan ahli-ahli sejarah kolonial.²⁵⁶

Kemudian setelah perang dunia II, adanya kesulitan-kesulitan studi keislaman karena ketidaksiapan Fakultas baik dari segi tenaga ahli, kurikulum, bahasa, minat dalam menerima studi Timur tengah sebagai program atau materi, sebagaimana dikemukakan oleh Richard D. Lamzerd dalam *Language and Area Studies Review* (1973). Binder dalam tulisan papernya *Area Studies Versus the Disciplines* mempersoalkan apakah materi studi kawasan, Timur tengah dan dunia Islam, itu penting dan menghendaki disiplin tersendiri atau disiplin lain itu penting dan valid bagi studi Timur Tengah. Binder mendasarkan pendapatnya bahwa metodologi berasal dari object studi budaya dalam fenomenologi Edmund Husserl. Persoalan ini menjadi sangat serius di kalangan para sejarawan agama-agama, sekalipun di sisi lain, mempertahankan agar agama-agama dapat menjadi suatu disiplin ilmu.²⁵⁷

Edwar W. Said dalam *orientalism* menyatakan bahwa studi ketimuran adalah bernuasa politik dan ambisi ekonomi Eropa dan Orientalism telah menghasilkan gaya pemikiran "Timur dan Barat". Komentar tersebut dilandaskan kepada tulisan para petualang, sejarawan kolonialis, misionaris, novelis dan sarjana barat²⁵⁸

Persoalan-persoalan tersebut menjadikan studi Islam, studi ketimuran dan kawasan Islam sampai saat ini belum menjadi suatu disiplin dalam studi agama. Hal ini disebabkan karena kegagalan studi agama untuk membakukan diri sebagai suatu disiplin keilmuan.

²⁵⁵ Martin, Approach, 11

²⁵⁶ Ibid, 11

²⁵⁷ Ibid, 12-13

²⁵⁸ Ibid

Untuk bisa menjadi suatu disiplin ilmu yang independent, membutuhkan usaha-usaha yang maksimal dari masyarakat Islam itu sendiri. Umat Islam sendirilah hendaknya mencari terobosan baru dan pemecahan sendiri. Bukan bergantung sepenuhnya kepada teori-teori yang berkembang saat ini. Teori-teori yang berkembang sekarang hendaknya dijadikan sebagai media dialog dengan teori-teori keislaman yang ada sekarang ini.

Oleh sebab itu, oleh orang-orang Islam perlu mengadakan pembaharuan-pembaharuan pemikiran untuk menyeimbangkan pemikiran dengan tradisi berpikir barat. Hasan Hanafi menawarkan tiga agenda prosyek “Tradisi dan Pembaharuan” (*al-Turats wa al Tajdid*) yaitu “sikap terhadap tradisi lama, sikap terhadap tradisi barat atau disebut dengan Pengantar menuju Oksidentalisme (*Muqaddimah fi ilm al istighrab*) dan sikap terhadap realitas.”²⁵⁹

Selama ini yang terjadi dalam studi Islam, hampir seluruhnya merujuk pada sosok ajaran Islam, belum terbiasanya kalangan akademik atau masyarakat merepleksikan atau mengaplikasikan ajaran-ajaran Islam. karena dianggap bukan wilayah kajian keislaman, namun wilayah kajian disiplin lain, yakni *sosial sciences* dan *humanities* yang dianggap sebagai ilmu-ilmu sekuler.²⁶⁰ Menurut Amin Abdullah belum bisa membedakan mana wilayah *Pure Sciences* yang bersifat *Inklusif* terbuka-*Ta'aaquli* dan manapula wilayah *applied sciences* yang bersifat *eklusif-Taabbudi*.²⁶¹

Bagi para sarjana Barat non-Muslim yang menekuni kajian keislaman (*Islamologie, Islamkunde, Islamwissenschaft, Islamic Studies*), teologi Islam atau lebih dikenal sebagai ilmu kalam termasuk bidang yang paling banyak diminati dan paling awal dipelajari. kajian teologi Islam oleh orientalis Barat dimulai sejak awal abad ke-19 masehi, tidak lama setelah bangsa-bangsa Eropa menaklukkan hampir seluruh dunia Islam. Berbekal manuskrip karya para ulama dan ilmuwan Muslim yang diboyong ke Eropa, mereka mulai mempelajari dan mengkaji satu persatu khazanah intelektual Islam. Mereka agaknya menyakini kebenaran kata-kata sir Francis Bacon dalam risalahnya, *de Haeresibus* (1597), bahwa “ilmu adalah kekuatan” (*ipsa scientia potestas est*). Bahwa hegemoni militer, politik dan ekonomi akan tumbang jika tidak

²⁵⁹ lihat Hasan Hanafi, *Oksidentalisme, sikap kita terhadap tradisi barat*, M.Najib Bukhori (terj) (Jakarta: Paramadina, 2000), 1

²⁶⁰ Qodri Azizi, *Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial untuk kajian Islam sebuah over view*, dalam Amin Abdullah, dkk. Mencari Islam, Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan, (Jogjakarta: Tiara Wacana, 2000), 135

²⁶¹ Amin Abdullah, *Studi Agama*, 25

didukung oleh ilmu. Bahwa untuk menaklukkan dunia Islam, mereka harus menguasai—setidaknya lebih mengetahui—tentang Islam dengan segala aspeknya dari orang Islam sendiri.²⁶²

Di sisi lain, para ahli ketimuran yang kebanyakannya agamawan Kristen dan atau berlatar belakang etnis Yahudi itu memang diminta dan didukung oleh pemerintah colonial dalam memuluskan jalan penjajahan. Ketika kaisar Napoleon Boneparte menginvasi Mesir pada bulan Juli 1798, ia membawa serta puluhan saintis dan pakar Semitik. Demikian pula pemerintah kolonial Inggris. Mereka mendirikan *the india office library* yang terkenal dan menjadi salah satu pusat koleksi manuskrip terlengkap di dunia. Di Nusantara, pemerintah Belanda melalui Perserikatan Dagang India Timur (VOC) menggunakan jasa Snouck Hurgronje, seorang ahli semitik dan pakar keislaman, untuk menyusun berbagai rencana dan merumuskan kebijakan mereka.

Dalam kerangka tersebut di atas, kajian orientalis dapat dilihat dengan jelas. Sedikitnya ada dua perkara yang melatarbelakangi studi-studi mereka. Pertama, untuk menciptakan konflik dan melestarikan perpecahan dikalangan Umat Islam, agar mudah dikuasai, berdasarkan prinsip *divide at impera*. Maka tidak mengherankan kalau objek kajian yang paling diminati oleh para orientalis adalah soal munculnya sekte-sekte sempalan dalam Islam.²⁶³

2. ISLAM SEBAGAI AGAMA TIMUR DALAM PERSPEKTIF ORIENTALIS

Makna Timur atau “orient” dapat dipahami hanya dalam konteks Barat “occident”. Ini bukan klasifikasi geografis dan nama dua mata angin. Tidak jelas siapa yang memulai mengolok-olok “kamu orang Timur! Kamu orang Barat!. Yang pasti orientalisme mendahului oksidentalisme. Kini siapa yang disebut “orang Timur” dan

²⁶²Lihat Syamsuddin Arif, Orientalis dan Teologi Islam, Sketsa Awal, dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005, 12

²⁶³ Karya-karya orientalis seperti Jean-Baptiste L.J. Rousseau yang mempelopori dengan tulisannya, *Memoires sur les trios plus fameuses sects du Musulmanisme* (Paris, 1818). Sesudah itu diterbitkan pula kitab *al-Milal wa n-Nihal karya as-Syahrastani* hasil suntingan orientalis Inggris, William Cureton (London 1842-1846). Tidak lama kemudian muncul terjemahannya dalam bahasa Jerman oleh Theodore Haarbrucker dengan judul *die Religionspartheien und Philosophenschulen* (Halle, 1850-1851). Di Spanyol, Miguel Asin Palacios menerbitkan kajiannya, *Abenhazam de Cordoba y su Historia Critica de las ideas religiosas* (Madrid, 1927-1932), studi atas kitab *al-Fasl fi l-Milal wa l-ahwa wa n-Nihal karya Ibn Hazm dari Andalusia*, dll. Syamsuddin Arif, Orientalis dan Teologi Islam, Sketsa Awal, dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005, 12

“orang Barat” sudah mengkristal. Timur kata Edward Said, adalah masyarakat dan spirit yang menakutkan Barat.

Bahasa Edward mungkin agak kasar, lebih tepat untuk gambaran fenomena perseteruan. Timur dan Barat seperti dua kutub yang mustahil bertemu. Iqbal memberanikan diri menghubungkan kutub itu dengan pesan-pesannya. Dia sadar tidak banyak yang berani melakukan hal itu. Ia menulis.

Saya tahu di kegelapan Timur

Tidak ada cahaya tangan Musa ke atas Fir’aun.

Pesan Iqbal untuk Barat dikompilasi dalam puisi, tahun 1923, berjudul *Payam-i-mashriq* (pesan dari timur). Pesan ini disampaikan sebagai jawaban atas ratapan Goethe seabad sebelumnya. Goethe (1749-1832) menulis buku *West Oestlicher Divan*. Ia meratapi mengapa manusia Barat menjadi sangat materialistis. Ia berharap Timur dapat membawa misi yang menjanjikan nilai-nilai spiritual. Iqbal menjawab, moralitas dan agama itu penting bagi peradaban.²⁶⁴

Ratapan Goethe dan pesan Iqbal masih tetap terdengar nyaring hingga kini. Nyatanya pendeta Kristen di Barat masih terus menyesali “*spirituality has gone to the East*”. Barat kata Iqbal memang materialistis, individualistis dan mematikan rasa belas kasih dan persaudaraan antar manusia. Maka ia kemudian berpesan :

Wahai penghuni negeri-negeri Barat.

Alam milik Tuhan ini buka toko.

Yang engkau anggap barang berharga.

Akan terbukti bernilai rendah.

Peradaban anda akan bunuh sendiri

Dengan pisau anda sendiri

Sarang yang dibangun di atas dahan

Yang rapuh tidak bertahan lama.

Bait terakhir itu ia ulangi dalam puisinya *Bang-i-Dara*. Peradaban yang hanya berdasarkan kapitalisme tidak akan berumur panjang. Pasalnya kurang asas moral alias *lack of wisdom*.

Dalam kategori “agama-agama lain”, Islam setidaknya memiliki dua sisi berbeda. Pertama, Islam sebagai agama profetis dan monoteistik yang secara historis

²⁶⁴ Hamid Fahmy Zarkasy, *Epilog Timur*, dalam dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005, 118

dan teologis sangat dekat dengan Kristianitas. Kita bisa mengatakan Islam, dengan Kristianitas dan Yahudisme adalah varian dasar dari keimanan Ibrahimiah. Kedua, tidak seperti agama-agama lain di timur, Islam adalah kekuatan penakluk Eropa yang paling besar dan mulai abad ke-8 merupakan kebudayaan paling dominan di dalam masyarakat bagian selatan mediterania.

Dua sisi agama Islam ini kemudian memunculkan beberapa pertanyaan mendasar; dalam artian bagaimana Islam disebut “agama Timur”? Pertanyaan yang kelihatannya sederhana ini kemudian menjadi sangat problematic di dalam khazanah Orientalis. Jika *Orientalisme* memusatkan perhatiannya pada persoalan apa yang membentuk timur, maka konsekuensinya diapun harus mendefinisikan apa sesungguhnya esensi *Oksidentalisme* itu sendiri. Misalnya, kita bisa saja mengambil beberapa atribut kultural Kristen—kaum intelektual yang bersifat skriptual, anti rasionalitas, masgis atau yang memisahkan hal-hal religious dengan sekular—sebagai dasar-dasar yang digunakan *Oksidentalisme* untuk menentukan mana yang oriental. Cara ini langsung akan mendapat kesulitan karena Kristianitas, sebagai keimanan yang punya akar semitik-Ibrahimiah, seharusnya dilihat sebagai “Timur”, sedangkan Islam yang pernah menguasai sebagian besar kebudayaan Spanyol, Sisilia dan Eropa bagian timur, semestinya harus dianggap sebagai “Barat”.²⁶⁵

Status religious dan geografis Islam yang serba canggung ini kemudian dipahami begitu saja oleh teologi Kristen tradisional sebagai parasit yang menggerogoti kebudayaan Judeo-Kristen atau sebagai sempalan Kristianitas. Dalam karya Dante *Divine Comed*, nabi Muhammad dikutuk oleh kedua kebudayaan tersebut dengan hukuman abadi karena agama yang dibawanya hanyalah sempalan.

Dalam kajian Weber tentang Islam, kita dapat melihat sistem penjelasan historis tentang kemunculan apa yang dia pandang sebagai keunikan yang menjadi karakter masyarakat Barat, yakni apa saja unsur-unsur yang membentuk produksi kapitalis rasional. Unsur-unsur ini termasuk hukum rasional (hukum Romawi), Negara modern, penerapan sains ke dalam segenap lapangan kehidupan sosial, khususnya teknologi dalam produksi industrial, pemisahan keluarga dari urusan pekerjaan, otonomisasi institusi-institusi urban, gaya hidup asketis, perubahan dari entrepreneurship menjadi sebatas panggilan.

²⁶⁵ Ibid, 46

KRITIK ATAS KARYA-KARYA ORIENTALIS

Dalam studi al-Qur'an, Orietalis seperti John Wansbrough, dalam karyanya *Qur'anic Studies*, menerapkan metode kajian Bibel dalam mengkaji al-Qur'an. Menerapkan metodologi yang sama atas objek yang dianggap "setara", padahal sesungguhnya "berbeda"—bisa menghasilkan kesimpulan yang sama. Karena al-Qur'an dianggap setara dengan Bibel, maka digunakanlah metodologi pengkajian yang sama. Karena metodologi kajian orientalis terhadap al-Qur'an berdasarkan pengalaman mereka dalam metode kajian Bibel, maka sudah tentu kajian itu absen dari keimanan. Padahal, sebagai kitab suci agama Islam pengkajian terhadap al-Qur'an mensyaratkan adanya keimanan. Sebab pengkajian yang hanya berdasarkan akal belaka akan menimbulkan keraguan ketika menemui masalah-masalah yang tidak bisa dijangkau oleh akal. Oleh sebab itu, jika kaum Muslimin membaca karya orientalis mengenai al-Qur'an mereka perlu berhati-hati dan kritis. Abu Hurairah, Ibn Abbas, Zayd ibn Aslam, Ibn Sirrin, al-Hasan al-Basri, al-Dahhak, Ibrahim al-Nakhai menyatakan : sesungguhnya ilmu ini adalah din (agama). Oleh sebab itu, perhatikanlah dari siapa kamu mengambilnya. (*inna hadza al-ilm din fanzuru amman ta'khuzuna dinakum*). Selain itu, para orientalis tidak bisa dianggap sebagai pakar dalam studi al-Qur'an, lebih-lebih dalam menafsirkan makna-makna didalamnya. Sebabnya, mereka tidak memenuhi beberapa persyaratan untuk menafsirkan al-Qur'an, seperti aqidah yang shahih, komitmen dengan kewajiban agama dan akhlak Islam. Al-Tabari misalnya menegaskan, bahwa syarat utama seorang penafsir adalah aqidah yang benar dan komintmen mengikuti sunnah Nabi. Orang yang akidahnya cacat tidak bisa dipercayai untuk mengemban amanah yang berkaitan dengan urusan keduniaan, apalagi urusan keagamaan.

Jadi keimanan dan keyakinan akan kebenaran al-Qur'an sangat penting bagi seorang yang mengkaji al-Qur'an. Ini disebabkan status al-Qur'an berbeda dengan teks-teks yang lain. Oleh sebab itu, metodologi sembarangan tidak bisa begitu saja diterapkan kepada al-Qur'an. Metodologi yang tidak sesuai untuk mengkaji al-Qur'an akan menggiring kesimpulan yang justeru bertentangan dengan esensi al-Qur'an sendiri. Metodologi Bibel memang hanya tepat diterapkan untuk bible, karena bible hasil karangan beberapa orang penulis yang hidup dalam zaman yang berlain-lainan. Latar belakang penulis yang beragama mewarnai isi Bibel. Oleh sebab itu, tektus

receptus dan teks standar Bibel memang harus ditolak karena justru menghilangkan keanekaragaman yang memang sejak awal terjadi.²⁶⁶

Beberapa studi orientalis terhadap al-Qur'an, sebagaimana kesimpulan Edward Said bahwa para orientalis mengkaji Islam menurut pengalaman Barat adalah benar adanya. Sebab ketika mengkaji al-Qur'an, para orientalis itu menggunakan kritik bible (*biblical criticism*). Namun di balik penggunaan metodologi Bibel yang diklaim sebagai metode ilmiah, mereka ingin menunjukkan bahwa al-Qur'an sebenarnya telah mengalami berbagai penyimpangan (tahrif). Dengan begitu mereka dapat mendobrak keimanan kaum Muslimin yang selama ini masih saja meyakini al-Qur'an sebagai firman Allah. Sesungguhnya adopsi metodologi Bibel tidaklah tepat untuk diaplikasikan kepada al-Qur'an. Sebab metode *biblical criticism* muncul disebabkan problematika Bibel yang sangat kompleks. Sejarah al-Qur'an tidak pernah memiliki pengalaman yang problematic sebagaimana yang dialami Bibel.

Studi kritis Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, yang telah berkembang dengan mapan dalam Bibel diadopsi oleh para orientalis untuk diterapkan kepada al-Qur'an. Salah seorang tokoh orientalis yang mulai menerapkan metodologi Bibel secara sistematis ke dalam studi al-Qur'an adalah Theodore Noldeke, dengan karyanya Sejarah al-Qur'an (*Geschichte des Qorans*).

Pendeta Edward Sell (m.1932), salah seorang tokoh missionaris terkemuka di Madras, India, mendesak agar kajian kritis historis al-Qur'an dilakukan dengan menggunakan kritik Bibel (*biblical criticism*). Ia sendiri merealisasikan gagasannya dengan menulis *Historical Development of the Qur'an*, yang diterbitkan pada tahun 1909 di Madras, India. Ia juga menjadikan karya Theodore Noldeke, *Geschichte des Qorans*, sebagai model untuk kajian kritis al-Qur'an.

Senada dengan Sell, pendeta Alphonso Mingana (m.1937) menyatakan : sudah tiba masanya untuk melakukan kritik teks terhadap al-Qur'an sebagaimana telah kita lakukan terhadap Bibel Yahudi yang berbahasa Ibrani-Aramaik dan kitab suci Kristen yang berbahasa Yunani.

Menyamakan problematika semua kitab suci dengan al-Qur'an, Arthur Jeffery (m.1959), seorang orientalis berasal dari Australia berpendapat bahwa sebuah kitab itu dianggap suci karena tindakan komunitas masing-masing agama. Jeffery mengatakan "komunitaslah yang menentukan masalah ini suci dan tidak.

²⁶⁶ Lihat Adnin Armas, Metodologi Orientalis dalam Studi Al-Qur'an, dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005, 26-28

Komunitaslah yang memilih dan mengumpulkan bersama tulisan-tulisan tersebut untuk kegunaannya sendiri, yang mana komunitas merasa bahwa ia mendengar suara otoritas keagamaan yang otentik yang sah untuk pengalaman keagamaan yang khusus.²⁶⁷

Pada decade 1990-an, ada dua ilmuwan yang paling terkenal dalam wacana politik internasional, yaitu Samuel Huntington dan Francis Fukuyama. Huntington menjadi sangat terkenal berkat wacana '*clash of civilization*' yang digulirkan pada 1993. Tahun 1996, keluar buku populernya, *The clash of civilization and the Remaking of World Order*. Sejak itu, pro kontra seputar wacana ini tidak pernah berhenti.

Padahal sebelum Huntinton, ilmuwan Barat yang dikenal mempopulerkan wacana '*clash of civilization*' antara peradaban Islam dan Barat, pasca perang dingin adalah Bernard Lewis, guru besar keturunan Yahudi di Princenton University. Seperti halnya Moshe Gill, SD Goitein, Stanford J. Shaw, dan sejumlah ilmuwan Yahudi lainnya. Meskipun dikenal sebagai seorang ilmuwan kondang, kedekatannya dengan penguasa Gedung Putih menyebabkan pandangan-pandangan Lewis kemudian memiliki nuansa politis yang tinggi dan diluncurkannya sebagai bahan panduan praktis bagi pemerintah AS dalam menentukan corak politik luar negerinya. Ini menyebabkan ilmuwan ini tampak kehilangan sisi objektifnya sebagai ilmuwan dalam meneropong fakta-fakta seputar hubungan Islam-Barat. Itu terlihat jelas dalam buku yang ditulis Lewis berjudul : *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*.²⁶⁸

ASPEK-ASPEK POSITIF ORIENTALISME

Berbagai kajian telah dikemukakan orang untuk menguak segi-segi negative orientalisme dan kaum orientalis. Namun di balik yang negative itu ada beberapa hal yang kiranya harus disebut sebagai positif, meskipun mungkin tidak langsung. Salah satunya ialah pendekatan historis mereka kepada masalah-masalah Islam. Dan yang lebih penting lagi ialah kesadaran mereka tentang perlunya mengetahui geneologi suatu ide atau doktrin²⁶⁹.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Adian Husaini, Bernard Lewis dan Apologia Barat, dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005, 54-55

²⁶⁹ Nurcholis Majid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, 63

Aspek-aspek positif dengan adanya orientalisme sebagaimana yang dikemukakan oleh Mahmud Hamdi Zaqzuq dalam karyanya *Al-Haiyah al-Mushriyyah al-Ammah li al Kitab* adalah sebagai berikut :

1. Kaum orientalis mengabadikan dirinya pada tujuan-tujuan mereka yang telah mereka canangkan secara ikhlas. Ketika seorang orientalis Belanda, Snouk Hougronje berkeinginan untuk menulis sebuah tulisan tentang Ka'bah, dia tidak mungkin dapat merealisasikan keinginannya untuk menulis Makkah secara normal, karena ia adalah seorang Masehi yang dilarang masuk kota tersebut. Maka ia mengganti namanya dengan nama Islam, yaitu Abdul Ghaffar. Ia datang ke Makkah pada tahun 1884 M dan tinggal di sana selama lima bulan. Selama itu, dia dapat menguasai bahasa Arab, seperti anak-anak Arab lainnya. Setelah perjalanan ini, dia menulis dua buku tentang Makkah. Pertama, Makkah dan geografinya di abad ke -19, terdiri atas dua jilid. Dalam tulisannya itu, ia menulis karakteristik Makkah secara detail berikut petanya.
2. Ada ikatan kerjasama yang kuat dan kontinu di antara kelompok-kelompok orientalisme di berbagai Negara di dalam lapangan pendidikan Arab dan Islam. Jaringan di antara mereka terus bersambung dengan dilakukannya konferensi organisasi secara bergiliran, penerbitan majalah-majalah, pembangunan percetakan-percetakan, dan surat berbagai surat kabar yang beragam. Konferensi orientalisme internasional telah dilakukan sejak tahun 1873 M hingga 1968 M, sebanyak tiga puluh kali, tidak termasuk konferensi-konferensi dan seminar-seminar ditingkat wilayah. Konferensi-konferensi internasional ini beranggotakan ratusan ulama. Konferensi Oxford beranggotakan sekitar 900 cendikiawan dari 25 negara dan 85 universitas serta 69 organisasi ilmiah.
3. Memahami tema-tema tertentu tentang pelajaran kearaban dan keislaman dan mereka rela menghabiskan seluruh umurnya untuk membahas dan meneliti ilmu tersebut dari berbagai aspek. Oleh karena itu, kita memahami bahwa mereka memiliki pengetahuan yang bagus tentang sesuatu yang berhubungan dengan pendidikan Islam dan pendidikan bahasa Arab di Negara Arab. Tulisan-tulisan mereka, baik secara khusus maupun secara umum, dipenuhi literature-literatur Arab dan Islam, baik kitab-kitab lama maupun kitab-kitab baru. Di sana ada sebuah realitas yang diketahui oleh setiap orang yang berkecimpung bersama kaum orientalis, yaitu bahwa seorang orientalis yang berkompeten tidak merasa

bangga dengan dosa yang dilakukannya ketika ia diberikan peringatan oleh orang lain dan hal ini akibat kesalahpahamannya dalam memahami bahasa Arab.

4. Ensiklopedia pengetahuan Islam, seperti yang kita, kaum muslimin berada di dalamnya—dan ensiklopedi pengetahuan ini tercipta sebagai hasil kerjasama ilmiah internasional di antara para orientalis.
5. Sejarah sastra Arab karya Broklemann (wafat pada tahun 1956 M) yang merupakan referensi penting tentang pelajaran bahasa Arab yang harus dikuasai oleh setiap penulis buku pelajaran keislaman. Buku inipun tidak hanya membahas masalah sastra Arab dan fikih lughah saja. Tetapi juga, mencakup segala sesuatu yang ditulis dengan bahasa Arab dari buku-buku Islam. Buku ini ditulis dengan bahasa Arab yang terdapat dalam manuskrip dan dicetak, serta dilengkapi dengan informasi-informasi tentang biografi para penulisnya.
6. Mengumpulkan transkrip-transkrip dari setiap tempat dan dengan berbagai cara, memeliharanya dan menjaganya secara intensif dari kerusakan. Katalognya sangat bermanfaat, yaitu mengidentifikasi sifat-sifat manuskrip secara mendetail. Para orientalis diseluruh universitas dan perpustakaan membuat catalog manuskrip-manuskrip buku berbahasa Arab secara mendetail. Jumlah manuskrip buku berbahasa Arab di perpustakaan-perpustakaan Eropa sekitar puluhan ribu, bahkan mencapai ratusan ribu.
7. Para orientalis Barat memiliki karya-karya buku dan kamus, seperti kamus Mufahras tentang lafaz-lafaz hadits syarif yang mencakup kutubus sittah, musnad Darimi, Muwatha' imam Malik dan Musnad Imam Ibn Hambal. Kitab ini dicetak dalam tujuh jilid mulai tahun 1936 M hingga tahun 1969 M dan dijadikan buku reference di universitas-universitas Islam dunia.
8. Para orientalis telah menyebarkan berbagai induk dari kitab-kitab Turats (klasik), menyebarkan naskah, menerjemahkan kitab-kitab Arab ke berbagai macam bahasa.

OKSIDENTALISME, SIKAP TERHADAP TRADISI BARAT.

Para pengkaji Islam harus mendefinisikan sikapnya yang lebih jelas, obyektif dan konsisten terhadap orientalis. Pertama-tama karena para sarjana keislaman modern sendiri sekarang ini banyak yang mengembangkan otoritas akademiknya berdasarkan pengalaman akademi mereka dengan kaum orientalis, atau dengan para sarjana Barat atau non-Muslim (sekali pun Timur, seperti Toshihiko Izutzu dari

Jepang) sebagai contoh untuk menyebut beberapa orang saja, mereka itu ialah Muhsin Mahdi di Harvard, Mahmud Ayub di Temple, Ismail al-Faruqi (almarhum) juga di Temple, Sayyid Husain Nasr di Georgetown, Hamid algar (seorang Muslim Inggris) di Berkeley, Fazlurrahman di Chicago, John Woods (seorang Muslim Amerika) juga di Chicago, Robert Vianci (seorang Muslim Amerika) juga di Chicago, Hamid Inayat (almarhum) di Oxford, dan lain-lain.²⁷⁰

Atas dasar itu, maka Hasan Hanafi dalam bukunya *Muqaddimah fi ilm al-Istiqlal* menyajikan gagasan mengenai Oksidentalisme, sebuah studi tentang Barat dengan cara pandang Timur (Islam), meskipun secara akademis dan metodologis sulit menafikan pengaruh intelektualitas Barat terhadap pembentukan kapasitas kepribadian dan intelektualitas dirinya. Sangat bisa jadi dikalangan intelektual Muslim, Oksidentalisme masih merupakan wacana yang sangat baru. Namun menurut Hanafi, secara historis prototif *Oksidentalisme* sebenarnya dapat dilacak sejak terjadinya pertemuan antara Barat dan Timur, antara masyarakat Kristen di Barat dan Masyarakat Muslim di Timur adalah salah satu produk *Orientalisme* yang secara akademis historis adalah tidak benar. Bukankah baik Yahudi, Kristen dan Islam ketiganya lahir di dunia Timur²⁷¹.

Jadi, baik istilah *Orientalisme* maupun *Oksidentalisme* keduanya merupakan produk sejarah yang memiliki muatan ideologis, di mana Oksidentalisme yang ditawarkan Hasan Hanafi ini berusaha memberikan respond dan kritik balik terhadap serangan *Orientalisme* terhadap Islam. Meskipun istilah, spirit dan pemikiran Oksidentalisme mungkin memiliki akar sejarah yang bisa dilacak, tapi Hasan Hanafi merupakan salah satu dari sekian intelektual Muslim yang secara serius memperkenalkan istilah ini kedalam dunia Islam.²⁷²

Secara ideologis Oksidentalisme versi Hasan Hanafi diciptakan dengan maksud sebagai alat untuk menghadapi Barat yang memiliki pengaruh besar terhadap Westernisme. Dengan munculnya Oksidentalisme ini diharapkan posisi Timur yang selama ini dijadikan sebagai obyek kajian dan posisi Barat yang menjadi subyek kajian bisa berubah bentuk relasinya. Selain itu, melalui pendekatan Oksidentalisme ini Hanafi ingin mendobrak dan mengakhiri mitos Barat sebagai refresentasi dan pemegang supremasi dunia. Selama ini kedudukan Barat sebagai pengkaji Timur telah

²⁷⁰ Nurcholis Majid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), 59

²⁷¹ Komaruddin Hidayat, Pengantar Oksidentalisme: Dekonstruksi Terhadap Barat, dalam Hasan Hanafi *Oksidentalism, Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat* (Jakarta : Mizan, 1999), xvii

²⁷² Ibid.

menimbulkan stereotype dan kompleksitas tertentu, antara lain adalah sikap superioritas Barat. Dan sebaliknya, keberadaan Timur sebagai obyek kajian juga telah menimbulkan kompleksitas-kompleksitas antara lain sikap inferioritas Timur. Kondisi semacam ini yang akan diusahakan oleh Hasan Hanafi untuk diluruskan agar mencapai kejujuran historis dan sebuah titik keseimbangan antara Barat dan Timur.²⁷³

Jika Orientalisme adalah kajian tentang peradaban Islam oleh peneliti dari peradaban lain yang memiliki struktur emosi yang berbeda dengan struktur peradaban yang dikajinya, maka Oksidentalisme adalah ilmu yang berseberangan bahkan berlawanan dengannya. Agenda sikap kita terhadap tradisi Barat, merupakan pernyataan mengenai kesadaran kita tentang Oksidentalisme dan materi pokoknya. Dengan demikian bahaya yang ditimbulkan oleh anggapan bahwa peradaban Eropa merupakan sumber segala ilmu pengetahuan, menjadi tempat bergantung peradaban lain, menjadi tempat bersandar bagi eksistensi mazhab dan teori, dapat disingkirkan. Sikap semacam ini telah mengakibatkan penyelewengan peradaban-peradaban non Eropa, dan masuk ke dalam atmosfernya dengan anggapan bahwa peradaban Eropa adalah produk terakhir dari eksperimentasi manusia. Dengan meminjam bahasa Hegel, seluruh peradaban menjadi tersaring di luar dirinya dan terikat dengan hal lain yang bukan dirinya.²⁷⁴

Oksidentalisme bertujuan mengakhiri mitos Barat sebagai representasi seluruh umat manusia dan sebagai pusat kekuatan. Sejarah dunia identik dengan sejarah Barat, sejarah manusia adalah sejarah Barat, sejarah manusia adalah sejarah Barat, dan sejarah filsafat adalah sejarah filsafat Barat. Di Baratlah semua ditumpahkan. Prasejarah, yaitu Timur adalah permulaan sejarah manusia seperti dikatakan Herder dan Kant. Sedangkan pasca sejarah adalah masa ruang angkasa yang dimiliki Barat. Periodisasi sejarah Barat adalah periodisasi bagi semua sejarah. Abad pertengahan Barat juga abad pertengahan seluruh bangsa dan abad modern Barat juga abad modern seluruh dunia. Padahal abad pertengahan Barat adalah abad modern kita dan abad modern kita sama dengan abad pertengahan Barat. Jatuhnya Barat saat ini adalah kebangkitan kita, dan kebangkitan kita sama dengan memudarnya Barat.²⁷⁵

²⁷³ Ibid

²⁷⁴ Hasan Hanafi, Hasan Hanafi *Oksidentalisme, Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat* (Jakarta : Mizan, 1999), 28-29.

²⁷⁵ Ibid. 41

RANGKUMAN

1. Faktor pemicu paling utama munculnya orientalisme adalah perdagangan, pertentangan antar agama dan konflik militer. Pengetahuan tentang timur, dengan demikian, tidak bisa dipisahkan dari sejarah ekspansi Eropa ke wilayah Asia Tengah dan Timur Tengah. Penemuan rute Tanjung Harapan menuju Asia oleh Vasco da Gama pada tahun 1498 semakin memperlebar jalan bagi orientalisme, pada abad ke 18 dan 19 kajian-kajian mendetail terhadap masyarakat Timur disebarluaskan di Eropa.
2. Bernard Lewis dalam *The State of Middle Eastern Studies* mengemukakan dorongan utama orang Eropa mempelajari Islam dari dua motif. *Pertama*, untuk belajar warisan klasik yang terpelihara dalam terjemahan dan komentar bahasa Arab. *kedua*, menyokong polemik orang-orang Kristen terpelajar melawan Islam.
3. Makna Timur atau “orient” dapat dipahami hanya dalam konteks Barat “occident”. Ini bukan klasifikasi geografis dan nama dua mata angin. Tidak jelas siapa yang memulai mengolok-olok “kamu orang Timur! Kamu orang Barat!. Yang pasti orientalisme mendahului oksidentalisme. Kini siapa yang disebut “orang Timur” dan “orang Barat” sudah mengkristal. Timur kata Edward Said, adalah masyarakat dan spirit yang menakutkan Barat.
4. Hermeneutika metodologi yang digunakan di Bibel tidaklah tepat untuk diaplikasikan kepada al-Qur’an. Sebab metode *biblical criticism* muncul disebabkan problematika Bibel yang sangat kompleks. Sejarah al-Qur’an tidak pernah memiliki pengalaman yang problematic sebagaimana yang dialami Bibel.
5. Berbagai kajian telah dikemukakan orang untuk menguak segi-segi negative orientalisme dan kaum orientalis. Namun di balik yang negative itu ada beberapa hal yang kiranya harus disebut sebagai positif, meskipun mungkin tidak langsung. Salah satunya ialah pendekatan historis mereka kepada masalah-masalah Islam. Dan yang lebih penting lagi ialah kesadaran mereka tentang perlunya mengetahui geneologi suatu ide atau doktrin.
6. Aspek-aspek positif dengan adanya orientalisme sebagaimana yang dikemukakan oleh Mahmud Hamdi Zaquq dalam karyanya *Al-Haiah al-Mushriyyah al-Ammah li al Kitab* salah satunya adalah sebagai berikut :Ada

ikatan kerjasama yang kuat dan kontinu di antara kelompok-kelompok orientalisme di berbagai Negara di dalam lapangan pendidikan Arab dan Islam. Jaringan di antara mereka terus bersambung dengan dilakukannya konferensi organisasi secara bergiliran, penerbitan majalah-majalah, pembangunan percetakan-percetakan, dan surat berbagai surat kabar yang beragam. Konferensi orientalisme international telah dilakukan sejak tahun 1873 M hingga 1968 M, sebanyak tiga puluh kali, tidak termasuk konferensi-konferensi dan seminar-seminar ditingkat wilayah. Konferensi-konferensi international ini beranggotakan ratusan ulama. Konferensi Oxford beranggotakan sekitar 900 cendekiawan dari 25 negara dan 85 universitas serta 69 organisasi ilmiah.

7. Hasan Hanafi dalam bukunya *Muqaddimah fi ilm al-Istiqhrab* menyajikan gagasan mengenai Oksidentalisme, sebuah studi tentang Barat dengan cara pandang Timur (Islam), meskipun secara akademis dan metodologis sulit menafikan pengaruh intelektualitas Barat terhadap pembentukan kapasitas kepribadian dan intelektualitas dirinya. Sangat bisa jadi kalangan intelektual Muslim, Oksidentalisme masih merupakan wacana yang sangat baru. Namun menurut Hanafi, secara historis prototip *Oksidentalisme* sebenarnya dapat dilacak sejak terjadinya pertemuan antara Barat dan Timur, antara masyarakat Kristen di Barat dan Masyarakat Muslim di Timur adalah salah satu produk *Orientalisme* yang secara akademis historis adalah tidak benar.

Latihan

Jawablah Pertanyaan-Pertanyaan di Bawah ini :

1. Jelaskan latar belakang munculnya orientalisme!.
2. Jelaskan kenapa Islam disebut sebagai orient!
3. Jelaskan kritik-kritik terhadap ajaran orientalisme!.
4. Jelaskan sisi-sisi positif orientalisme!
5. Bagaimana sikap umat Islam terhadap orientalisme?

Lembar Kerja Mahasiswa.

- Melakukan review terhadap materi yang telah dipelajari

Tujuan :

- Mengetahui penguasaan mahasiswa terhadap materi yang telah dipelajari.

Bahan-Alat

- Alat Tulis, kertas polio.

Langkah-Langkah :

1. Mahasiswa diminta membuat ringkasan tentang hal-hal yang telah dipelajari.
2. Siswa mempresentasikan secara lisan poin-poin penting yang telah mereka pelajari.
3. Mahasiswa mengembangkan tulisan kreatif terkait konsep yang dipelajari.
4. Mahasiswa diminta mengembangkan peta konsep tentang materi yang dipelajari.
5. Mahasiswa diminta untuk mereview apa yang telah dipelajari.

SISTEM EVALUASI DAN PENILAIAN

A. Proses Penilaian Perkuliahan

Pengambilan nilai dalam mata kuliah **Metodologi Studi Islam** ini menggunakan Sistem Evaluasi Penilaian sebagaimana dalam Buku Pedoman Penyelenggaraan Pendidikan Program Strata Satu (S1) **IAIN Mataram** yang terdiri atas 4 macam penilaian:

1. Ujian Tengah Semester (UTS)
Ujian Tengah Semester (UTS) dilaksanakan setelah dosen menyajikan materi perkuliahan minimal tujuh kali tatap muka untuk mata kuliah bobot 2 atau 3 SKS dan empat belas kali tatap muka untuk 4 SKS.
2. Ujian Akhir Semester (UAS)
UAS dilaksanakan setelah dosen menyajikan materi perkuliahan minimal 12 kali tatap muka untuk mata kuliah dengan bobot 2 atau 3 SKS, dan 22 kali tatap muka untuk 4 SKS.
3. Tugas
Tugas terstruktur dan Mandiri. Evaluasi tugas terstruktur dilakukan dengan nilai paper atau book report yang ditugaskan oleh dosen, sedangkan evaluasi tugas mandiri dilakukan dengan mendiskusikan makalah dalam kelas.
4. Bobot nilai ujian mata kuliah pada akhir semester adalah 10% dari disiplin dan partisipasi tatap muka, 20 % dari nilai UTS, 35 % dari tugas terstruktur dan mandiri, dan 35 % dari nilai UAS.

B. Nilai Matakuliah Akhir Semester

Nilai matakuliah akhir semester dinyatakan dengan angka yang mempunyai status tertentu, sebagaimana dalam tabel berikut.

Angka Interval Skor (skala 100)	Skor (skala 4)	Huruf	Keterangan
80 – 100	3,51 – 4,00	A	Lulus
70– 79	2,76 – 3,50	B	Lulus
60 – 69	2.00 – 2,75	C	Lulus
50-59	1.00-1.99	D	Tidak Lulus
0-49	0-0.99	E	Tidak Lulus

Keterangan:

- a. Nilai huruf C, D dan E pada matakuliah akhir semester harus diulang dengan memprogram kembali pada semester berikutnya
- b. Nilai huruf C boleh diperbaiki dengan ketentuan harus memprogram ulang dan nilai huruf semula dinyatakan hangus/gugur
- c. Rumus menghitung nilai matakuliah (NMK) akhir semester:

$$\text{NMK} = \frac{(\text{NUTS} \times 20) + (\text{NT} \times 35) + (\text{NUAS} \times 35) + (\text{NP} \times 10)}{100}$$

NMK = Nilai Matakuliah

NUTS = Nilai Ujian Tengah Semester

NT = Nilai Tugas

NUAS = Nilai Ujian Akhir Semester

NP = Nilai disiplin dan partisipasi tatap muka.

NMK bisa dihitung apabila terdiri dari empat komponen SKS, yaitu: UTS, Tugas, UAS, dan performance. Apabila salah satu kosong (tidak diikuti oleh mahasiswa), maka nilai akhir tidak bisa diperoleh, kecuali salah satunya mendapat nol (mahasiswa mengikuti proses penilaian akan tetapi nilainya nol), maka nilai akhir bisa diper

DAFTAR PUSTAKA

- Al Farmawi, Abdul Hayy Abdul, *Pengantar Ushul Fikih* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014).
- A. Oberschall. 1978. "Theories of Social Conflict". *Annual Review of Sociology*.4. 1978.
- Abd. Maqosid Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia, 2009).
- Abduhzen, Mohammad, Pendidikan dan Paham Radikal, dalam KOMPAS, edisi Sabtu, 2 Mei 2015.
- Abdullah, Amin, Pengantar Dalam Ahmad Norma Permata (ed), *Metodologi Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- _____. *Studi Agama Normativitas dan Historisitas*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011.
- Adam, Charles J., Islamic Religion Tradition, “ dalam Binder (ed), the Studi of Middle East, New York: John Wiley& Son, 1976.
- _____. “Islamic Religious Tradition,” dalam *The Study of the Middle East: Research amd Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder (New York: John Wiley & Sons, 1976
- _____. Foreword dalam Richard C Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies*, USA: The Arizona Board of Regents, 1985.
- Armas, Adnin, Metodologi ilmiah dalam Islam dalam Adian Husaini, *Filsafat Ilmu, Perspektif Barat dan Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Ahmed, Laela, *Wanita dan Gender dalam Islam, Akar-Akar Historis Perdebatan Modern* (Jakarta: Lentera, 1992), xv
- al-Faruqi, Ismail Raj'i, Islamisasi Ilmu Pengetahuan, terj. Mustafa Kasim (Jakarta: Lontar Utama, 2000).
- al-Ghazali, Syaikh Muhammad, *Al-Qur'an Kitab Zaman Kita*, Jakarta: Mizan, 2008.
- Ali, Mukti, *Metode Memahami Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Alisjahbana, S. Takdir, Sumbangan Islam Kepada Sains dan Peradaban DuniaBandung: Nuansa Cendekia, 2001.
- Amal, Taufiq Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Al-Fabet, 2013), 64
- Ambary,Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.

- Ansary, Abdou Filali, *Pembaruan Islam, Dari Mana Hendak Kemana*, Jakarta: Mizan, 2003.
- Arif, Syamsuddin, Orientalis dan Teologi Islam, Sketsa Awal, dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005, 12
- _____, Filsafat Islam dan Tradisi Keilmuan Islam, dalam Adian Husaini, *Filsafat Ilmu, Perspektif Barat dan Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2013
- _____, Orientalis dan Teologi Islam, Sketsa Awal, dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005, 12
- Arkoun, Mohammad, Ke Arah Islamologi Terapan, dalam Jurnal Al-jami'ah, Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta, no. 53, tahun 1993.
- Armas, Adnin, Metodologi Orientalis dalam Studi Al-Qur'an, dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005.
- _____, *Metodologi Ilmiah dalam Islam*, dalam Adian Husaini (ed.) *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2013.
- _____, Westernisasi dan Islamisasi Ilmu, dalam ISLAMIA, tahun I No 6, Juli-September 2005, 9
- Askari, Hasan, *Lintas Iman, dialog spiritual*, (Jogjakarta: LKIS, 1991.
- Azizi A Qodri, *Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial untuk kajian Islam sebuah over view*, dalam Amin Abdullah, dkk. *Mencari Islam, Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, (Jogjakarta: Tiara Wacana, 2000.
- _____, *Melawan Globalisasi, Reinterpretasi Ajaran Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- _____, *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Jakarta: Ditpertaids Depag RI, 2003.
- Azra, Azyumardi (ed), *Sejarah Ulumul Qur'an*, Jakarta : Pustaka Pirdaus, 1999.
- Bailey, G., Peoples, J.: *Introduction to Cultural Anthropology*. Wadsworth Publishing (1998).
- Beatty, Andrew dalam *Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan*, dalam the Jurnal of The Royal Antropology Institute 2
- Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prestasi Pustakakarya, 2007.
- Bogdan, Robert dan Steven J Tailor, *Pengantar Metode Penelitian Kualitatif*, alih Bahasa Arief Furchan, Surabaya: Usaha Nasional, 1992.

- Brian S. Turner, *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSod, 2012.
- Budiwanti. Erni, *dalam Islam Sasak, Islam Waktu Lima Versus Islam Wetu Telu*, Jogjakarta: LKIS, 2000)
- Burhani, Ahmad Najib, *Islam Dinamis; Menggugat Peran Agama Membongkar Doktrin yang Membatu*, Jakarta: Kompas, 2001.
- Cathrine L. Albanese, *America, Religions and Religion*, California: Wadsworth Publishing Company, 1981.
- Connolly, Peter (ed), *Approaches to the Study of Religion*, New York : Cassel, 2001.
- David N Geldener, Pendekatan Antropologi dalam Peter Connoli (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, 29
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious life* (New York : Free Press, 1965).
- Eckardt, A. roy (ed.), *The Theologian at Work, A Common Search for Religion Understanding* (New York : Harper & Row, 1968), xix
- El Fadl, Khaled Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi, 2006).
- Ember, Carol R. & Melvin Ember, *Cultural Anthropology*, New York: Century Crofts, 1973/
- Erricson, Thomas Hylland, *Small Place, Large Issues, an Introduction to social and Cultural Anthropology*, London : Pluto Press, 2001.
- Esposito, John L, ***Islam: The Straight Path***, Colorado: Lynne Rinner Publisher, 1997.
- _____. *Islam Warna Warni, Ragam Ekspresi Menuju “jalan lurus” (al-Shirat al-Mustaqim)* terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004).
- _____. *Masa Depan Islam, Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan Dengan Barat*, Jakarta: Mizan, 2010.
- Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion, Thinking about Faith* (England : InterVarsity Press, 1985).
- Faisal Ismail, *Masa Depan Pendidikan Islam, di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas*, Jakarta: Bakti Aksara Persada, 2003.
- Fanani, Muhyar, *Metode Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004).

- Fazlur Rahman, *Approaches to Islam in Religious Studies: A Review Essay*, dalam Martin, Richard C. (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985
- Geertz, Clifford *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973.
- _____, *Kebudayaan dan Agama*, Jogjakarta: Kanisius, 1992.
- Ghazali, Abd. Maqosid, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia, 2009.
- Gunderson, Cory Gedion, *Islamic Fundamentalism* (New York : Abdo Consulting, 2004,
- Hanafi, Hasan *Oksidentalisme, sikap kita terhadap tradisi barat*, M.Najib Bukhori (terj) (Jakarta: Paramadina, 2000.
- Hazleton, Lesley, *Muslim Pertama, Melihat Muhammad Lebih Dekat*, terj. Adi Thoha Jakarta: PT Pustaka Alfabet, 2013.
- Hidayat, Komaruddin dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Mizan, 1995
- _____, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi, Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- _____, Pengantar Oksidentalisme: Dekonstruksi Terhadap Barat, dalam Hasan Hanafi *Oksidentalisme, Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat* (Jakarta : Mizan, 1999.
- Hilmi, Masdar dan Akh. Muzakki, *Dinamika Baru Studi Islam*, Surabaya: Arkola, 2005.
- Hitti, Philip K. *History of The Arab*, terj. R. Cecep Lukman, dkk, Jakarta: Serambi, 2002.
- Howell, Julia Day *Sufism and the Indonesian Islamic Revival*, The Journal of Asian Studies 60, no.3 (August 2001)
- Husaini, Adian, Bernard Lewis dan Apologia Barat, dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005.
- I Gede A.B. Wiranata, *Antropologi Budaya*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2011.
- Imarah, Muhammad, *Islam dan Pluralitas dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Ismail, Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003.
- Ja'far Subhani, *Ar-Risa>lah* (Jakarta: Lentera, 1996.
- John Hick, *Disputed Question, In Theology and the Philosophy of Religion*, Amerika: Yale University Press, 1993.

- Jurdi, Syaripuddin, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010),
- Kamaruzzaman, Urgensi Metodologi Studi Islam: Sebuah Pengantar, dalam Amin Abdullah, dkk, *Mencari Islam, Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Kato, Hisanori *Agama dan Peradaban* (Jakarta: Dian Rakyat, 2002), 6.
- Katsir, Ibnu, *Tafsir Al-Qur'anul Azim*, Juz. 2, Bairut: Darul Kutub, 1998.
- Khalidi, Tharif, *Arabic Historical Thought in the classical period*, New York: Cambridge University Press, 1994.
- Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2004.
- _____, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Yogyakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, Jakarta: Mizan, 1999.
- Kuswarno, Engkus, *Fenomenologi, Konsepsi, Pedoman dan Contoh Penelitian*, Bandung: Widya Padjajaran, 2009.
- Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Gupron A. Mas'adi (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000), hal. 3
- Lewis, Bernard, *Islam dalam Krisis: Antara Perang Suci dan Teror Kotor*, terj. Muhammad Harir Muzakki, Surabaya: JP Press, 2004.
- Madjid, Nurcholis, *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban, sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- _____, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- _____, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Menuju Paradigma Islam Humanis*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Jakarta: PUSJARLIT, 1998.
- Mauleman, Johan Hendric, *Pembaruan Ilmu Islam dalam Perspektif Paradigma Ilmu Sosial*, dalam Mastuhu dan Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam, Tinjauan Antardisiplin ilmu*, Jakarta: Pusjarlit, 1998.
- Misrawi, Zuhairi dan Khamami Zada, *Islam melawan Terorisme*, Jakarta: LSIP, 2004.

- Muhaimin (ed), *Damai di Dunia damai untuk Semua Perspektf Berbagai Agama*, Jakarta: Depag RI, 2004.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Paradigma Pemikiran Islam dan Penelitian Agama*, dalam Jurnal Al-jami'ah, Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta, No. ISSN 0126-012X, N0. 53, tahun 1993.
- Mun'im A Sirry (ed), *Figh Lintas Agama; membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Muzhar, Atho, *Pendekatan Studi Agama Dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001.
- Nakosten, Mehdi, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat* (Surabaya: Risalah Gusti 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Life and Thought*, London: George Allen and Unwin, LTD: 1981.
- Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadits*, Jakarta: Gema Insani Press, 2008.
- Philip K.Hitty, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta; Serambi, 2005.
- Poerwanto, Hari, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2010.
- Qattan, Manna Khalil, *Mabahitsul Fi Ulumil Qur'an*, Al-Qahiroh: Maktabah Wahbah, 2000.
- Raghib As Sirjani, *Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia*, terj. Sonif, dkk (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.
- Rahmat, Jalaluddin, *Metodologi Penelitian Agama*, dalam Mastuhu dan Deden Ridwan (ed) *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*, Jakarta : PUSJARLIT, 1998.
- _____, *Psikologi Agama, sebuah pengantar*, Jakarta: Mizan, 2005.
- Raho, Bernard, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007.
- Ridjal, Tadjoe, *Tamparisasi Tradisi Santri Pedesaan Jawa*, Surabaya: Yayasan Kampusina, 2004
- Ritzer, George, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, terj. Saut Pasaribu, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Robbins, P.S. *Teori Organisasi Struktur, Desain dan Aplikasi*, Jakarta: Arcan.1994.
- Robert N. Bellah, *Religious Evolution'* American Sociological Review, 1964. .
- Rozak, Abdul, *Cara Memahami Islam*, Bandung: Gema Media Pustakama, 2001.

- Sahrodi, Jamali, *Metodologi Studi islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Salim, Hadji Agus, *Pesan-Pesan Islam*, Jakarta: Mizan, 2011.
- Sanderson, Stephen K., *Makro Sosiologi, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, terj. Farid Wajdi, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.
- Schedina, Abdul Aziz, *Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Serambi, 2001.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Jakarta: Kencana, 2008.
- _____, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Jakarta: Mizan, 1998
- Shihab, M. Quraish *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- _____, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- _____, Pengantar dalam Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: PT. Pustaka Alvabet, 2013.
- Suparta, Munzier, *Ilmu Hadits*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Jogjakarta: LKIS, 2005
- Syarkum, Muchlas dan W Ghorara, *Dunia Islam dalam benturan kepentingan dan peradaban, Dalam Negara Tuhan, The Thematic Encyclopaedia*, Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an (Ulumul Qur'an)* Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Thanthawi, Muhammad Sayyid, *Ulumul Qur'an, Teori dan Pendekatakan*, Jogjakarta: Diva Press, 2013.
- Turmudi, Endang dan Rita Sihbudi (ed), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Turner, Bryan S. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, terj. Inyik Ridwan Muzir, Yogyakarta: IRCISoD, 2012.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- _____, *Islam Fungsional, Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*, Jakarta: Gramedia, 2014.
- _____, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Jakarta: Quanta, 2014

- Waardenburg, Jacques, *Classical Approach to the Study of Religion*, London: The Hague, 1973.
- Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan*, Jakarta: The Wahid Institutu, 2007.
- Warner, Martin, *Religion and Philosophy*, Australia : Cambridge University, 1992.
- Wiranata, I Gede A. B., *Antropologi Budaya*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2011.
- Woodward, Mark R Islam Jawa, *Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKIS, 1999.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam, Dirosah Islamiyyah II*, Jakarta: Rajawali Pers, 2005.
- Zarkasy, Hamid Fahmy, *Epilog Timur*, dalam dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol.II. No.3, Desember 2005.

BIODATA PENULIS

	Penulis dilahirkan di Pancor pada tanggal 13 Maret 1974. Pendidikan: Sekolah Dasar Negeri 2 Pancor selesai pada tahun 1986. Madrasah Tsanawiyah NW Pancor, selesai pada tahun 1990. Madrasah Aliyah NW Pancor, selesai tahun 1993. Ma'had Darul Qur'an wal Hadits Pancor, selesai tahun 1997, dalam Tahun yang sama menyelesaikan pendidikan di Fakultas Sastra Arab Universitas NW Mataram. Tahun 1999 melanjutkan pendidikan di Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia (UII) Jogjakarta, konsentrasi pendidikan Islam, selesai tahun 2001. Pada tahun 2005 melanjutkan program Doktor di IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel Surabaya, konsentrasi pendidikan Islam, selesai pada tahun 2010. Sejak Tahun 2001 penulis tercatat sebagai PNS Dosen di IAIN Mataram. Pengalaman akademik penulis diantaranya Pada tahun 2013 Posdoktoral Program di Islamic International Islamic University Malaysia (IIUM), dan presenter Poster Presentation pada Annual International Conference Islamic Studies (AICIS) ke XIV di Balikpapan Kalimantan Timur pada tahun 2014.
---	--