

# STUDI ISLAM DALAM PERSPEKTIF LINGUISTIK

Buku referensi ini menunjukkan bahwa perkembangan studi Islam akhir-akhir ini tidak lagi dipahami hanya dalam pengertian historis dan doktriner, tetapi telah menjadi fenomena yang kompleks. Islam tidak hanya terdiri dari petunjuk formal tentang seorang individu yang harus memaknai kehidupannya. Islam telah menjadi sistem budaya, peradaban, komunitas politik, ekonomi, dan bagian penting dari perkembangan dunia. Tuntutan di atas dapat diwujudkan kalau umat Islam bersikap Islami; mereka merasa bangga terhadap agamanya dan menjadi umat umat terbaik (*khairu ummah*).

Studi Islam dalam Perspektif Linguistik merupakan tuntutan dan harapan dalam pengembangan studi Islam dengan point of view kebahasaan yang spesifik. Linguistik memiliki beberapa aspek antara lain aspek fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan praktik. Berbagai aspek dalam studi Islam yang sarat dengan istilah-istilah spesifik dapat ditemukan dari Al-Qur'an dan Hadist, sebagai sumber utamanya.

Konsep Linguistik terapan dalam kajian Islam telah diaplikasikan secara efektif sejak zaman Nabi Muhammad Saw; dan oleh para ulama sejak beberapa abad yang lalu hingga di era digital ini menjadi hal yang sangat penting bagi kehidupan manusia. Linguistik terapan dan Studi Islam yang bersifat edukatif ini terus berkembang semakin pesat seiring perkembangan dalam komunikasi global untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia secara keseluruhan. Nilai-nilai normatif Islam dapat diimplementasikan sesuai dengan tantangan dan perkembangan jaman berbasis linguistik terapan dalam memaknai ajaran-ajaran Islam yang luhur dan moderat.



Pandak Carani Madani Blok G13  
RT. 03 Depok, Gilangharjo, Kec. Pandak,  
Kab. Bantul, Prov. D.I. Yogyakarta 55761  
Phone/ WA: 08 222 923 8689  
Email: trussmedia2310@gmail.com  
www.trussmediagrafika.com



Prof. Dr. Hj. Na'imah, M.Hum. [et.al.]

STUDI ISLAM DALAM PERSPEKTIF LINGUISTIK



# STUDI ISLAM DALAM PERSPEKTIF LINGUISTIK

Prof. Dr. Hj. Na'imah, M.Hum.

Dr. H. Muzhoffar Akhwan, M.A.

Prof. Madya Dr. Zawawi Ismail

Dr. Mohamad Hussin

Dr. Hamidah Sulaiman





**STUDI ISLAM**

---

DALAM PERSPEKTIF

---

**LINGUISTIK**



*all rights reserved*

**Hak Cipta dilindungi Undang-Undang**

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Ayat 3 dan 4  
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014**

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/ atau tanpa izin Pencipta dan pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hal ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan / atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
2. Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

# **STUDI ISLAM**

---

## **DALAM PERSPEKTIF**

---

# **LINGUISTIK**



**Prof. Dr. Hj. Na'imah, M.Hum.**

**Dr. H. Muzhoffar Akhwan, M.A.**

**Prof. Madya Dr. Zawawi Ismail**

**Dr. Mohamad Hussin**

**Dr. Hamidah Sulaiman**



**Copyright © 2024, Penulis**

*Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.*

*Dilarang memproduksi atau memperbanyak seluruh atau sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun tanpa izin dari penulis dan penerbit.*

---

# **STUDI ISLAM**

## **DALAM PERSPEKTIF LINGUISTIK**

Penulis:

**Prof. Dr. Hj. Na'imah, M.Hum. | Dr. H. Muzhoffar Akhwan, M.A.**

**Prof. Madya Dr. Zawawi Ismail | Dr. Mohamad Hussin | Dr. Hamidah Sulaiman**

Editor/ Penyunting:

**Dr. H. Muzhoffar Akhwan, M.A.**

Penyelaras Akhir :

**Minan Nuri Rohman**

Cover & Layout:

**M. Aqibun Najih**

Penerbit

**Trussmedia Grafika**

Pandak Carani Madani Blok G13 RT. 03 Depok, Gilangharjo,  
Kec. Pandak, Kab. Bantul, Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta 55761

Phone/ WA: 08 222 923 86 89

Email: one\_trussmedia@yahoo.com

[www.trussmediagrafika.com](http://www.trussmediagrafika.com)

Cetakan Pertama, Januari 2024

x + 182; 15,5 x 23 cm

**ISBN: 978-623-8443-09-3**

# Kata Pengantar

---

---

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي جَعَلَ الْقُرْآنَ لِسَانًا عَرَبِيًّا وَتَبْيَانًا، وَأَشْهَدُ أَن لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، أَنَّعَمَ بِاللّٰسَانِ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنَّهُ وَتَوْضِيحاً وَإِعْظَاءً، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَفْصَحُ النَّاسِ لِسَانًا وَأَحْسَنُ بَيَانًا، صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَثْبَاعِهِ الَّذِينَ سَلَكُوا طَرِيقَتَهُ لُغَةً وَبَيَانًاً. أَمَّا بَعْدُ.

Segala puji bagi Allah yang telah memberi petunjuk dan ridha-Nya kepada kita semua, semoga kita dapat menjalankan perintah-Nya dan mengikuti sunah-sunnah nabi-Nya. *Âmîn.*

Islam sebagai salah satu agama *samawi* telah disempurnakan dengan petunjuk dan aturan bagi kehidupan manusia. Seluruh ajarannya dipahami oleh umat-Nya sebagai *the best way of life*, dan universalitas ajaran Islam merupakan tanggung jawab para cerdik pandai untuk mengelaborasikan, baik dalam kehidupan ruhaniyyah yang dilandasi oleh keimanan, maupun dalam segi kehidupan sosial yang dilandasi semangat kebersamaan, kerukunan, dan saling menghargai perbedaan dalam segala dinamika kehidupan.

Perkembangan studi Islam akhir-akhir ini telah menunjukkan bahwa Islam tidak lagi dipahami hanya dalam pengertian historis dan doktriner, tetapi telah menjadi fenomina yang kompleks. Islam tidak hanya terdiri dari petunjuk formal tentang seorang

individu harus memaknai kehidupannya. Islam telah menjadi sistem budaya, peradaban, komunitas politik, ekonomi, dan bagian penting dari perkembangan dunia. Tuntutan di atas dapat diwujudkan kalau umat Islam bersikap Islamis, sehingga mereka merasa bangga terhadap agamanya dan menjadi umat-umat terbaik (*khairu ummah*).

Studi Islam dalam Perspektif Linguistik merupakan tuntutan dan harapan dalam pengembangan studi Islam dengan *point of view* kebahasaan yang spesifik. Linguistik memiliki beberapa aspek antara lain aspek fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan prakmatik. Berbagai aspek dalam studi Islam yang sarat dengan istilah-istilah spesifik dapat ditemukan dari Al-Qur'an dan Hadist, sebagai sumber utamanya.

Penulis menyadari bahwa karya bersama ini belum dapat dikatakan sempurna, baik dalam penyajian maupun dalam analisisnya, maka penulis terbuka untuk mendapat kritik konstruktif, masukan dari para pembaca demi perbaikan di masa mendatang.

Yogyakarta, 25 September 2023  
10 Rabi'u al-Awwal 1445

Penulis

# ***Daftar Isi***

---

---

---

Kata Pengantar ~~ v

Daftar Isi ~~ vii

## **BAB I PENDAHULUAN ~~ 1**

- A. Latar Belakang ~~ 1
- B. Perumusan Masalah ~~ 2
- C. Signifikansi Kajian ~~ 3
- D. Metodologi ~~ 3
- E. Sistematika Pembahasan ~~ 4

## **BAB II STUDI ISLAM DALAM PERSPEKTIF LINGUISTIK ~~ 5**

- A. Pengertian Studi Islam ~~ 5
- B. Islam Normatif dan Islam Historis ~~ 9
- C. Objek Kajian Studi Islam ~~ 17
- D. Perspektif Linguistik ~~ 23

## **BAB III MODEL STUDI ISLAM ~~ 37**

- A. Pendahuluan ~~ 37
- B. Model Studi Islam ~~ 39
- C. Model Kajian Integratif-Interkoneksi ~~ 44

## **BAB IV SEJARAH PERKEMBANGAN STUDI ISLAM ~~ 51**

- A. Pendahuluan ~~ 51
- B. Perkembangan Studi Islam di Dunia Muslim ~~ 53
- C. Perkembangan Studi Islam di Dunia Barat ~~ 59
- D. Perkembangan Studi Islam di Indonesia ~~ 68

## **BAB V DINAMIKA PEMIKIRAN MANUSIA ~~ 77**

- A. Pendahuluan ~~ 77
- B. Karakteristik Keilmuan Kontemporer ~~ 81
- C. Pembaruan Metode Studi Islam ~~ 96

## **BAB VI AL-QUR'AN SEBAGAI TEKS DASAR YANG UTAMA ~~ 101**

- A. Pendahuluan ~~ 101
- B. Al-Qur'an Sebagai Wahyu ~~ 102
- C. Kodifikasi Al-Qur'an ~~ 107
- D. Tafsir Al-Qur'an di Era Modern ~~ 108
- E. As-Sunnah ~~ 114
- F. Kritik Hadis Modern ~~ 114
- G. Implikasi Bagi Studi Hadis Masa Kini ~~ 118

## **BAB VII EPISTEMOLOGI KEILMUAN ISLAMI ~~ 121**

- A. Kajian Epistemologi di Era Modern dan Kontemporer ~~ 121
- B. Ide Pembaharuan dalam Filsafat Islam ~~ 127
- C. Paradigma Keilmuan Kelslaman di Era Milenium Ketiga ~~ 136

## **BAB VIII**

### **STUDI ISLAM DAN ISU-ISU KONTEMPORER ~~ 141**

- A. Pemikiran Islam Liberal ~~ 141
- B. Inkar terhadap Sunnah Rasulullah Muhammad Saw. ~~ 146
- C. Evaluasi ~~ 150

## **BAB IX**

### **PENUTUP: STUDI ISLAM PASCA COVID-19 ~~ 159**

- A. Covid-19 dan Ketegangan Logika Agama vs Logika Sains ~~ 159
- B. Agama Sains dan New Culture ~~ 161
- C. Studi Islam Pasca Covid-19 ~~ 165

**Daftar Pustaka ~~ 171**

**Tentang Penulis ~~ 179**





## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Karakter Islam sebagai agama samawi yang universal dan berlaku bagi siapa pun dan di mana pun dia berada mengharuskan para pemeluk agama Islam untuk memahami ajaran agama dan pemaknaannya. Islam dengan pokok-pokok ajarannya sebagai agama universal berlaku untuk sepanjang kehidupan manusia di bumi. Islam berasal dari kata dasar *salima* yang berarti penyerahan. Tugas utama kehadiran Islam adalah untuk membersihkan kemuksyikan dan membangunkan ketauhidan, menggunakan petunjuk operasional dan sunnah Rasulullah sehingga tercapai keadilan dalam kehidupan di muka bumi.

Al-Qur'an merupakan firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. melalui Ruhul Amin, malaikat Jibril untuk dijadikan sebagai pedoman hidup (*way of life*) bagi manusia di setiap ruang dan waktu. Juga ditegaskan dalam Al-Qur'an bahwa kitab suci ini tertuang dalam 'lisan Arab yang jelas' (QS. al-Nahl [16]: 103; QS. Al-Syu'ara [26]: 195). Pemilihan bahasa Arab

oleh Tuhan sebagai bahasa komunikasi dikarenakan, tidak ada komunikasi linguistic kecuali jika dua orang yang terlibat dalam pembicaraan (kalam) menggunakan sistem isyarat yang sama (QS. Al-Kahfi [18]: 93). Dalam kasus ini, Tuhan berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Muhammad, yaitu bahasa Arab.

Bahasa Arab bagi kaum muslimin memiliki arti penting, baik diyakininya sebagai bahasa yang dipilih Allah, maupun merupakan bahasa peribadatan. Karena Al-Qur'an berisi kumpulan firman Allah, maka huruf, kata-kata, dan struktur bahasa yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah juga dinilai sebagai bagian dari ajaran agama. Pada perkembangan ditemukan adanya beberapa penyimpangan dan kekeliruan dalam memahami Al-Qur'an. Hal ini disebabkan oleh kecenderungan dan latar belakang seorang mufassir, juga disebabkan minimnya pengetahuan mereka terhadap ilmu-ilmu bantu yang mesti dikuasainya, seperti pengetahuan tentang kaidah-kaidah kebahasaan (*qawâ'id al-lugawiyah*), seperti ilmu gramatika (ilmu nahwu), ilmu konjugasi (*ilmu Ṣaraf*), ilmu pembentukan kata (*ilmu al-istiqâq*), ilm i'râb, ilmu retorika (*ilmu al-balâgah*) dan sebagainya. Oleh karena itu penting untuk mengetahui penggunaan bahasa Al-Qur'an dan persoalan Studi Islam dalam Perspektif Linguistik.

## B. Perumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang yang telah dipaparkan sebelumnya dan sekilas tentang alur perkembangan pola pikir yang telah diulas di atas, kiranya tampak permasalahan yang hendak dicari jawabannya dalam penelitian ini adalah kata dan istilah yang hendak dicari jawabannya dalam penelitian ini adalah bagaimana model dan formulasi penggunaan kata dan istilah yang spesifik dalam studi Islam. Hal itu semua perlu penulis sampaikan untuk memahami pesan-pesan keIslamian.

Kata kunci permasalahan dan rancangan penyelesaiannya yang menjadi focus pembahasan adalah permasalahan seputar:

1. Bidang keilmuan dalam Studi Islam yang relevan
2. Kata dan istilah yang spesifik yang digunakan dalam studi Islam;

Sedangkan usaha untuk mencapai penyelesaiannya akan berkisar pada:

1. Bagaimana mengembangkan kesadaran terhadap intersubjektivitas untuk mencapai *Unity in Diversity*.
2. Bagaimana usaha untuk mencapai hasil integrasi antara iman, Islam, dan ihsan.

### C. Signifikansi Kajian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang komprehensif tentang Studi Islam dalam Perspektif Linguistik, terutama terma dan istilah khas yang digunakan dalam Studi Islam. Hasil penelitian diharapkan dapat mendeskripsikan kecendrungan para ahli di bidang Studi Islam dalam menggunakan kata dan istilah yang mengandung unsur linguistik dalam kajiannya. Selanjutnya hasil penelitian akan mendeskripsikan posisi linguistik dalam kajian keislaman yang dituturkan oleh para ahli.

### D. Metodologi

Penelitian ini dilakukan untuk mengungkap berbagai hal tentang Studi Islam dalam Perspektif Linguistik. Pengumpulan data linguistik dilakukan dengan pendekatan *Content Analysis*. Analisis data berasal dari ilmu-ilmu Islam, terdiri dari Ilmu Tafsir, Ilmu Kalam, Ilmu Fiqh, dan Filsafat Islam. Pembahasan pada buku yang merupakan hasil penelitian ini diselesaikan menjadi 9 (Sembilan) bagian yang saling terkait satu dengan yang lain

yang saling mendukung yang terdiri dari Pendahuluan, Studi Islam dalam Perspektif Linguistik, Model Studi Islam, Sejarah Perkembangan Studi Islam, Dinamika Pemikiran Manusia, Al-Qur'an sebagai Teks Dasar yang Utama, Epistemologi Keilmuan Islam, Studi Islam dan Isu-isu Kontemporer, dan Studi Islam Pasca Covid-19.

## E. Sistematika Pembahasan

Pembahasan yang hendak diselesaikan dalam buku dan penelitian ini akan disusun dalam bagian-bagian yang terkait antara satu dan lainnya, sehingga alur pola pikir yang ditampilkan kesatuan yang saling mendukung. Bagian pertama tentang pendahuluan lazim disajikan di awal, disamping karena menjadi dasar dan pusaran kajian berikutnya, juga menjadi pertanggungjawaban akademis bagi seluruh pembacanya.

Pada bagian kedua dibicarakan secara komprehensif tentang Studi Islam dalam Perspektif Linguistik. Oleh karena itu, hal-hal yang yang menjadi kajian dalam buku ini adalah unsur-unsur yang bersifat doktriner sebagai pijakan awal yang selanjurnya dibangun bangunan lain yang baru untuk menjadikan kekokohan religious menjadi lebih bermakna bagi kehidupan selanjutnya. Pada bagian berikutnya Al-Qur'an sebagai Teks Dasar yang Utama dan Epistemologi keilmuan Islam.

Selanjutnya pada bagian lain akan dibahas hal yang terkait dengan usaha akademis untuk mencapai suatu integrasi antara normativitas dan rasionalitas. Hal ini dikemas dalam Studi Islam dan Isu-isu Kontemporer yang tetap berpegang pada prinsip kebenaran, agar tidak terjebak pada pandangan yang skuler yakni menafikan pandangan dan perasaan religious yang mendalam pada sikap dan perilaku, sehingga terhindar dari sikap memaksakan kehendak dan tidak toleran terhadap perbedaan pendapat.



## Bab II

# STUDI ISLAM DALAM PERSPEKTIF LINGUISTIK

### A. Pengertian Studi Islam

Ilmu-ilmu keagamaan disebut oleh Imam Abu Hamid al-Gazali sebagai *ulūmuddīn* pada abad 10-11 dan tradisi berpikir keilmuan dalam *Religious Studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humanities yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19 telah menjadi studi Islam atau kajian Islam (*Islamic Studies, Dirâsât Islâmiyyah*), yaitu usaha sadar dan sistematis untuk mengetahui dan memahami serta membahas secara mendalam tentang seluk-beluk agama Islam, baik berhubungan dengan ajaran, sejarah maupun praktik-praktik pelaksanaannya secara nyata dalam kehidupan sehari-hari, sepanjang sejarahnya.<sup>1</sup>

Perkembangan kajian Islam akhir-akhir ini mulai menunjukkan gejala bahwa Islam tidak lagi dipahami hanya dalam pengertian historis dan doktriner, tetapi telah menjadi fenomena

<sup>1</sup> Amirudin Amirudin dan Masayu Masharah, "Karakteristik Kajian Islam Kontemporer: Dialektika Barat Dan Timur," *Eduprof: Islamic Education Journal* 2, no. 1 (25 Maret 2020): 18–38, doi:10.47453/eduprof.v2i1.29.

yang kompleks. Islam tidak hanya terdiri dari rangkaian petunjuk formal tentang bagaimana seorang individu harus memaknai kehidupannya. Islam telah menjadi sistem budaya, peradaban, komunitas politik, ekonomi dan bagian sah dari perkembangan dunia.<sup>2</sup>

Usaha mengkaji Islam tersebut dalam kenyataannya tidak hanya dilakukan oleh umat Islam, melainkan dilaksanakan pula oleh non muslim, mereka sering mengatakan dengan mulutnya apa yang tidak sesuai dengan isi hatinya (QS. Ali Imran [3]: 167). Studi Islam di kalangan umat Islam tentunya sangat berbeda tujuan dan motivasinya dengan yang dilakukan oleh orang non muslim yang dikenal dengan kaum orientalis (*istisyrâqy*), yaitu orang Barat yang mengadakan studi tentang dunia Timur, termasuk dunia orang Islam. Di kalangan umat Islam, studi Islam bertujuan untuk memahami dan mendalamai serta membahas ajaran-ajaran Islam agar mereka dapat melaksanakannya dengan benar. Sedangkan para orientalis, studi Islam bertujuan untuk mempelajari seluk-beluk agama dan praktik-praktik keagamaan yang berlaku di kalangan umat Islam, yang semata-mata sebagai ilmu pengetahuan (Islamologi). Namun sebagaimana ilmu pengetahuan pada umumnya, maka ilmu pengetahuan tentang seluk-beluk agama dan praktik-praktik keagamaan Islam tersebut bisa dimanfaatkan untuk tujuan-tujuan tertentu, baik yang positif maupun negatif.<sup>3</sup>

Pentingnya metodologi dalam kajian Islam tidak bisa diabaikan. Metodologi memberikan fondasi untuk mengkaji berbagai aspek Islam dalam kerangka yang sistematis dan objektif. Dalam tradisi ilmiah, metodologi ini seringkali bersumber dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora, dan diterapkan untuk memahami

<sup>2</sup> Amin Abdullah, "Kata Pengantar," dalam *Approach to Islam in Religious Studies*, ed. oleh Richard C. Martin (Yogyakarta: Suka Press, 2010), vii.

<sup>3</sup> Farida Ulvi Na'imah, "Visi Islam Dalam Agama dan Peradaban Dalam Perspektif Marshall G.S Hodgson," *Al-'Adalah : Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 2, no. 3 (6 November 2017): 205–14, doi:10.31538/adlh.v2i3.429.

fenomena keagamaan dari berbagai sudut pandang baik dari sudut teologi, sejarah, atau budaya. Dengan demikian, metodologi yang dipilih akan sangat mempengaruhi hasil dan interpretasi dari suatu kajian. Oleh karena itu, memilih metodologi yang tepat dan objektif adalah langkah krusial dalam studi Islam.

Dalam konteks global, studi Islam telah menjadi subjek yang mendapat perhatian luas dari berbagai disiplin ilmu. Oleh karena globalisasi dan isu-isu geopolitik, seperti terorisme dan konflik antar-etnis, studi ini tidak hanya relevan bagi umat Islam, tetapi juga bagi masyarakat dunia pada umumnya. Hal ini menimbulkan tantangan dan peluang untuk mempertimbangkan kerangka kerja multidisiplin dalam kajian Islam. Untuk itu, kolaborasi antara para akademisi dari berbagai latar belakang disiplin ilmu menjadi semakin penting untuk memahami fenomena yang kompleks ini.

Satu aspek yang cukup sering menjadi fokus dalam studi Islam adalah relasi antara Islam dan negara. Dalam berbagai negara dengan mayoritas penduduk Muslim, hukum dan kebijakan negara seringkali terpengaruh oleh prinsip-prinsip Islam. Namun, implementasinya bervariasi dari satu negara ke negara lain, tergantung pada konteks budaya dan sejarah. Ini membuka peluang untuk kajian komparatif yang bisa memberikan wawasan tentang bagaimana ajaran Islam diintegrasikan dalam sistem pemerintahan dan hukum di berbagai negara.

Seiring dengan kemajuan teknologi informasi, studi Islam juga mulai memanfaatkan teknologi ini sebagai alat bantu dalam penelitian. Media digital, jaringan sosial, dan basis data besar (*big data*) telah dimanfaatkan untuk memahami bagaimana informasi keagamaan disebarluaskan dan bagaimana umat Islam berinteraksi dalam ruang digital. Teknologi ini tidak hanya mempermudah akses ke sumber-sumber informasi, tetapi juga membuka peluang baru dalam metodologi penelitian, seperti analisis sentimen dan pemodelan data.

Tantangan lain dalam studi Islam adalah bagaimana mempertahankan objektivitas dalam penelitian. Adanya berbagai kelompok dan aliran dalam Islam, serta pengaruh kuat dari konteks politik dan budaya, bisa mempengaruhi objektivitas sebuah kajian. Oleh karena itu, penting untuk selalu mempertimbangkan faktor-faktor ini dan berusaha untuk menjaga keseimbangan antara mendalami aspek-aspek teologis dan mempertahankan keobjektifan ilmiah. Dengan demikian, studi Islam akan terus berkembang sebagai bidang akademis yang dinamis dan relevan dengan tantangan zaman.

Dalam kajian Islam, peran gender dan isu-isu terkait juga menjadi aspek yang mendapatkan perhatian khusus. Isu seperti hak-hak perempuan dalam Islam, peran perempuan dalam kehidupan sosial dan keluarga, serta bagaimana ajaran Islam mempengaruhi status dan posisi perempuan di masyarakat adalah beberapa fokus dalam studi ini. Penelitian terhadap isu-isu gender ini tidak hanya relevan untuk umat Islam sendiri tetapi juga memberikan kontribusi kepada disiplin ilmu gender studies.

Kajian terhadap literatur dan naskah kuno juga menjadi bagian integral dari studi Islam. Manuskrip-manuskrip yang ditulis oleh para ulama dan pemikir Muslim dari berbagai periode sejarah memberikan gambaran mendalam tentang evolusi pemikiran dan praktis dalam agama ini. Analisis tekstual dari sumber-sumber ini seringkali membutuhkan pendekatan interdisipliner yang melibatkan ilmu sejarah, filologi, dan hermeneutika.

Isu-isu etika juga menjadi topik yang semakin penting dalam studi Islam, terutama dalam konteks bioetika, etika bisnis, dan etika lingkungan. Dengan semakin kompleksnya dunia modern, pertanyaan mengenai bagaimana etika dan nilai-nilai Islam dapat diaplikasikan dalam situasi kontemporer menjadi semakin relevan. Ini mencakup isu-isu seperti penggunaan teknologi dalam konteks

medis, etika dalam transaksi finansial, dan tanggung jawab etika terhadap alam sekitar.

Sejalan dengan globalisasi, studi Islam juga harus mempertimbangkan konteks lokal dan regional. Banyak negara dengan populasi Muslim minoritas juga memiliki tradisi dan interpretasi Islam yang unik. Maka, mengkaji bagaimana Islam diadaptasi dan diinterpretasikan dalam berbagai konteks budaya dan sosial menjadi penting. Ini akan membantu dalam memahami bagaimana ajaran dan prinsip-prinsip Islam mempengaruhi dan dipengaruhi oleh konteks lokal.

Kritik dan refleksi internal juga merupakan bagian dari perkembangan dinamis dalam studi Islam. Berbagai tokoh dan kelompok di dalam komunitas Muslim sendiri telah melakukan usaha kritis terhadap tradisi dan praktik-praktik dalam agama ini. Inisiatif-inisiatif ini sering kali mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang dogma, interpretasi hukum, dan masalah-masalah sosial yang dihadapi oleh komunitas Muslim. Upaya-upaya ini berkontribusi pada perkembangan metodologi dan perspektif yang lebih inklusif dan reflektif dalam studi Islam.

## B. Islam Normatif dan Islam Historis

Ketika seorang peneliti melakukan penelitian atau studi Islam, diperlukan adanya kejelasan Islam mana yang akan diteliti; Islam pada level mana. Apakah Islam normatif dan Islam historis,<sup>4</sup> atau

<sup>4</sup> Perbedaan antara Islam normatif dan Islam historis dapat ditemukan dalam dua karya Fazlul Rahman: **Pertama**, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966). Buku ini membahas hampir seluruh cabang ilmu pengetahuan keislaman, memuat beberapa judul antara lain Al-Qur'an, Muhammad, Hadis, Fiqih, Teologi Dialektik, Syariah, Filsafat, Doktrin-doktrin Sufi dan Organisasinya, Perkembangan Mazhab, Pendidikan, Perkembangan Islam Pra modern pada masa modern dan **kedua**, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago Press, 1982). Buku ini digunakan pendekatan yang lebih kritis dalam pembahasan ilmu-ilmu keislaman. Pergumulan intelektual Islam, menurut pandangannya, selama ini tidak diarahkan untuk pencapaian gagasan yang baru, melainkan hanya dimanfaatkan untuk mempertahankan pengetahuan yang telah ada; metode perdebatan dianggap sebagai

dengan sebutan hampir sama, yaitu Islam sebagai wahyu dan Islam sebagai produk sejarah.<sup>5</sup> Islam sebagai wahyu didefinisikan sebagai berikut:

وَحْيٌ إِلَهِيٌّ يُوحَى إِلَيْ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسَعَادَةِ الدُّنْيَا  
وَالْآخِرَةِ.

*“wahyu ilahi yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. untuk kebahagiaan kehidupan dunia dan akhirat”.*

Sedangkan Islam historis atau Islam sebagai produk sejarah adalah Islam yang dipahami dan Islam yang dipraktikkan kaum Muslimin di seluruh penjuru dunia, mulai dari masa Nabi Muhammad Saw. sampai sekarang.

Selain pengelompokan Islam normatif dan Islam historis, ada ilmuwan yang membuat pengelompokan lain, seperti pengelompokan yang dilakukan Nasr Hamid Abu Zaid yang mengelompokkan menjadi tiga wilayah (domain).

**Pertama**, wilayah teks asli Islam (*the original text of Islam*), yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad yang autentik.

**Kedua**, pemikiran Islam yang merupakan ragam penafsiran terhadap teks asli Islam. Pemikiran Islam ini disebut hasil ijтиhad terhadap teks asli Islam, seperti tafsir dan fikih. Dalam kelompok ini ditemukan empat pokok cabang: (1) hukum/fikih, (2) teologi, (3) filsafat, dan (4) tasawuf/mistik. Hasil ijтиhad dalam bidang hukum/fikih berupa produk berbentuk: (a) fikih, (b) fatwa, (c) yurisprodensi (kumpulan putusan hakim), (d) kodifikasi/unifikasi, yang berupa undang-undang dan kompilasi.

---

jalan yang terbaik untuk memenangkan dan hampir menjadi metode pengganti bagi usaha intelektual untuk menghasilkan dan menangkap isu-isu baru yang aktual. Baca M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonenatif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 26-28.

<sup>5</sup> M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik* (Pustaka Pelajar, 1998).

**Ketiga**, praktik yang dilakukan kaum Muslimin. Praktik ini hadir dalam berbagai macam dan bentuk sesuai dengan latar belakang sosial (konteks). Sebagai contoh praktik shalat Muslim di Pakistan yang tidak meletakkan tangan di dada; dan di bidang ritual keagamaan, seperti memperingati kelahiran Nabi Muhammad Saw. dan praktik amalan yang bermacam-macam di kalangan Muslim pada bulan Ramadan.

Abdullah Saeed juga membagi Islam menjadi tiga tingkatan, dengan formulasi yang beda sebagai berikut:

Tingkatan pertama adalah nilai pokok/dasar/asas, kepercayaan, ideal dan institusi-institusi.

Tingkat kedua adalah penafsiran terhadap nilai dasar tersebut, agar nilai-nilai dasar tersebut dapat dilaksanakan/dipraktikkan.

Tingkat ketiga adalah manifestasi/praktik berdasarkan pada nilai-nilai dasar tersebut yang berbeda antara satu negara dengan negara lain, bahkan antara satu wilayah dengan wilayah lain. Perbedaan terjadi karena perbedaan penafsiran dan perbedaan konteks dan budaya.

Terhadap tingkatan pertama, ada persetujuan yang besar di antara muslim, seperti keesaan Allah, bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah, wajib shalat lima waktu sehari semalam, puasa di bulan Ramadan, membayar zakat, melakukan haji bagi yang mampu, hukum minum minuman yang memabukkan adalah dilarang, berbuat zina adalah dilarang.

Pada tingkat kedua, ada perbedaan pendapat di kalangan muslim. Misalnya sentuhan yang membatalkan wudu'. Ada ulama yang berpendapat sentuhan yang membatalkan wudu' adalah semua sentuhan antara laki-laki dan perempuan yang sudah dewasa tetapi bukan tua bangka. Sementara ulama lain berpendapat bahwa sentuhan yang membatalkan wudu' adalah kumpul suami istri (*jima'*).

Pada tingkatan ketiga dicontohkan oleh Abdullah Saeed dengan warna dan model pakaian yang dipakai muslim untuk shalat, warna dan model pakaian shalat demikian beragam di kalangan muslim di belahan dunia. Termasuk ajaran dasar Islam menurut Abdullah Saeed adalah (1) mengakui keesaan Allah, dan (2) menegakkan keadilan ekonomi sosial.<sup>6</sup>

Pengelompokan lain adalah oleh Ibrahim Abu Rabi', meski mencampurkan antara pelapisan dengan pengelompokan. Menurut Ibrahim, Islam dikelompokkan menjadi 4 (empat), yaitu:

**Pertama**, Islam sebagai dasar ideologi atau filosofi (*the ideological/pholosiphical base*),

**Kedua**, Islam sebagai dasar teologi (*the theological base*),

**Ketiga**, Islam pada level teks (*the level of the taxt*), dan

**Keempat**, Islam pada level praktik (*the level of anthropological reality*).<sup>7</sup>

Maksud Islam pada level ideologis adalah landasan gerakan sekelompok orang atau komunitas yang mengatasnamakan Islam. Maka pada tingkatan ini Islam identik dengan ideologi sosialis, ideologi kapitalis, dan ideologi-ideologi lainnya.

Setiap agama mempunyai kepercayaan adanya kekuatan gaib (maha) di luar kekuatan dan kemampuan manusia. Karena itu pada tingkatan ini agama Islam tidak berbeda dengan agama lain, baik agama samawi, seperti Yahudi, Nasrani (Kristen) maupun agama bumi, seperti Budha, Hindu, Kong hu Chu dan semacamnya. Pada dataran ini lalu muncul istilah bahwa semua agama sama. Kesamaan dimaksud adalah sama-sama mengakui adanya kekuatan super natural tersebut.

<sup>6</sup> Abdullah Saeed, *Islam in Australia* (Allen & Unwin, 2003).

<sup>7</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam Dilengkapi Pendekatan Integratif Interkoneksi (Multidisipliner)* (Rajawali Press, 2018), 15.

Sedangkan Islam sebagai dasar teologi/filosofi berarti berserahterap kepada satu tuhan. Prinsipnya pada tingkatan ini lah agama yang didefinisikan sebagai pengakuan terhadap adanya hubungan manusia dengan kekuatan gaib yang harus dipatuhi, pengakuan terhadap adanya kekuatan gaib yang menguasai manusia, kepercayaan pada suatu kekuatan gaib yang menimbulkan cara hidup tertentu.

Maksud Islam pada level teks, sama dengan teori Nasr Hamid Abu Zaid, yakni teks asli sumber ajaran Islam berupa Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad Saw.

Islam pada level paraktik, adalah praktik yang dilakukan kaum muslimin dalam berbagai macam latar belakang sosial dan tradisi.

Munculnya pengelompokan Islam yang berbeda seperti dikemukakan di atas dilatar belakangi oleh perbedaan konteks dan kepentingan pemikir yang menjelaskan. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid pengelompokan tersebut dimaksudkan untuk tujuan domain studi Islam. Sedangkan Abdullah Saeed dalam konteks untuk menjelaskan ada ajaran pokok yang disepakati, ada pula ajaran sebagai hasil ijтиhad dan praktik yang muncul perbedaan. Ibrahim M. Abu Rabi' mengelompokkan Islam dalam berbagai perspektif; perspektif ideologis, teologis, nash atau teks dan antropologis.

Untuk kepentingan pembahasan dan analisis dalam studi Islam yang lebih tepat digunakan teori yang mengelompokkan Islam menjadi 3 (tiga) level, yaitu: **Pertama**, Islam pada level teks asli (*original text*) berupa Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad Saw. yang autentik. Pada level ini dapat disebut kaum Muslim di seluruh dunia, mempunyai Al-Qur'an dan Sunnah yang sama, kecuali kelompok Syi'ah yang mempunyai kategori Sunnah tersendiri; **Kedua**, Islam pada level pemahaman atau penafsiran terhadap teks asli (hasil ijтиhad). Pada level ini Islam dapat pula disebut Islam sebagai hasil/produk pemikiran/ijтиhad. Pada

level ini penafsiran dan pemahaman muncul banyak sekali, dan **Ketiga**, Islam pada level praktik muslim dalam kehidupan nyata sesuai dengan latar belakang historis, budaya dan tradisi masing-masing. Dengan mengetahui dan memahami ragam, dimensi, dan level Islam tersebut secara benar, akan memudahkan peneliti melakukan studi atau meneliti Islam agar terhindar dari kesesatan berpikir.

Perkembangan baru ilmu-ilmu keIslam, setelah diperkenalkan dan dihubungkan dengan wacana filsafat ilmu<sup>8</sup> dan penggunaan sebuah pendekatan dengan tiga dimensi untuk melihat fenomena agama Islam, yakni pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis pada saat yang sama. Tentang apa dan bagaimana pendekatan tersebut sudah banyak ditulis oleh para ahlinya. Yang didiskusikan di sini adalah masalah sifat dan bentuk hubungannya atau saling keterhubungan, antara ilmu-ilmu keIslam yang berdasarkan teks dengan menggunakan pendekatan linguistik dan filologis, dan studi keIslam yang berasal dari hasil pemikiran, ide-ide, norma-norma, konsep-konsep, dan doktrin-doktrin dengan menggunakan pendekatan teologis dan filosofis serta studi keIslam yang menekankan pada masalah yang berkaitan dengan interaksi sosial dalam konteks budaya dan kesejarahan dengan menggunakan sebuah pendekatan sosiologis, antropologis dan psikologis.

Hubungan antara ketiga macam pendekatan tersebut apakah harus linier, paralel ataukah sirkuler? Berdasarkan pengamatan penulis dalam uraian terdahulu, penulis berkeyakinan bahwa

---

<sup>8</sup> Filsafat Ilmu yaitu bagian dari epistemologi yang secara spesifik mengkaji hakekat ilmu; Filsafat Ilmu merupakan penelaahan secara filsafat terhadap beberapa pertanyaan mendasar akan hakekat ilmu itu sendiri, dari pendapat-pendapat itu pada akhirnya memiliki keterkaitan sehingga menjadi persoalan semakin mudah untuk memahaminya. Baca Mukhtar Latif, *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu* (Jakarta: Kencana Prenadamedia group, 2014), h. 23-24.

menentukan bentuk hubungan antara ketiga tradisi keilmuan tersebut adalah jauh lebih penting daripada hanya membiarkan diri kita menerima begitu saja kebenaran dari setiap tradisi akademik dalam domainnya masing-masing secara sendiri-sendiri.

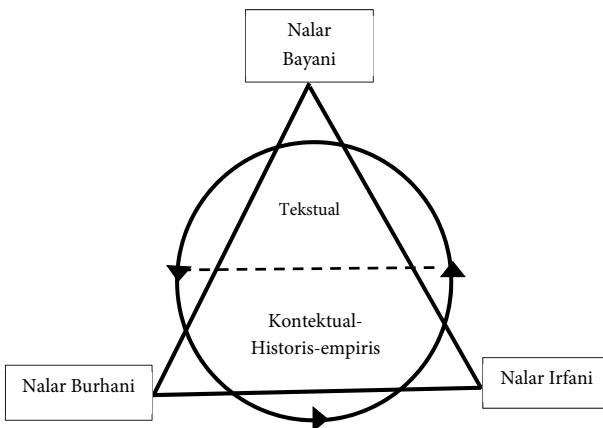
Para pendukung model “linier” akan lebih senang menyatakan keunggulan, kalau tidak eksklusivitas, tradisi keilmuannya sendiri. Apabila ia berasal dari tradisi sosial-antropologis, dia akan menyatakan bahwa pendekatannya, yang sosial-antropologis, adalah lebih baik dan lebih tepat dibanding dengan tradisi pendekatan keilmuan lainnya. Demikian juga masing-masing sarjana yang menggunakan pendekatan filosofis, historis, dan teologis akan mengatakan hal yang sama. Dia akan bekerja dalam sebuah sistem yang tertutup. Dia menjadi kurang peka dan kurang memperhatikan hasil karya maupun riset yang telah dihasilkan dengan menggunakan perspektif yang berbeda dengan tradisinya sendiri.

Ilmuwan yang mengadopsi model hubungan yang “pararel” diwakili oleh sarjana-sarjana muslim yang mendapatkan latihan-latihan akademik dalam tradisi filsafat filologi dan sosial-antropologi. Namun dia tidak memiliki pandangan akademik yang memadai untuk menggabungkan masing-masing wacana keilmuan tersebut ke dalam sebuah analisis yang terpadu. Perbedaan antara pendukung yang “linier” dengan “paralel” adalah (1) hanya menguasai satu tradisi pembelajaran akademik, dan (2) menguasai berbagai tradisi, tetapi tidak mampu untuk meramu berbagai tradisi itu menjadi satu unit analisis terpadu.

Dengan mengambil model hubungan yang “sirkuler” di sisi lain, sarjana Muslim yang mengikuti model ini akan menyadari sepenuhnya, dan akan mempertimbangkan keseluruhan dari ketiga pendekatan multi dimensi dalam mempelajari ilmu-ilmu keIslamam sebagai satu entitas yang utuh, sekaligus

dengan implikasi-implikasi dan konsekuensi-konsekuensinya. Memadukan ketiga pendekatan ini ke dalam satu pandangan akademik yang terintegrasi akan membuat seseorang menjadi lebih tanggap terhadap dimensi sosial-antropologis dalam keagamaan Islam. Sementara dalam waktu yang sama ia akan tetap memperhatikan aspek-aspek filosofis dan fenomenologisnya. Terakhir, dia akan mempertimbangkan juga problem-problem linguistik dan filologis dalam tradisi Islam.<sup>9</sup>

### Model Pola Hubungan Sirkuler



Dengan demikian, ilmu-ilmu keIslamian yang kritis, sebagaimana pernyataan Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun beserta kolega-kolega mereka yang memiliki keprihatinan yang sama, hanya akan dapat dibangun secara sistematik dengan menggunakan model gerakan tiga pendekatan secara sirkuler, di mana masing-masing dimensi dapat berinteraksi, berinterkomunikasi satu dengan lainnya. Masing-masing pendekatan berinteraksi dan dihubungkan dengan yang lainnya. Tidak ada satu pendekatan maupun disiplin yang dapat berdiri sendiri. Gerakan dinamis ini pada esensinya adalah hermeneutik.

<sup>9</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 64–65.

## C. Objek Kajian Studi Islam

Objek kajian studi Islam atau sasaran studi Islam adalah seluruh pembicaraan Islam, mulai dari level/tingkat wahyu berupa naṣ, hasil pemikiran para ulama, sampai pada level praktik yang dilakukan masyarakat muslim. Dengan adanya perbedaan level kajian menentukan juga perbedaan pendekatan dan metode yang digunakan. Untuk mempermudah pemahaman tentang objektif kajian atau studi Islam diperlukan sistematisasi atau pembidangan tertentu. Berikut adalah uraian singkat dari sistematisasi atau pembidangan tersebut.<sup>10</sup>

Mengkaji Islam sejatinya adalah menjelaskan objek kajian dalam Islam. Para ulama dan pemikir membuat pengelompokan dan istilah yang berbeda. Diantara mereka ada yang menyebut disiplin keilmuan, ada pula yang menyebut pengelompokan keilmuan atau berbandingan keilmuan. Dengan demikian, pembahasan ini ketiga istilah tersebut digunakan untuk maksud pembahasan yang sama, pengelompokan atau penjenisan atau klasifikasi ajaran Islam. Seperti uraian sebelumnya, sejumlah ulama tradisional mengklasifikasikan ajaran Islam menjadi tiga aspek, yaitu:

1. Akidah
2. Syari'ah
3. Akhlak/tasawuf

Sejumlah ulama lain mengelompokkannya menjadi:

1. Ilmu kalam
2. Ilmu fikih, dan
3. Ilmu akhlak

<sup>10</sup> Muhammad Fiqih Syamsul Arifin, Erfan Efendi, dan Nina Sutrisno Yanti Nurhayati, "Agama dan Sains Dalam Struktur Pembidangan Studi Islam di Indonesia," *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan Dan Keagamaan* 17, no. 1 (12 Desember 2022): 67–87, doi:10.37680/adabiya.v17i1.1715.

Pemikir kontemporer berpandangan berbeda dalam membidangkan studi Islam. Ada pemikir yang mengelompokkannya berdasar kronologi kelahirannya, yakni:

1. Ketatanegaraan dan hukum,
2. Teologi,
3. Tasawuf' dan
4. Filsafat.<sup>11</sup>

Nasr Hamid Abu Zaid, ilmuwan kontemporer asal Mesir yang sekarang tinggal di Belanda mengelompokkan:

1. Hukum,
2. Teologi,
3. Filsafat, dan
4. Tasawuf/mistik.<sup>12</sup>

Fazlur Rahman dalam pembahasannya tentang Islam membagi menjadi:

1. Kehidupan Nabi Muhammad, baik berhubungan dengan wahyu yang diterima maupun tantangan dan strategi untuk menghadapi umat Yahudi dan Kristen,
2. Al-Qur'an,
3. Sunnah Nabi Muhammad,
4. Struktur hukum Islam,
5. Dialog antara teolog dan perkembangan dogma,
6. Syari'ah,
7. Perkembangan filsafat,
8. Praktik dan ajaran sufi,

<sup>11</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 112.

<sup>12</sup> Nasr Abu Zaid, "the textuality of the koran," dalam *Islam and Europe in Past and Present*, ed. oleh W. R.; Vliet-Leigh Hugenkoltz K van (Wassenaar: NIAS, 1977), 43.

9. Organisasi sufi,
10. Perkembangan aliran-aliran (sectarian),
11. Pendidikan,
12. Gerakan pembaruan pra-modern, dan
13. Warisan dan prospek ke depan (*legacy and prospects*).<sup>13</sup>

Harun Nasution membagi studi Islam dengan menyebutkan Aspek Studi Islam menjadi 7 (tujuh), yakni:

1. Ibadah atau Latihan Spiritual dan Ajaran Moral,
2. Politik,
3. Hukum,
4. Teologi,
5. Falsafah,
6. Mistisisme, dan
7. Pembaruan Islam.<sup>14</sup>

Perkembangan Ilmu Agama Islam menurut Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) adalah:

1. Sumber ajaran Islam,
2. Pemikiran Dasar Islam,
3. Hukum Islam dan Pranata Sosial,
4. Sejarah dan Peradaban Islam,
5. Bahasa dan Sastra Islam,
6. Pendidikan Islam,
7. Dakwah Islam, dan
8. Perkembangan Modern/Pembaruan dalam Islam.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Fazlul Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966).

<sup>14</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1986).

<sup>15</sup> Ikandar Zulkarnain dan H. Zarkasyi Abdul Salam, "Pembidangan Ilmu Agama Islam pada Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia" (Penerbit Balai Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995), 89.

Bahasan yang termasuk kelompok sumber ajaran Islam adalah:

1. Ilmu-ilmu Al-Qur'an, yang meliputi Tarikh Al-Qur'an, Asbab al-nuzul, Balaghah Al-Qur'an, Qira'at Al-Qur'an, Falsafah Al-Qur'an dan Uslub Al-Qur'an,
2. Ilmu Tafsir, yang meliputi Pengantar Ilmu Tafsir, Tafsir Al-Qur'an, Tafsir ayat al-Ahkam, Tarikh Tafsir wa al-Mufassirun, Mazahib al-Tafsir, bahasan Kitab-kitab Tafsir.
3. Ilmu Hadis, yang meliputi Pengantar Ilmu Hadis, Syarah Hadis, Hadis Ahkam, Ma'ani al-Hadis, Rijal al-Hadis, Tarikh Hadis wa al-Muhaddisun, Falsafah al-Hadis, Tarjih wa al-Ta'dil, Bahasan Kitab-kitab Hadis, dan
4. Perkembangan Modern/Pembaruan dalam Studi Hadis.

Bahasan yang termasuk kelompok Pemikiran Dasar Islam adalah:

1. Ilmu Tauhid/Ilmu Kalam, yang meliputi Sejarah Ilmu Kalam, Aliran-aliran Ilmu Kalam, dan Teologi Aliran Modern,
2. Filsafat, yang meliputi Filsafat Islam Klasik, Filsafat Metafisika, Filsafat Estetika, Filsafat Etika, Mantiq/Logika, Filsafat Ilmu, Filsafat Ontologi, Filsafat Epistemologi, dan Filsafat Aksiologi,
3. Tasawuf, yang meliputi Ilmu Tasawuf, Sejarah Tasawuf, Tasawuf Akhlaki, Tasawuf Salafi, Tasawuf Sunni, Tasawuf Falsafi, dan Tasawuf Perbandingan,
4. Perbandingan Agama, yang meliputi Metode dan Sistem Perbandingan Agama, Sejarah Agama, Sosiologi Agama, Antropologi Agama, Filsafat Agama, dan
5. Perkembangan Modern/Pembaruan dalam bidang Politik, Hukum, Ekonomi, dan Budaya.

Kelompok Hukum Islam dan Pranata Sosial adalah:

1. Usul Fikih, yang meliputi Usul Fikih Mazhab-mazhab, Perbandingan Mazhab-mazhab Usul Fikih, Qawa'id Fiqhiyah, Filsafat Hukum Islam, dan Perkembangan Modern/ Pembaruan dalam bidang Usul Fikih,
2. Fikih Islam, meliputi Ilmu Fikih, Tarikh Tasyri', Mazhab-mazhab Fikih, Perbandingan Mazhab-mazhab Fikih, Masa'il Fiqhiyah, al-Murafa'a/Acara Peradilan Agama, dan Perkembangan Modern/Pembaruan dalam bidang fikih,
3. Pranata Sosial, yang meliputi Fikih Ibadah, Fikih Munakahat (Ahwal al-Syakhsiyah), Fikih Mu'amalat, Fikih Jinayah, Fikih Siyasah/masalah-masalah kenegaraan, antara lain hak sipil/perdata, kepolisian, dan kemiliteran, Fikih Ekonomi, Sejarah Peradilan Agama, Peradilan Islam, Peradilan Agama di Indonesia, dan Lembaga-lembaga Islam,
4. Ilmu Falak dan Hisab, yang meliputi astronomi praktis, tata kordinat, perhitungan awal shalat, arah kiblat, perbandingan tarikh, perhitungan awal bulan qamariyah, dan perhitungan gerhana bulan dan matahari.

Bahasan Sejarah dan Peradaban Islam adalah:

1. Sejarah Islam, yang meliputi: Sejarah Islam Klasik, Sejarah Islam Pertengahan, Sejarah Islam Modern, Sejarah Islam di Benua Afrika, Sejarah Islam di Timur Tengah, Sejarah Islam di Eropa, Sejarah Islam di Amerika, Sejarah Islam di Asia, Sejarah Islam di Indonesia dan Asia Tenggara, Filsafat Sejarah dan historiografi Islam,
2. Peradaban Islam, meliputi Arkeologi Islam, Arsitektur Islam, Kaligrafi, Sejarah Peradaban Islam, Kebudayaan Islam, Sains Islam, Studi Kedaerahan Islam, dan *al-Funūn al-Arabiyyah wa al-Islamiyyah*.

Bahasan Bahasa dan Sastra Islam adalah:

1. Bahasa Arab, yang meliputi Qawa'id (*nahwu*, *ṣaraf*), Balaghah, Ilmu Lughah/Fiqh Lughah, Maharat al-Lughawiyah, Perkembangan Modern Bahasa Arab.
2. Sastra Arab, yang meliputi Kesusastraan Arab, Tarikh al-Adab, Perbandingan Modern Sastra Arab.

Bahasan Pendidikan Islam adalah:

1. Pendidikan dan Pengajaran Islam, yang meliputi Asas-asas Pendidikan Islam, Metodologi Pengajaran Islam, Perbandingan Pendidikan Islam, Asas-asas Kurikulum Pendidikan Islam, Administrasi dan Supervisi Pendidikan Islam, dan Perkembangan Modern / Pembaruan dalam Pendidikan Islam, dan
2. Ilmu Jiwa (*Nafs*) al-Islam, yang meliputi Ilmu Jiwa Pendidikan, Ilmu Jiwa Perkembangan, Kesehatan Mental, dan Ilmu Jiwa Sosial.

Bahasan Dakwah Islam adalah: sosiologi agama mempelajari bagaimana agama mempengaruhi masyarakat. Dakwah Islam, yang meliputi Ilmu Dakwah, Penyiaran dan Penerbitan Islam, Sejarah Dakwah, Bimbingan Sosial Keagamaan, Filsafat Dakwah, Psikologi Dakwah, Bimbingan dan Penyuluhan, dan Perkembangan Modern/ Pembaruan dalam Dakwah Islam.

Dalam kaitannya dengan agama Islam sebagai gejala sosial pada dasarnya bertumpu pada konsep sosiologi agama. Pada awalnya sosiologi agama mempelajari hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat. Selanjutnya sosiologi agama mempelajari bagaimana agama mempengaruhi masyarakat, bahkan masyarakat mempengaruhi konsep agama. Dalam

kajian sosiologi ini, agama dapat sebagai *independent variable* (variabel bebas) maupun *dependent variable* (variabel terikat). Sebab *dependent variable* berarti agama dipengaruh faktor/ unsur lain. Sementara sebagai *independent variable* berarti Islam memengaruhi faktor/unsur lain. Sebagai contoh Islam sebagai *independent variable* adalah bagaimana budaya masyarakat Yogyakarta mempengaruhi resepsi perkawinan Islam (muslim Yogyakarta). Contoh Islam sebagai *independent variable* adalah bagaimana Islam mempengaruhi tingkah laku muslim Yogyakarta.

## D. Perspektif Linguistik

Karakter Islam sebagai agama samawi yang universal dan berlaku bagi siapa pun dan di mana pun dia berada mengharuskan para pemeluk agama Islam untuk memahami ajaran agama dan pemaknaannya. Islam dengan pokok-pokok ajarannya sebagai agama universal berlaku untuk sepanjang kehidupan manusia di bumi. Islam berasal dari kata dasar *salima* yang berarti penyerahan. Tugas utama kehadiran Islam adalah untuk membersihkan kemosyrikan dan membangun ketauhidan, menggunakan petunjuk operasional dan sunnah Rasulullah sehingga tercapai keadilan dalam segala kehidupan dengan satu tujuan yaitu justice.

Al-Qur'an merupakan firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. melalui ruhul Amin, malaikat Jibril untuk dijadikan sebagai pedoman hidup (*way of life*) bagi manusia di setiap ruang dan waktu. Juga ditegaskan dalam Al-Qur'an bahwa kitab suci ini tertuang dalam 'lisan Arab yang jelas' (QS. al-Nahl [16]: 103; QS. Al-Syu'ara [26]: 195). Pemilihan bahasa Arab oleh Tuhan sebagai bahasa komunikasi dikarenakan, tidak ada komunikasi linguistic kecuali jika dua orang yang terlibat dalam pembicaraan (kalam) menggunakan sistem isyarat yang sama (QS. Al-Kahfi [18]: 93). Dalam kasus ini, Tuhan berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Muhammad, yaitu bahasa Arab.

Bahasa Arab bagi kaum muslimin memiliki arti penting, baik diyakininya sebagai bahasa yang dipilih Allah, maupun merupakan bahasa peribadatan. Karena Al-Qur'an berisi kumpulan firman Allah, maka huruf, kata-kata, dan struktur bahasa yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah juga dinilai sebagai bagian dari ajaran agama. Pada perkembangan ditemukan beberapa penyimpangan dan kekeliruan dalam memahami Al-Qur'an, disebabkan oleh kecenderungan dan latar belakang seorang mufassir, juga disebabkan minimnya pengetahuan mereka terhadap ilmu-ilmu bantu yang mesti dikuasainya, seperti pengetahuan tentang kaidah-kaidah kebahasaan (*qawâ'id al-lugawiyyah*), seperti ilmu gramatika (ilmu nahwu), ilmu konjugasi (ilmu sharaf), ilmu pembentukan kata (ilmu al-istiqaq), ilmu i'rab, ilmu retorika (ilmu al-balaghah) dan sebagainya.

Oleh karena itu penting untuk mengetahui penggunaan bahasa Al-Qur'an dan persoalan Studi Islam dalam Perspektif Linguistik. Konsep Linguistik terapan dalam kajian Islam telah diaplikasikan secara efektif sejak zaman Nabi Muhammad SAW; dan oleh para ulama sejak beberapa abad yang lalu hingga di era digital ini menjadi hal yang sangat penting bagi kehidupan manusia. Linguistik terapan dan kajian Islam yang bersifat edukatif ini terus berkembang semakin pesat seiring perkembangan dalam komunikasi global untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia secara keseluruhan di dunia ini. Nilai-nilai normatif Islam dapat diimplementasikan sesuai dengan tantangan dan perkembangan jaman berbasis linguistik terapan dalam memaknai ajaran-ajaran Islam yang luhur dan moderat.<sup>16</sup> Linguistik terapan dalam pengkajian Islam berkembang dari masa Rasulullah hingga masa bani Abbasiyah secara dinamis untuk mengambil tafsiran yang masih relevan hingga sekarang, bahkan hal ini dipengaruhi

<sup>16</sup> Syahrial Labaso' dan Ratna Hestiana, "Pendekatan Linguistik Dalam Pengkajian Islam: Pendekatan Linguistik Dalam Pengkajian Islam," *Pekerti: Jurnal Pendidikan Islam dan Budi Pekerti* 5, no. 1 (28 Februari 2023): 1–12.

oleh konteks dan penutur.<sup>17</sup> Dengan demikian, pendekatan dan metode dalam memahami Al-Qur'an menjadi penting, termasuk pendekatan modern yang berasal dari tradisi filsafat Barat.<sup>18</sup> Dengan demikian, linguistik terapan dalam pengkajian Islam menjadi bagian penting dalam pembicaraan global maupun spesifik bagi manusia, berkaitan dengan nilai-nilai normatif Islam dan makna yang sesuai dengan tantangan dan perkembangan kehidupan hingga saat ini.

Pengertian tentang Islam agar mudah dimengerti perlu diawali dengan penjelasan tiga istilah berikut, yaitu Islam, syari'ah, dan wahyu. Kata Islam berasal dari kata *salima* (سلام), berarti selamat, tunduk, berserah.<sup>19</sup> Seperti, kalimat *salima min khaṭarin* (سلام من خَطَرٍ) berarti dia selamat dari bahaya, *'aslama 'ilaihi* berarti, tunduk kepadanya, dan menyerah kepadanya, jatuh kepadanya. Kata Islam adalah kata jadi (Masdar) dari kata *'aslama*, yang berarti kepatuhan, ketundukan, dan berserah. Kata kerja *'aslama* yang berarti menyerahkan, mematuhi, tunduk. Maka kalau disebut *'aslama 'amrahu 'ila Allâh*, berarti dia menyerahkan urusannya kepada Allah. Nama Islam sendiri adalah nama agama pemberian Allah kepada Muhammad Saw. sebagai Nabi dan Rasul terakhir.<sup>20</sup>

Adapun kata syari'ah berasal dari kata *syara'a*, *yasyra'u*, *syari'ah* (شرع - شريعة). Dari segi bahasa berarti sumber air yang

<sup>17</sup> Muhammad Ridha dan Muhammad Alfian, "Pendekatan Linguistik dalam Pengkajian Hukum Islam Klasik," *Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum* 18, no. 1 (2020), doi:10.32694/qst.v18i1.800.

<sup>18</sup> Mohammed Arkoun dan Robert D. Lee, *Rethinking Islam*, 1st edition (Routledge, 2020).

<sup>19</sup> Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Services, Inc., 1976).

<sup>20</sup> Agama Islam dibawah Nabi Muhammad Saw. bukan agama baru, karena semua agama yang diturunkan oleh Allah Swt. memiliki pengertian Islam, yang intinya adalah menyerahkan diri secara bulat kepada-Nya. Para Nabi dan Rasul sebelumnya juga beragama Islam, sebagaimana dinyatakan dalam, dalam Al-Qur'an, Nabi Nuh (QS. Yunus [10]: 71-72), Nabi Ibrahim (QS. Ali Imran [3]: 67; al-Hajj [22]: 78, Nabi Yaqub (QS. al-Baqarah [2]: 132), Nabi Yusuf (QS. Yusuf [12]: 101), Nabi Sulaiman (QS. al-Naml [27]:29-37), Nabi Isa (QS. Ali Imran [3]: 52), dan sebagainya. Agama yang dibawa Nabi Muhammad jika dibandingkan dengan agama di dunia yang ada pada saat itu adalah termasuk agama baru.

dituju. Syari'at berarti membuat peraturan. Dapat pula berarti pergi ke, masuk dalam, memulai, mengatur. Sedangkan wahyu berasal dari kata *wahā*, *yūhā*, *wahyan* (وَحْيٌ - يُوحَى) yang berarti *al-'isyārah* (الإِشَارَة), memberi isyarat atau petunjuk. Maka kata *'awhā Allāhu 'ilaihi* (أُوحِيَ اللَّهُ إِلَيْهِ) berarti Allah mewahyukan kepadanya atau Allah memberikan isyarat atau Allah memberikan wahyu kepadanya atau Allah memberikan petunjuk kepadanya. Wahyu dapat pula berarti memberikan inspirasi.

Syari'at adalah suatu metode atau jalan yang harus ditempuh oleh seseorang dalam mengarungi kehidupan dunia ini. Syari'at berdasarkan pandangan hukum Islam adalah suatu sistem ketentuan-ketentuan yang meliputi seluruh kehidupan manusia yang terdiri dari dua aspek yaitu : (1) syari'ah (aturan) yang berfungsi sebagai petunjuk hidup dalam segala hal untuk mencapai kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat, dan (2) *tasfiyah* (pembersihan jiwa) yang mengarah pada terbentuknya akhlak mulia.

Menurut Istilah, Islam sebagai agama (*dīn*) dapat diidentikkan dengan syari'ah dan wahyu. **Studi ini menekankan pentingnya memahami kronologi wahyu Al-Quran dalam konteks sejarah Nabi Muhammad.**<sup>21</sup> Untuk mengetahui lebih rinci tentang hal itu perlu terlebih dahulu dipahami definisi syari'at dan wahyu. Syari'at dari segi istilah didefinisikan oleh Ahmad Az-Zarqā,<sup>22</sup>

مَجْمُوعَةُ الْأَوْامِرِ وَالْأَحْكَامِ وَالْإِعْتِقَادِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ الَّتِي يُوجَبُ  
الإِسْلَامُ تَطْبِيقَهَا لِتَحْقِيقِ أَهْدَافِهِ الْإِصْلَاحِيَّةِ فِي الْمُجْتَمَعِ.

“Kumpulan perintah dan hukum-hukum yang berkaitan dengan kepercayan (iman dan ibadah) dan hubungan kemasyarakatan

<sup>21</sup> Noorhaidi Hasan dkk., *Literasi Keislaman Generasi Milenial, Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi*, vol. (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018), <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/33656/>.

<sup>22</sup> Muṣṭafa Ḥaḍīd al-Zarqā, *al-Fiqh al-Islāmī fī Thaubaḥ al-Jadīd* (Bairut: Dār al-Fikr, 1968).

(*mu'amalah*) yang diwajibkan oleh Islam yang diaplikasikan dalam kehidupan guna mencapai kemaslahatan masyarakat”.

Sedangkan pengertian wahyu didefinisikan:

وَحْيٌ إِلَهِيٌّ يُوحَىٰ إِلَيْنَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسَعَادَةِ الدُّنْيَا  
وَالْآخِرَةِ.

“Wahyu Allah yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw. untuk kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat”.

Wahyu ini berupa dua bentuk, yakni: (1) Al-Qur'an dan (2) Sunnah Nabi Muhammad (hadis nabi). Dengan demikian, Islam sebagai agama (*dīn*) sama dengan syari'at dan wahyu, yaitu wahyu yang diterima nabi Muhammad s.a.w., yang mencakup semua aspek ajaran Islam; (1) ibadah dan (2) mu'amalah atau (1) iman, (2) Islam, dan (3) ihsan.

Secara rinci aspek ajaran syari'at Islam dapat disimak dari hasil dialog antara nabi Muhammad dengan malaikat Jibril. Pertanyaan yang diajukan Jibril kepada nabi Muhammad s.a.w. meliputi 3 (tiga) hal, yakni:

1. mā al-'īmān ( ما الإيمان [apakah iman?])
2. mā al-'islām ( ما الإسلام [apakah Islam?])
3. mā al-'ihsān ( ما الإحسان [apakah ihsan?])

Maka dari dialog itu lahir tiga aspek ajaran Islam, yaitu:

1. rukun iman,
2. rukun Islan, dan
3. rukun ihsan

Sebagian ulama menyebutnya:

1. akidah/teologi
2. syari'ah/hukum/fikih, dan
3. akhlak-tasawuf

Pemikir kontemporer 'Abd al-Wahhāb Khalāf acuan fikih/hukum misalnya menyebut 3 (tiga) hukum/aturan yang dibawa Al-Qur'an, yakni:

1. hukum di bidang akidah (sebagai fondasi)
2. hukum di bidang tingkah laku keseharian manusia ('amaliyah), dan
3. akhlak-tasawuf.

Dari penyebutan kelompok kedua dan ketiga ini kemudian muncul istilah (1) syari'ah dalam arti luas dan (2) syari'ah dalam arti sempit. Syari'ah dalam arti luas sama dengan wahyu, sama dengan syari'ah yang mencakup iman, Islam, dan ihsan atau syari'ah yang mencakup iman, Islam, dan ihsan atau syari'ah yang mencakup akidah, syari'ah/hukum dan akhlak. Sedangkan Syariah dalam arti sempit adalah rukun Islam, hukum/fikih ('amaliyah).

Pengelompokan lain adalah:

**Pertama**, ilmu kalam, yang membicarakan hukum-hukum yang berhubungan dengan zat Allah dan sifat-sifatnya, iman kepada malaikat-malaikat-Nya, iman kepada kitab-kitab-Nya, iman kepada rasul-rasul-Nya, iman kepada hari akhir, dan iman kepada qada dan qadar.

**Kedua**, ilmu fikih/hukum, atau syari'ah dalam arti sempit, yang membahas hukum-hukum yang berhubungan dengan perbuatan-perbuatan manusia dalam bidang *'ibādah*; aturan antara Allah dan manusia, *mu'amalah*; aturan antara sesama manusia secara umum, *'uqūbah*; aturan antara sesama manusia yang berkaitan dengan urusan publik, hubungan manusia dengan lingkungan dan lainnya.

**Ketiga**, ilmu akhlak, yaitu karakter atau tingkah lalu keseharian seseorang yang mencakup "pengolahan" jiwa sehingga semakin baik, dengan cara menjalankan keutamaan-keutamaan

dan menjauhi perbuatan-perbuatan tercela. Akhlak diartikan dengan tabiat atau kebiasaan. Kebiasaan ada yang positif (terpuji/*mahmudah*) ada pula yang negative (tercela/*mazmumah*), tergantung bagaimana seseorang membiasakan dirinya dengan berakhlak positif atau negatif. Kebiasaan ini bisa diawali dengan keterpaksaan, kemudian lambat laun menjadi biasa.<sup>23</sup>

Penjelasan lebih luas kata al-syari'ah, hukum Islam secara umum dapat diartikan dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas al-syari'ah berarti seluruh ajaran Islam yang berupa norma-norma ilahiah, baik yang mengatur tingkah laku batin (sistem kepercayaan/doktrin) maupun tingkah laku konkret yang individual dan kolektif. Dalam arti ini al-syariah bidentik dengan dīn, yang berarti meliputi seluruh cabang pengetahuan keagamaan Islam, seperti kalam, tasawuf, tafsir, hadis, fikih, dan usul fikih. Sedangkan arti sempit al-syari'ah berarti norma-norma yang mengatur system tingkah laku, baik tingkah laku individual maupun tingkah laku kolektif.

Syari'ah dalam arti sempit adalah fikih dapat dijelaskan, bahwa fikih ditinjau dari segi bahasa berarti pemahaman. Dari segi terminologi ahli uṣul al-fiqh dan fuqaha, fiqh didefinisikan sebagai pengetahuan tentang atau kumpulan hukum syara' mengenai perbuatan atau tingkah laku manusia yang diambil dari sumber atau dalil yang rinci.<sup>24</sup>

Objek kajian uṣul fiqh berbeda dengan objek kajian fiqh. Objek kajian fiqh adalah hukum yang berhubungan dengan perbuatan manusia beserta dalil-dalilnya yang terinci. Sedangkan objek kajian uṣul fiqh menurut Abu Zahrah adalah mengenai

<sup>23</sup> Hj Shofiyanti Nur Zuama dan Muraeni Mursanib, "Pengaruh Kebiasaan Yang Efektif Terhadap Kemampuan Mengelola Waktu Pribadi Pada Mahasiswa," *Kreatif* 17, no. 1 (30 Oktober 2014), <http://jurnal.untad.ac.id/jurnal/index.php/Kreatif/article/view/3132>.

<sup>24</sup> Nurhayati Nurhayati, "Memahami Konsep Syariah, Fikih, Hukum Dan Ushul Fikih," *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (16 Desember 2018): 124–34, doi:10.26618/jhes.v2i2.1620.

metodologi penetapan hukum-hukum fiqh. Fiqh dan uṣul fiqh sama-sama membahas dalil-dalil syara' akan tetapi tinjauannya berbeda. Fiqh membahas dalil-dalil tersebut untuk memantapkan hukum-hukum cabang yang berhubungan dengan perbuatan manusia, sedangkan uṣul fiqh meninjau dari segi metode penetapan hukum, klasifikasi argumentasi serta situasi dan kondisi yang melatarbelakangi dalil-dalil tersebut.<sup>25</sup>

Umar Sulaiman al-‘Aṣqār dalam Khoiruddin Nasution<sup>26</sup> menjelaskan tentang ruang lingkup mu'amalah adalah (a) perkawinan dan perceraian, (b) pidana ('uqūbah), yang mencakup ketentuan-ketentuan (*hudūd*), hukuman yang setimpal (*qīṣāṣ*) dan sanksi (*ta'zīr*), (c) jual beli (*buyū'*), (d) bagi hasil (*qirād*), (e) gadai (*rahn*), (f) pengkongsian pepohonan (*al-musāqāh*), (g) pengkongsian pertanian (*al-muzāra'ah*), (h) upah dan sewa (*al-ijārah*), (i) pemindahan utang (*al-hiwālah*), (j) perwakilan dalam melakukan akad (*al-wakālah*), (k) pinjam-meminjam (*al-āriyah*), (l) barang titipan (*al-wadi'ah*), (m) merampas (*al-gaṣab*), (n) barang temuan (*luqṭah*), (o) jaminan (*kafālah*), (p) sayembara (*al-ji'alah*), (q) perseroan (*syirkah wa al-mudārabah*), (r) peradilan (*qaḍā*), (s) wakaf (*al-waqf* atau *al-habs*), (t) donasi, hadiah (*hibah*), (u) penahanan dan pemeliharan (*al-hajr*), (v) wasiat, (w) pembagian harta pusaka (*farā'id*).

Ibadah adalah hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, seperti šalat, puasa, zakat, haji, *nažar*, sumpah dan sejenisnya.<sup>27</sup> Sedangkan mu'amalah adalah hukum yang mengatur hubungan antarsesama manusia, baik yang bersifat individu maupun kolektif.<sup>28</sup> Mu'amalah ini dibagi menjadi 7 (tujuh) bidang:

<sup>25</sup> Wahbah Zuhaili, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmi* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 23–24.

<sup>26</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Depok: PT RajaGrafindo, 1918), 9.

<sup>27</sup> Armin Tedy, "Tuhan dan Manusia," *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 6, no. 2 (17 Oktober 2018): 41–52, doi:10.29300/jpkth.v2i6.1233.

<sup>28</sup> Khairan M. Arif, "Pengaruh Maqashid Syariah Terhadap Fiqh Muamalah dan Fatwa dalam Mewujudkan Moderasi Islam," *El-Arbah: Jurnal Ekonomi, Bisnis Dan Perbankan Syariah* 4, no. 01 (27 Mei 2020): 1–16, doi:10.34005/elarbah.v4i01.1054.

1. bidang hukum keluarga,
2. bidang perdata,
3. bidang pidana,
4. bidang peradilan,
5. bidang perundang-undangan,
6. bidang ketatanegaraan, dan
7. bidang ekonomi dan kekayaan.<sup>29</sup>

### Studi Islam Dalam Perspektif Linguistik

NO.	BIDANG KEILMUAN	ISTILAH	MAKSUD
1	Ilmu Tafsir	<i>Manhaj</i> <i>Thariqah</i> <i>Ittijâh</i> <i>Lawn</i>	Metode Sistematika Corak Karakteristik
2	Ilmu Kalam	<i>Iman</i>  <i>Kufr</i>  <i>Nifâq</i>  <i>Syirik</i> <i>Murtad</i>  <i>Fasiq</i>	Percaya dalam hati, meyakini dan membenarkan  Keadaan yang berlawanan dengan iman Amalan lahiriah dan hati tidak sinkron  Menyekutukan Allah Kembali sesudah Islam Meninggalkan perintah Allah dan keluar dari jalan yang benar

<sup>29</sup> Abd. al-Wahhâb Khalâf, *'Ilmu 'Usûl Fiqh* (Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah), 32.

3	Fiqh/Hukum Islam	<i>Fardhu</i>	Sesuatu yang dituntut oleh Syara' supaya dikerjakan
		<i>Wajib</i>	Sesuatu yang dituntut oleh Syara' untuk dilakukan berdasarkan dalil
		<i>Mandūb</i>	Sesuatu yang dituntut oleh Syara' untuk dikerjakan
		<i>Haram</i>	Sesuatu yang dituntut oleh Syara' untuk ditinggalkan
		<i>Makruh Tahrim</i>	Sesuatu yang dituntut oleh Syara' untuk ditinggalkan
		<i>Makruh Tanzih</i>	Sesuatu yang dituntut oleh Syara' untuk ditinggalkan, tapi dengan tuntutan tidak pasti
		<i>Mubah</i>	Sesuatu yang syara' memberikan kebebasan kepada mukalaf
4	Filsafat Islam	<i>Sah fasad bāthil</i>	Şıhhah, Rusak batal
		<i>Wâjibul Wujûd</i>	Necessary Being
		<i>al-'Ijâd min al-'adam</i>	<i>Creatio Ex Nihillo</i>
		<i>Faidh</i>	Emanasi

5	Tasawwuf	<b>Maqam:</b>	
		<i>Zuhud</i>	Tidak ingin sesuatu yang bersifat duniawi
		<i>Taubah</i>	Mohon ampun atas segala dosa
		<i>Wara'</i>	Menjauhi hal-hal yang tidak baik
		<i>Faqr</i>	berhajat, butuh, miskin
		<i>Şabr</i>	Menjauhkan diri dari hal-hal yang bertentangan dengan kehendak Allah
		<i>Tawakkal</i>	Berpegang teguh pada Allah
		<i>Ridha</i>	Tidak berusaha menentang Qada dan qadar dengan senang hati
		<b>Ahwal:</b>	
		<i>Muraqabah</i>	Mawas, waspada
		<i>Hubb</i>	Cinta
		<i>Rajā' wa khawf</i>	Harap dan cemas
		<i>Syawq</i>	Rindu
		<i>Uns</i>	Intim

Secara umum, pengertian hukum dalam Al-Qur'an sering kali dikaitkan dengan konsep syari'ah, yang mencakup pedoman dan prinsip-prinsip etika dalam berbagai aspek kehidupan. 'Abd al-Wahhāb Khalāf, seorang pemikir kontemporer, menegaskan bahwa Al-Qur'an membawa tiga jenis aturan atau hukum: (1) Hukum iman yang berkaitan dengan aqidah dan kepercayaan, (2) Hukum syari'ah yang mencakup peraturan dan norma-norma praktis, dan (3) Hukum akhlak yang menyangkut tata krama dan

etika moral. Mengacu pada ketiga jenis hukum ini memungkinkan para ulama dan mufassir memahami dan menafsirkan Al-Qur'an secara lebih terstruktur dan kontekstual.

Aspek-aspek ini dari Al-Quran memperlihatkan hubungan yang tidak terpisahkan antara teks suci ini dan kehidupan manusia, baik dalam ranah individu maupun sosial. Di samping itu, pemikiran-pemikiran dari 'Abd al-Wahhāb Khalāf dan ulama lainnya menunjukkan bagaimana tradisi intelektual Islam telah berkontribusi dalam memperkaya pemahaman mengenai konsep hukum dan etika. Ini membuka peluang untuk dialog antarbudaya dan antaragama dalam konteks global, terutama dalam menghadapi berbagai tantangan etika dan hukum di era modern ini.

Untuk memahami makna dan ruang lingkup dari tiga jenis hukum yang dibawa oleh Al-Qur'an, penting untuk melibatkan pendekatan interdisipliner yang melibatkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, termasuk linguistik. Misalnya, ilmu semantik dan pragmatik dapat digunakan untuk menganalisis makna kata-kata dan konteks dalam Al-Quran, sementara ilmu sosiolinguistik dapat membantu memahami bagaimana bahasa Al-Quran digunakan dalam berbagai konteks sosial dan budaya.

Dalam konteks pendidikan dan pembelajaran, pemahaman ini sangat krusial. Hal ini karena metode pendidikan harus mempertimbangkan bagaimana materi ajaran, termasuk hukum dan etika dalam Islam, disampaikan dan diterima oleh para siswa. Menurut pedagogi yang berkembang di dalam tradisi Islam, keberhasilan proses pendidikan terletak pada kemampuan untuk mengintegrasikan aspek-aspek iman, syari'ah, dan akhlak dalam kurikulum dan metode pengajaran.

Oleh karena itu, kajian linguistik terapan dalam Islam tidak hanya relevan dalam memahami teks-teks keagamaan, tetapi

juga dalam praktik pendidikan, komunikasi, dan interaksi sosial. Penerapan prinsip-prinsip linguistik dalam memahami dan menginterpretasikan Al-Quran dan Hadits, serta dalam penyampaian pesan-pesan keagamaan, berkontribusi dalam pembentukan karakter individu dan komunitas yang sesuai dengan ajaran Islam.





## MODEL STUDI ISLAM

### A. Pendahuluan

Model kajian keilmuan termasuk pembahasan epistemologi. Epistemologi berasal dari kata *episteme*, yang berarti pengetahuan, dan *logos* berarti teori atau ilmu. Berdasarkan pengertian bahasa, epistemologi berarti teori atau ilmu tentang pengetahuan.<sup>1</sup> Epistemologi dibahas tentang teori pengetahuan, yang di dalamnya mencakup sumber, cara (metode) mendapatkan ilmu pengetahuan dan bagaimana melakuan validasi. Dalam perspektif Barat dikenal tiga aliran epistemologi, yaitu: rasionalisme, empirisme, dan positivisme. Epistemologi adalah sebuah cabang filsafat yang mempelajari ilmu pengetahuan, asal dan kaidah. Kajian epistemologi Islam ini telah menjadi perhatian dan dilakukan oleh pemikir Islam kontemporer Muhammad Abed al-Jabiri<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Setiap jenis pengetahuan mempunyai ciri-ciri yang spesifik mengenai apa atau teori hakekat (ontologi), bagaimana atau teori pengetahuan (epistemologi) dan untuk apa atau teori nilai (aksiologi). Ketiga landasan ini saling berkaitan; ontologi ilmu terkait dengan epistemologi ilmu dan epistemologi ilmu terkait dengan aksiologi ilmu Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Pustaka Sinar Harapan, 1996), 105; Danial, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), 76.

<sup>2</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad Abed al-Jabiri, seorang pakar filsafat dan pemikiran Islam, lahir di kota Fejjiz Maroko pada 1936. Ia memperoleh gelar doctor pada

Model kajian epistemologi rasional berpijak pada akal sebagai sumber ilmu pengetahuan, dan sekaligus menjadi tolok ukur kebenaran; untuk menemukan kebenaran dan sekaligus menjadi tolok ukur kebenaran dapat dilakukan dengan menggunakan akal secara logis, dan benar tidaknya sesuatu diukur dengan rasional akal. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa objek kajian epistemologi rasional adalah hal-hal yang bersifat abstrak-logis. Paradigmanya adalah logis, dan metode yang dipakai adalah ukuran rasionalitas, yakni dapat atau tidak diterima akal.

Model kajian epistemologi empirikal berpendirian bahwa sumber pengetahuan adalah pengamatan dan pengalaman indrawi manusia. Maka indra manusialah yang menjadi ukuran benar atau tidaknya sesuatu. Objek kajian epistemologi emperikal adalah fakta empirik, dan mempunyai paradigma positivistik, yaitu sesuatu yang dapat diamati (*observable*), dapat diukur (*measurable*), dan dapat dibuktikanulang (*verifiable*). Motode yang dipakai adalah metode ilmiah, dengan ukuran empiris, yakni sesuai atau tidak dengan fakta.

Model kajian epistemologi positivistik merupakan pengembangan dari empirisme. Metode positivisme yang digagas oleh August Comte menyatakan bahwa hasil pengindraan menurut rasionalisme adalah suatu yang tidak jelas dan tidak sistematis. Aliran positivisme menganggap bahwa pengindraaan itu harus dipertimbangkan oleh akal, kemudian disistemasi sebagai bentuk pengetahuan.

Rekonstruksi Muhammad Abed al-Jabiri tentang tipologi epistemologi Islam adalah *bayānī*, *burhānī*, dan *irfānī*. Pemikiran al-Jabiri ini dibahas secara luas dalam bukunya: *Bunyah al-‘Aql*

---

Universitas Muhammad al-Khamis di Rabat, Maroko tahun 1970 dengan disertasi *Fikr Ibn Khaldun: al-‘Asabiyyah wa al-Daulah*. Di antara karya monumentalnya adalah Trilogi Kritik Nalar Arab (*Naqd al-Aql al-‘Arabi*). Karya lainnya seperti *al-‘Adwā’ ‘ala Musykil al-Ta‘līm wa al-Munāqasah* (1991), *Madkhal ’ila Falsafah al-‘Ulūm* (1976); *al-Turās wa al-Haddāsah* (1992), dan sebagainya.

*al-Arab* (Beirut: al-Markaz al-ṣaqafi al-‘Arab, 1993) sebagai bagian agenda besarnya, yaitu *Naqd al-‘Aql al-‘Arab* (Kritik Nalar Arab).<sup>3</sup> Fokus pembahasan al-Jabiri adalah nalar Arab, bukan nalar Islam, karena sasaran kajiannya adalah tradisi Arab dan struktur nalar yang membangunnya. Namun karena Islam sebagai bagian dari tradisi Arab, dalam perkembangannya keduanya saling mempengaruhi, maka pembahasan mengenai Islam menjadi keniscayaan. Pemikiran al-Jabiri ini kemudian banyak memberi inspirasi bagi pemikir Muslim kontemorer lainnya untuk melihat kembali struktur bangunan epistemologi Islam, sebagai dasar bangunan ilmu-ilmu keislaman.

Dengan mempertimbangkan pemikiran al-Jabiri, pembahasan berikut akan melihat tiga tipe epistemologi Islam tersebut.

## B. Model Studi Islam

### 1. Epistemologi *Bayānī*

Epistemologi *Bayānī* adalah pendekatan dengan cara menganalisis teks (*naṣ*). Sumber epistemologi *bayānī* adalah teks, bahasa. Sumber teks dalam studi Islam dapat dikelompokkan secara umum menjadi 2 (dua), yaitu:

- a. Teks *naṣ* (Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad Saw.), dan
- b. Teks non-*naṣ* berupa karya para ulama, hasil ijтиhad, hasil pemahaman terhadap Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad Saw.

<sup>3</sup> Diskusi dan pembahasan tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, tidak terprogram dan terencana, bahkan di lingkungan perguruan tinggi sekalipun. Pemikiran Islam pada umumnya belum atau jarang mendiskusikannya secara serius. Diskusi pada umumnya hanya terbatas pada wilayah akal dan wahyu, yang lagi-lagi kembali ke diskusi antara teologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Upaya-upaya rintisan awal seperti yang dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry, *Bunyah al-‘Aql al-Araby: Dirāṣah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzdumi al-‘Ma’rifah fi al-Ṣaqofah al-Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafi al-Araby, 1993)

Objek kajian yang umum dengan pendekatan *Bayānī* adalah:

- a. Gramatika dan sastra, Bahasa (nahwu dan balagah),
- b. Hukum dan teori hukum (fikih dan usul fikih),
- c. Filologi, ilmu manuskrip,
- d. Teologi, ilmu ketuhanan, dan
- e. Dalam beberapa kasus di bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis.

Adapun corak berpikir yang ditetapkan dalam ilmu ini cenderung deduktif; dari umum ke khusus atau dari teori ke praktik, aplikasi teori di lapangan, mencari (apa) isi dari teks dengan menggunakan *analysis content*.

Di antara kritik yang muncul terhadap epistemologi *Bayānī*, adalah munculnya sikap:

- a. Dogmatik,
- b. Defensif,
- c. Apologetik,
- d. Polemis

Sikap yang muncul di atas disebabkan ulama atau pemikir menempatkan teks yang dikaji sebagai suatu ajaran mutlak (dogma) yang harus dipatuhi, diikuti dan diamalkan, tidak boleh diperdebatkan, tidak boleh dipertanyakan, apalagi ditolak. Demikian juga apa isi teks harus dipertahankan dan dibela sekuat tenaga. Dari sikap ini muncul semboyan, '*right or wrong is my country*'. Padahal teks yang dikaji penuh dengan historisitas yang bisa berbeda dengan historisitas kita pada zaman global, post industri dan informatika. Kajian Islam pada masa kini yang berbeda konteks dengan masa sebelumnya, sudah mestinya kajian model yang dikembangkan perlu diperkuat dengan analisis konteks, dan kontekstualisasi (relevansi).

## 2. Epistemologi *Burhānī*

Epistemologi *Burhānī* adalah bahwa untuk mengukur benar atau tidaknya sesuatu itu adalah dengan berdasarkan komponen kemampuan alamiah manusia berupa pengalaman dan akal tanpa dasar teks wahyu suci. Maka sumber pengetahuan dengan nalar *burhānī* adalah realitas dan empiris; alam, sosial, dan humanities. Artinya, ilmu diperoleh sebagai hasil penelitian, hasil percobaan, hasil eksprimen, baik di laboratorium maupun di alam nyata, baik yang bersifat social maupun alam. Corak berpikir yang digunakan adalah induktif, yaitu generalisasi dari hasil-hasil penelitian empiris.

Sikap ilmuwan terhadap kedua epistemologi *bayānī* dan *burhānī* bukan berarti harus dipisahkan dan hanya boleh memiliki salah satu diantaranya. Bahkan untuk menyelesaikan problem-problem sosial dalam studi Islam justru dianjurkan untuk memadukan keduanya. Dari perpaduan ini muncul nalar abduktif, yakni mencoba memadukan model berpikir deduktif dan induktif. Nalar abduktif ini mirip dengan nalar ‘*sui generis kum empiris*’. Perpaduan antara hasil bacaan yang bersifat kontekstual terhadap naṣ dan hasil-hasil penelitian empiris, justru kelak melahirkan ilmu Islam yang kompresensif, dan kelak dapat menuntaskan problem-problem sosial kekinian dan keindonesiaan yang sinkron realitas alam (*kawniyah*), realitas sejarah (*tārikhiyah*), realitas sosial (*ijtimā'iyah*), dan realitas budaya (*śaqāfiyah*).

## 3. Epistemologi *Irfānī*

*Irfānī* adalah pendekatan yang bersumber pada intuisi (*kasf/ ilham*). Dari *Irfānī* muncul illumini (*illuminatif*). Model berpikir intuitif (irrasional) adalah kebenaran dapat digapai dengan alat dan metode tertentu, sebab objek yang diteliti adalah hal-hal di luar dunia fisik, metafisik atau supernatural. Maka objek kajian dengan model ini dapat juga disebut ‘supernatural, hal-hal gaib.

Pendekatan ‘*Irfânî* dapat dijelaskan sebagai pendekatan pemahaman yang bertumpu pada instrument pengalaman batin, *żawq*, *qalb*, *wijdân*, *başırah* dan intuisi. Sedangkan metode yang dipergunakan meliputi *manhaj kasyfi*, *manhaj iktiṣafi*. *Manhaj kasyfi* disebut juga manhaj ma’rifah ‘*irfânî* yang tidak menggunakan indra atau akal, tetapi *kasyf* dengan *riyâdah*. *Manhaj kasyfi* disebut juga *al-mumaṣṣilah* (analogi), yaitu metode untuk menyingkap dan menemukan rahasia pengetahuan melalui analogi-analogi.

Namun ada juga yang menyebut bahwa model berpikir intuitif dapat dilakukan lewat pertimbangan-pertimbangan emosional (*mukâsyafah*). Adapun metode yang digunakan adalah latihan secara terus-menerus atau mengarah secara berulang-ulang. Adapun yang menjadi ukuran keakuratannya adalah kepuasan hati. Karena itu, perbedaan antara epistemologi rasional dengan irrasional terletak pada paradigma, metode dan ukuran. Filsafat menggunakan penalaran logis, metode rasional, dan ukuran logis. Sementara epistemologi irasional menggunakan paradigma gaib, latihan dan kepuasan hati.

Objek kajian jenis ini dapat dikelompokkan menjadi dua. **Pertama**, objek kajian yang dapat dilakukan dengan menggunakan indra keenam. Maksud indra keenam di sini dalam berbagai jenisnya; karena diberikan Allah kelebihan, indigo, hasil dari latihan dan lainnya. Misalnya orang yang dapat melihat dan komunikasi dengan jin, ada yang bisa melihat segala apa yang ada dalam jasmani manusia, dan sejenisnya. **Kedua**, objek kajian yang mungkin diketahui hanya lewat dalil *naqli*, *naš Al-Qur'an*, dan Sunnah Nabi Muhammad Saw. Dalam ilmu teologi, dalil *naqli* ini disebut dalil *sam'iyyât*, seperti pembuktian kebenaran hari akhirat, pembuktian kebenaran hari kebangkitan, dan sejenisnya. Jadi untuk jenis kedua ini tidak dapat dibuktikan kebenarannya di dunia.

Adapun prosedur penelitian ‘*irfânî* dengan manhaj ma’rifah dapat digambarkan sebagai berikut. Bahwa berdasarkan literatur tasawuf, secara garis besar kita dapat menunjukkan langkah-langkah penelitian ‘*irfani* sebagai berikut:

- a. *Takhallâyah*: pada tahap ini, peneliti mengosongkan (tajarrud) perhatiannya dari makhluk dan memusatkan perhatian kepada (tawjîh),
- b. *Tâhâlliyyah*: pada tahap ini peneliti memperbanyak amal saleh dan melazimkan hubungan dengan al-Khâliq lewat ritus-ritus tertentu, dan
- c. *Tajâlliyyah*: pada tahap ini, peneliti menemukan jawaban batiniah terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi.

Sebagaimana paradigma lain, paradigma ‘*irfânî* juga mengenal teknik-teknik yang khusus. Ada 3 (tiga) teknik penelitian ‘*irfânî*:

- a. *Riyâdah*: rangkaian latihan dan ritus, dengan pentahapan dan prosedur tertentu,
- b. *Tarîqah*: di sini diartikan sebagai kehidupan jama’ah yang mengikuti aliran tasawuf yang sama, dan
- c. *Ijâzah*: dalam penelitian ‘*irfânî*, kehadiran guru (*mursyid*) sangat penting. Mursyid membimbing murid dari tahap yang satu ke tahap yang lain. Pada tahap tertentu, mursyid memberikan wewenang (*ijâzah*) kepada murid.

Namun seperti dijelaskan sebelumnya, objek kajian epistemologi ‘*irfânî* adalah hal-hal gaib, hal-hal di luar fisik, metafisik yang tidak dapat dijangkau oleh lima indra manusia. Maka latihan-latihan tersebut di atas merupakan bagian dari usaha manusia untuk mendapatkan kemampuan indra keenam dimaksud.

Dengan membandingkan antara model berpikir (*epistemology*) umum dan Islam, dengan demikian, muncul gambaran berikut, bahwa epistemologi umum:

- a. Model berpikir rational yang bersumber pada dan berasal dari manusia,
- b. Model berpikir emperikal bersumber pada dan berasal dari indra manusia, dan
- c. Model berpikir positivistik juga bersumber pada dan berasal dari manusia.

Sedangkan model berpikir Islam adalah:

- a. *Bayâni* bersumber pada teks, baik *naṣ* maupun non-*naṣ*,
- b. *Burhâni* bersumber empirical-eksperimental, dan
- c. *Irfâni* bersumber pada *kasyf*.

Dengan demikian tidak ada sumber *naṣ* dalam epistemologi umum. Sedangkan dalam sejarah epistemologi studi Islam, sumber *naṣ* dan non-*naṣ* (*bayâni*) terkesan terlalu mendominasi. Sebagai jalan keluarnya muncullah tawaran dari sejumlah ilmuwan untuk mengintegrasikan epistemologi rasional-empiris yang antroposentris di satu sisi dengan sumber *naṣ* yang teosentris di sisi lain. Dengan cara seperti ini diharapkan akan lahir keterpaduan ayat-ayat *kawniyah* (alam) dengan ayat-ayat *qawlîyah* (wahyu, Al-Qur'an).

## C. Model Kajian Integratif-Interkoneksi

### 1. Inisiasi Kajian Integratif-Interkoneksi

Seperti diterangkan sebelumnya ilmuwan menawarkan model kajian yang mengintegrasikan ilmu umum (hasil observasi, demonstratif) dan ilmu agama (teks, *naṣ*). Nama untuk menyebut tawaran ini juga bermacam-macam, dan salah satunya disebut

studi integratif-interkoneksi. Studi Islam dengan pendekatan *integrative-interkoneksi* belum menemukan bentuknya yang baku, meskipun tawaran ini telah lama mengorbit dengan segala varian dan bentuknya. Tetapi usaha ke arah pengembangan teori ini perlu dilakukan secara serius, berkelanjutan, dan saling mendukung, bukan mencari-cari kekurangannya. Sebab bantuan berbagai ilmu dalam studi Islam terbukti dapat memberikan pemahaman dan formula baru, bahkan lebih komprehensif apabila dibandingkan dengan model pemahaman dan konsep sebelumnya, yakni pendekatan normatif murni. Dalam konteks ini maka istilah yang muncul boleh juga menyebutnya dengan pendekatan non-*Islamic studies* atau studi interdisipliner atau multidisipliner atau transdisipliner.

M. Amin Abdullah, seorang maha guru yang dikenal sangat amat gencar memprovokasi penggunaan pendekatan integratif-interkoneksi, mendefinisi integrasi dengan merujuk pada kata kunci ‘lebur’. Dari kata ‘lebur’ ini, timbul pertanyaan, apakah lebur itu dalam bentuk dekonstruktif, yang berarti unsur asli dari masing-masing hilang seluruhnya, sehingga yang muncul adalah konsep yang baru sama sekali. Ataukah dalam bentuk rekonstruktif, yang maksudnya masih ada unsur asli dari masing-masing yang kemudian diramu sedemikian rupa sehingga menghasilkan konsep yang baru. Sedangkan interkoneksi adalah usaha agar tatanan sosial berbasis ilmu fikih agar lebih bersentuhan dan berdialog langung dengan imu-ilmu baru di abad ke-18 dan 19 M. seperti Antropologi, Sosiologi, Psikologi, dan filsafat.<sup>4</sup>

Tawaran implementasi kajian integrasi-interkoneksi misalnya dalam bidang *social work*, muncul bentuk integrasi antara pekerja sosial dengan agama. Artinya, orang yang melakukan pekerjaan sosial hendaknya dilandasi oleh nilai-nilai agama. Tetapi model

<sup>4</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkoneksi (Multidisipliner)*, 45–46.

kajian atau tindakan ini boleh juga disebut pekerjaan sosial yang berbasis agama bukan integrasi pekerjaan sosial dengan agama.

Adapun ilmu yang hendak diintegrasikan muncul dalam bentuk, dan antaranya adalah: (1) antara normative (agama) dan sainstifik, (2) antara *burhānī*, *bayānī*, *irfānī*, (3) antara ilmu, *naṣ*, dan filsafat, (4) antara ilmu agama, ilmu sosial, ilmu kealaman, humaniora, (5) antara intelektual, emosional, spiritual, (6) antara alim dan ‘arif, (7) antara normative dan empiris. Beberapa ilmuwan mengemukakan bentuk-bentuk integrasi dan atau interkoneksi sebagai berikut: (1) Fazlul Rahman memadukan ajaran normatif Islam dengan historis Islam, di samping itu juga berusaha memadukan teologi, hukum, dan etika, (2) Louay Safi memadukan *textual infrence* dan *social inference*, (3) Muh. Natsir memadukan ilmu agama dan ilmu umum, (4) Harus Nasution memadukan tradisionalis dan rasionalis, (5) Mukti Ali memadukan *Doctrine Cum Scientific*, (6) Kuntowijoyo memadukan strukturalisme dan transcendental,<sup>5</sup> (7) Hanna Djumhana Bastaman memadukan psikologi dengan Islam,<sup>6</sup> (8) Mulyadi Kartanegara memadukan metafisik dan fisik menuju integrative-interkonektif.

## 2. Level dan Model Hubungan antar Ilmu

Salah satu konsep yang menawarkan implementasi integrasi-interkoneksi dalam studi Islam dapat dilakukan minimal dalam empat level, dan boleh dikatakan konsep ini yang disosialisasikan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, baik bagi dosen maupun mahasiswa adalah sebagai berikut:

### a. Level filosofis,

Pada level filosofis, implementasi integrasi-interkoneksi berupa penyadaran eksistensi bahwa suatu disiplin ilmu

<sup>5</sup> Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacna, 2006), 27–38.

<sup>6</sup> Hanna Djumhana Bastamam, *Integrasi Psikologi dengan Islam* (Pustaka Pelajar, 2001).

selalu bergantung pada disiplin ilmu lain. Integritas-interkoneksi pada level ini dapat dipahami pula bahwa setiap mata kuliah harus diberikan nilai fundamental eksistensial dalam kaitannya dengan disiplin keilmuan lain dan dalam hubungannya dengan nilai-nilai humanistik.

b. Level materi

Pada level materi, integrasi-interkoneksi merupakan proses pengintegrasian nilai-nilai kebenaran universal dan kebenaran keislaman ke dalam pengajaran mata kuliah. Ketika disiplin ilmu diintegrasikan atau diinterkoneksi dengan disiplin ilmu lain, misalnya psikologi, dengan nilai-nilai Islam, maka secara metodologis ilmu interkoneksi tersebut harus menggunakan pendekatan dan metodologi yang aman bagi ilmu tersebut.

c. Level metodologi

Pada level metodologi, pengembangan paradigma keilmuan integratif-interkoneksi dapat dilakukan dengan menerapkan metodologi keilmuan Islam pada keilmuan umum, begitu pula sebaliknya.

d. Level strategi

Pada level strategi, implementasi paradigma keilmuan integratif-interkoneksi dilakukan dalam pembelajaran.<sup>7</sup>

Adapun hubungan antar ilmu (integratif-interkoneksi), dan konsep ini juga yang disosialisasikan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kepada dosen dan mahasiswa dapat dikembangkan dalam 6 (enam) model sebagai berikut:

- a. Similarisasi, yang dimaknai sebagai satu usaha menyamakan konsep-konsep ilmu umum dengan konsep-konsep ilmu Islam;

<sup>7</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkoneksi (Multidisipliner)*.

- b. Paralelasi, yang melihat paraleliasi antara konsep ilmu umum dengan ilmu Islam karena ada kemiripan konotasi tanpa menyamakan kedunya;
- c. Komplementasi, yang dimaknai sebagai usaha agar terjadi saling mengisi dan saling memperkuat antara ilmu umum dan ilmu Islam, dengan tetap mempertahankan eksistensi masing-masing;
- d. Komparasi, yang berarti membandingkan konsep atau teori ilmu umum dengan konsep atau teori ilmu Islam mengenai gejala-gejala yang sama;
- e. Induktivasi, yang berarti asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmu umum yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan pemikirannya secara teoretis kearah pemikiran metafisik/gaib, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip agama (Islam) mengenai hal tersebut.
- f. Verifikasi, yang dimaksud mengungkapkan hasil-hasil penelitian ilmu umum yang menunjang dan membuktikan kebenaran-kebenaran ilmu Islam.
- g. Pendapat lain tentang model hubungan antar ilmu (integrative-interkonektif) ada 3 (tiga) model sebagai berikut:
- h. informatif, berarti satu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki disiplin ilmu lain, sehingga dengan pengayaan tersebut membuat wawasan bertambah luas. Misalnya Islam normative perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis, demikian sebaliknya.
- i. konfirmatif, bahwa untuk membangun teori studi Islam perlu diperkuat dan diperkokoh oleh disiplin ilmu lain. Misalnya, teori tujuan penerapan syari'ah (*maqāṣid al-syari'ah*), yang lima dikonfirmasi dengan teori kebutuhan

dasar manusia oleh Abraham Maslow yang membagi kebutuhan pokok manusia menjadi 5 (lima), yakni: (1) *physiology* (fisiologi), (2) *safety* (keamanan), *love and belongingness* (cinta dan rasa memiliki), (4) *esteem* (penghormatan), dan (5) *self-actualization* (aktualisasi diri).

- j. korektif, saling koreksi antara penemuan di bidang kajian Islam dengan bidang lainnya. Dengan demikian perkembangan disiplin ilmu akan semakin dinamis.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 50.





## Bab IV

# SEJARAH PERKEMBANGAN STUDI ISLAM

### A. Pendahuluan

Sejarah perkembangan Studi Islam tidak bisa dipisahkan dari studi lembaga-lembaga dan kurikulum pendidikan Islam, yang juga berarti mempelajari sejarah pendidikan Islam. Sebab lewat lembaga dan kurikulum inilah pada prinsipnya diketahui perkembangan studinya.

Pada bab ini diuraikan sejarah perkembangan studi Islam di 3 (tiga) wilayah besar, yakni:

1. Di dunia Muslim,
2. Di dunia Barat, dan
3. Di Indonesia.

Perkembangan studi Islam berkembang dari sorogan dan ‘alaqah di rumah-rumah para ‘ālim ke sistem *kuttāb*, kemudian ke masjid, kemudian berlanjut menjadi sistem madrasah. Dari tingkat di masjid ini sebagian murid melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi, madrasah. Maka pengertian madrasah di sini

tidak sama dengan madrasah dalam pengertian Pendidikan Islam di Indonesia. Madrasah di sini berarti perguruan tinggi. Namun demikian ada juga ilmuwan yang menyebut bahwa bentuk awal Lembaga Pendidikan tinggi Islam adalah al-Jāmi'ah, dari Lembaga *Masjid Jāmi'*, tempat berkumpul orang banyak.

Sedangkan *kuttāb* ada dua jenis, yakni (1) *kuttāb* yang berfungsi sebagai tempat untuk mengajarkan baca tulis, dan (2) *kuttāb* sebagai tempat untuk mengajarkan Al-Qur'an dan dasar-dasar agama Islam. Ada juga yang membagi *kuttāb* menjadi dua jenis lain, yakni: (1) *kuttāb* secular, yang diajarkan tata Bahasa, sastra dan aritmatika, dan (2) *kuttāb* agama, yang khusus mempelajari materi agama. Adapun Lembaga masjid menjadi pusat Pendidikan dengan sistem *halaqah*. Dapat disebutkan bahwa pada tingkatan Lembaga Masjid itu merupakan lanjutan dari *kuttāb*.

Dilihat dari perkembangannya, selama tahun 750-1258 M merupakan masa kejayaan Muslim. Sementara pasca itu menjadi masa kemunduran Muslim sekaligus masa kejayaan Eropa. Karena itu, untuk mengetahui perkembangan studi Islan di dunia Barat perlu diuraikan lebih dahulu sejarah persentuhan Islam dengan Barat, yang secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua fase, yakni: (1) fase Ketika Islam memegang kejayaan dan menjadi pusat ilmu pengetahuan, teknologi dan kebudayaan, dan (2) fase Ketika Islam jatuh dan runtuh, sementara dunia Barat mulai jaya dan menjadi pusat ilmu, teknologi dan kebudayaan.

Menurut Syed Amir Ali, "di bawah kekuasaan dinasti Umayyah, orang Islam menempuh zaman perobahan, mereka mempersiapkan diri untuk tugas besar. Kemudian di bawah kekuasaan dinasti Abbasiyah, mereka menjadi gudang ilmu pengetahuan".<sup>1</sup> Dinasti-dinasti Islam dalam perkembangan zaman

<sup>1</sup> Syed Amir Ali, *Api Islam Sejarah Evolusi dan Cira-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad Saw* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 560.

terbagi menjadi tiga bagian: Dinasti Abbasiyah di Asia, Dinasti Umayyah di Eropa, dan Dinasti Fatimiyah di Mesir, Afrika. Persaingan ketiga dinasti itu tidak hanya dalam kekuasaan dan daerah, tetapi juga di bidang ilmu pengetahuan dan Bahasa.<sup>2</sup>

Sedangkan sejarah studi Islam di Indonesia, dimulai dengan tradisi belajar kepada ulama-ulama yang umumnya adalah pedagang, yang sekaligus pembawa Islam ke Indonesia. Para murid datang menemui guru untuk menanyakan hal-hal yang ingin diketahui. Kemudian bentuk ini berlanjut dengan sistem langar, di mana para murid dan guru bertemu di masjid atau langar atau serambi rumah guru, baik dalam bentuk sorogan maupun dalam bentuk *halaqah*. Dari sini kemudian muncul bentuk Pendidikan pesantren, yang dilanjutkan dengan sistem kelas, yang diperkenalkan penjajah Belanda. Untuk lebih rinci, uraian berikut menggambarkan sejarah perkembangan studi Islam tersebut.

## B. Perkembangan Studi Islam di Dunia Muslim

Sebelum dijelaskan sejarah perkembangan studi Islam di dunia Muslim, dirasa penting untuk lebih dahulu dijelaskan dua hal. Pertama, dijelaskan secara singkat sejarah prestasi umat manusia dalam bidang ilmu pengetahuan. Kedua, dijelaskan sejumlah Lembaga intelektual yang berperan dalam kemajuan Lembaga Pendidikan Islam. Sejarah singkat prestasi umat manusia dalam bidang ilmu pengetahuan dikemukakan misalnya oleh Georgeb Stanton sebagai berikut:

**Pertama**, fase 450-700 SM, yang disebut zaman Plato, yang kemudian diikuti oleh Aristoteles, Euclide, Archimedes, dan seterusnya.

**Kedua**, tahun 600-700 M, disebut sebagai zaman Cina, dengan tokoh Hsin dan I Ching.

<sup>2</sup> Syaikh Muhammd Abduh, *Islam Ilmu Pengetahuan dan Masyarakat Madani* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005), 115.

**Ketiga**, 750-1258 M, yang disebut zaman kejayaan Muslim. Selama 350 tahun pertama 750-1100 kejayaan tersebut didominasi dan secara mutlak dikuasai sarjana-sarjana Muslim; Jabir, Khawarizmi, al-Razi, Mas'udi, Wafa, al-Biruni, Ibnu Sina, Ibnu Haitam, Umar al-Khayyam. Setelah itu muncul nama-nama non-Muslim, tetapi tetap bersaing dengan Muslim. Nama-nama yang muncul dari non-Muslim adalah Gerando di Cremona dan Roger Bacon. Sementara tokoh Muslim adalah Ibnu Rusyd, Nasiruddin, al-Tusi, Ibnu Nafis.<sup>3</sup>

Berikut adalah beberapa kota yang merupakan kegiatan intelektual sebelum dan menjelang datangnya Islam, yang berperan sebagai jembatan dalam proses penyerapan ilmu pengetahuan oleh umat Islam.

### 1. Athena

Athena adalah kota yang berada di bawah kekuasaan kerajaan besar Romawi Timur, Athena mengalami kemakmuran dan kemajuan budaya, serta menjadi salah satu pusat kegiatan intelektual Romawi. Sejumlah pusat Pendidikan didirikan, dan filsafat dan ilmu-ilmu lain berkembang dengan baik. Di kota ini Plato (w. 347 SM) hidup dan mendirikan sebuah Akademi Filsafat yang belakangan berkembang menjadi Museum Athena, tempat sejumlah ilmuwan dari berbagai bangsa dan agama mengembangkan ilmu pengetahuan. Pada tahun 529 M Kaisar Romawi Timur, Justiniah I, menutup Museum Athena dan sekolah-sekolah lain dan menutup Athena bagi filosof dan ilmuwan pagan yang sebelumnya bebas keluar masuk atau menetap di sana. Penutupan ini dilatarbelakangi oleh berbagai alasan, termasuk pandangan agama Kaisar yang tidak menghormati ilmu pengetahuan dan alasan-alasan ekonomi. Yang paling signifikan dalam pembicaraan sekarang adalah runtuhnya pusat-

<sup>3</sup> Khozin, *Jejak-jejak Pendidikan Islam di Indonesia* (Malang: Penerbit Universitang Muhammadiyah Malang, 2001), 52–53.

pusat kegiatan intelektual Athena. Karena kehilangan kebebasan akademis dan fasilitas di Athena, mengakibatkan banyak filsuf dan ilmuwan yang memutuskan untuk pindah ke kota-kota di pantai sebelah Timur Laut Tengah (Meditteranean), ke daerah-daerah yang sekarang bernama Palestina, Syria, Libanon, dan Persia. Eksodus ilmuwan ini membawa mereka lebih dekat ke Semenanjung Arabia tempat Islam akan lahir dan berkembang.

## 2. Aleksandria

Aleksandria (al-Iskandariyah), sekarang termasuk wilayah Mesir adalah sebuah kota kuno, dibangun sekitar abad ke-3 SM dan terletak di pantai Laut Tengah. Sejak abad pertama Masehi, Aleksandria telah menjadi pusat berkembangnya filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani bersama-sama ilmu pengetahuan yang berasal dari Timur (India dan Cina) maupun Mesir Kuno sendiri. Dukungan yang diberikan oleh Kaisar Konstantinopel melatarbelakangi kemajuan Aleksandria yang berlangsung sekitar lima abad. Kejayaan ini didukung oleh ilmuwan-ilmuwan besar seperti Euclid dan Ptolomy dan sejumlah besar sarjana lain yang berasal dari beraneka latar belakang bangsa dan agama. Fanatismenya tampaknya berperan besar dalam proses kemunduran kegiatan ilmiah di Aleksandria. Sejak abad ke-5 M., kegiatan intelektual di kota ini terus mengalami kemunduran, sehingga pada saat penaklukan Islam pada tahun 22 H/643 M, oleh Jenderal Amr bin al-Âş yang tersisa dari Musium Alexandria hanyalah bagian kecil dari Lembaga yang dulunya megah dilengkapi dengan ruang-ruang belajar, perpustakaan besar, dan observatorium raksasa. Dengan mundurnya Alexandria ditambah dengan apresiasi yang rendah terhadap kegiatan ilmiah, sejumlah besar ilmuwan meninggalkan Alexandria dan pindah ke daerah yang berada di bawah naungan kerajaan Sasaniyah, tempat kebebasan intelektual dijamin bagi seluruh ilmuwan tanpa mempersoalkan afiliasi keagamaannya.

### 3. Edessa, Harran, dan Nisibis

Kemunduran Alexandria mengakibatkan eksodus ilmuwan. Di antara kota yang menjadi tujuan mereka adalah Edessa dan Harran (dua kota Mesopotamia Utara) tempat kebudayan Syria yang paling dominan. Dari Edessa dan Harran, pusat kegiatan intelektual bergerak ke kota Nisibis. Akademi Adessa ditutup atas perintah Kaisar Romawi pada 48 M. Menurut Nakosteen, pada separuh pertama abad ke-6 M. Nasibis mempunyai akademi perguruan tinggi terbaik di dunia; proses penerjemahan besar-besaran dari Bahasa Yunani dan Sansekerta ke dalam Bahasa Pahleva (Persia lama) dan Bahasa Syria. Karya-karya yang diterjemahkan mencakup matematika, kedokteran, astronomi, dan filsafat. Proses penerjemahan ini melibatkan ilmuwan-ilmuwan Syria, Yahudi dan Persia.<sup>4</sup>

### 4. Jundi Syapur

Jundi Syapur dulunya bernama *Genta Sapairta* (Taman nan Indah), Posisi Jundi Syapur menjadi penting pada masa kekuasaan Sasaniyah, Ketika Raja Syapur II (9210-379) memperluas kota ini dan membangun sebuah lembaga pendidikan tinggi yang kemudian menjadikan Syapur sebagai kota intelektual terpenting di seluruh daerah kekuasaan Sasaniyah.

### 5. India dan Timur Jauh

Pengaruh India dan Timur Jauh yang merupakan pusat-pusat kegiatan ilmiah terasa lebih sedikit dibandingkan dengan pusat-pusat kegiatan ilmiah di daerah-daerah kekuasaan Kerajaan Romawi dan tidak langsung pada perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam, sebab letak geografinya yang relatif jauh dari Arabia. Meskipun demikian daerah ini telah menunjukkan kemajuan beberapa kemajuan ilmiah sepanjang

<sup>4</sup> Ibid., 57.

abad ke-6 M., abad menjelang datangnya Islam. India mencapai kemajuan berharga di bidang matematika lewat ilmuwannya yang bernama Varahamihira. Di bidang ilmu bahasa juga terjadi di India. Cina terkenal dengan ilmu kedokteran, astronomi, geografi, historiografi, dan matematika. Pada abad ini Jepang mulai mempelajari ilmu-ilmu Cina melalui para ilmuwan Korea.<sup>5</sup>

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, studi Islam di dunia Islam sama dengan menyebut studi Islam di dunia muslim. Dalam sejarah muslim dicatat sejumlah kajian Islam pada tingkat dasar sampai perguruan tinggi di sejumlah kota. Uraian berikut adalah sejarah perkembangan studi Islam di dunia muslim.

Ada 4 (empat) perguruan tinggi tertua di dunia Muslim, yakni: Nizamiyah di Bagdad, (2) al-Azhar di Kairo, Mesir, (3) Cordova, dan (4) Kairwan Amir Nizam al-Mulk di Maroko. Masing-masing pusat studi Islam secara singkat dijelaskan sebagai berikut.

a. Nisyapur

Perguruan Tinggi Nizamiyah Nisyapur di bangun oleh Nizam al-Mulk untuk al-Juwaini, dan al-Juwaini menjadi mudarris (guru besar) di sini sampai tiga dekade, yang berakhir dengan wafatnya tahun 478 H/1083 M. Lembaga ini dibangun sekitar 440 H/1050 M. Di Lembaga ini ada empat unsur pokok, yakni (1) seorang *mudarris* (guru besar) yang bertanggung jawab terhadap pengajaran di Lembaga Pendidikan, *muqri'* (ahli Al-Qur'an) yang mengajar Al-Qur'an di masjid, muhaddis (ahli hadis) yang mengajar hadis di lembaga pendidikan, dan seorang pustakawan (*bait al-maktub*) yang bertanggung jawab terhadap perpustakaan, mengajar bahasa dan hal-hal terkait. Tokoh yang pernah menjadi staf lembaga ini adalah al-Juwayni, Abû al-Qâsim, al-Kiya al-Harrasi, al-

<sup>5</sup> George Sarton, *Introduction to the History of Science, I, From Homer to Omar Khayyam* (Baltimore: The William & Wilkins, 1927), 444–45.

Gazali, dan Abu Sa'id (*mudarris*) Abu Qasim al-Hużali dan Abu Nasyr al-Ramsyi.

b. Bagdad

Perguruan tinggi *Nizāmiyah* di Bagdad ini berdiri pada tahun 455 H/1063 M. Perguruan tinggi ini dilengkapi dengan perpustakaan yang kaya raya di Bagdad, yakni *Bait al-Hikmah* yang dibangun oleh Khalifah al-Ma'mun (813-833). Salah seorang ulama besar yang pernah mengajar di sana, adalah ahli pikir terbesar, Abu Hamid Al-Gazali (1058-1111), yang kemudian terkenal dengan sebutan Imam Gazali. Perguruan tinggi tertua di Bagdad ini berkembang selama dua abad. Menjelang tahun 656 H (1258 M) berlangsung penyerbuan bangsa Mongol dari Asia Tengah ke arah barat di bawah pimpinan Hulago Khan (1256-1349), cucu Janghis Khan (1162-1227). Pada tahun 1258 M itu pula mereka merebut dan menguasai ibukota Bagdad, dan berakhirlah sejarah Daulah Abbasyiah.<sup>6</sup>

c. Perguruan Tinggi al-Azhar di Kairo, Mesir

Perguruan tinggi al-Azhar, ketika kekuasaan Syiah tumbang di Bagdad, maka kekuasaan Syiah pun bangkit di Tunisia bernama Daulat Fathimiah (909-1171), yang dibangun oleh Amir Ubaidillah al-Mahdi yang menyebut dirinya Khalif Ubaidillah (909-934). Pada masa pemerintahan Khalif Muiz Lidinillah (952-975), Khalif keempat dari Daulat Fathimiah, wilayah Lybia dan Mesir berhasil direbut oleh Panglima Besar Jauhar al-Siqili dari Daulat Abbasiah. Tokoh inilah yang pada tahun 362 H/972 M membangun ibu kota yang baru di Mesir, bernama *al-Qāhirah* (Kairo), untuk menggantikan ibukota Fuṣṭā;

<sup>6</sup> Josoef Sou'yib, *Orientalisme dan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 37-38.

dan kemudian memindahkan ibukota Daulat Fathimah dari Tunis ke al-Qāhirah. Khalif Muiz Lidinillah pindah ke Mesir dan menetap di ibukota baru itu.

d. Perguruan Tinggi Cordova

Kekuasaan Daulat Umayyah di semenanjung Iberia, sejak berabad-abad sebelumnya terpandang daerah minus, berubah bagaikan disulap menjadi daerah yang makmur dan kaya raya dengan pembangunan bendungan-bendungan irigasi. Cordova menjadi pusat ilmu dan kebudayaan yang gilang-gemilang sepanjang Zaman Tengah. *The Historians' history of the World* mencatat prikedaan pada masa pemerintahan Amir Abdurrahman I (756-788) itu, sebagai berikut: Andalusia pada waktu itu merupakan pusat intelektual di Eropa dan dikagumi kemakmurannya. Sejarah mencatat, sebagai contoh, bahwa Aelhoud dari Bath (Inggris) belajar ke Cordova pada tahun 1120 M, dan pelajaran yang dituntutnya adalah geometri, algebra (aljabar), matematika. Gerand dari Cremona belajar ke Toledo seperti halnya Adelhoude Cordova. Begitu pula tokoh-tokoh lainnya.

Roger Bacon (1214-1294), ahli pikir Inggris, menempatkan Averroes (Ibnu Sina), dan menganjurkan supaya mempelajari Bahasa Arab sebagai jalan satu-satunya untuk memperoleh pengetahuan yang dibikin kabur oleh Salinan-salinan yang jelek.<sup>7</sup>

## C. Perkembangan Studi Islam di Dunia Barat

Untuk mendapatkan gambaran tentang perkembangan studi Islam di dunia Barat akan dijelaskan terlebih dahulu sejarah kontak Islam dengan dunia Barat (Eropa). Kontak Islam dengan Barat (Eropa) dapat dikelompokkan menjadi dua fase, yakni (1)

<sup>7</sup> Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 65.

di masa kejayaan Islam (abad ke-8) dan Spanyol (abad ke-13), dan (2) sejak masa *renaissance*, di mana Barat mulai berjaya sampai sekarang.

## 1. Fase Kejayaan Muslim

Kontak pertama antara dunia Barat dengan dunia Muslim adalah lewat kontak perguruan tinggi. Sejumlah ilmuwan dan tokoh-tokoh Barat datang ke sejumlah perguruan tinggi, laboratory, observatorium, dan pusat-pusat studi Muslim untuk memperdalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Di dunia Islam belahan Timur, perguruan tinggi tersebut berkedudukan di Bagdad (Irak) dan Kairo (Mesir), sementara di belahan barat ada di Cordova.

Bentuk lain dari kontak dunia Muslim dengan dunia Barat pada fase pertama adalah penyalinan manuskrip-manuskrip ke dalam bahasa Latin sejak abad ke-13 Masehi hingga bangkitnya zaman kebangkitan (*Renaissance*) di Eropa pada abad ke-14. Kegiatan penyalinan manuskrip ini bermula atas restu King Frederick H dari Sicily (1198-1212), yang belakangan menjabat Kaisar Holy Roman Empire (1215-1250).

Berkat penyalinan karya-karya ilmiah dari manuskrip-mnuskrip Arab itu, terbukalah jalan bagi perkembangan cabang-cabang ilmiah tersebut di Barat. Apalagi sesudah aliran empirisme yang dikumandangkan oleh Francis Bacon (1561-1626) melalui karyanya *Novum Organon* menguasai alam pikiran di Barat dan berkembangnya observasi dan eksperimen. Tetapi penyalinan karya-karya filsafat itu juga membangkitkan pro dan kontra yang sangat tajam pada masa-masa permulaan. *Encyclopedie Britanica*, jilid II halaman 191-197 (*Arabic Philosophy*) mengungkapkan pengaruh penyalinan karya-karya filsafat itu dengan panjang lebar dan terperinci.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1990), 46.

Pada pertengahan abad ke-12 Masehi barulah Raymund, Archbishop of Tolado, membentuk *Society of Translators* yang diketuai oleh Arobdeacon Dominicus Gundasalvi, dan buat pertama kalinya muncul versi-versi dalam Bahasa Latin mengenai himpunan komentar *Avicienna* (Ibnu Sina) dan *Agazales* (Al-Gazali) dan juga *Vons Vitae* karya Ben Gebirol. Tokoh-tokoh Yahudi dipekerjakan sebagai penerjemahnya dan dipaksa memeluk agama Kristen setelah ibukota Toledo direbut dari kekuasaan Islam, dan seorang tokoh terkenal, Joannes Avendeath. Dengan demikian mulailah berlangsung kegiatan penyalinan naskah-naskah Arab. Karya Ibnu Sina (*Avicienna*) dalam bidang ketabiban, yaitu *Canon of Medicine*, disalin buat pertama kalinya oleh Grard of Cremona (wafat 1187 M). Penyalinan secara intensif baru berlangsung setelah berada di bawah naungan Kaisar Frederick II (1212-1250), Kaisar Holy Roman Empire, yang menjabat king of Sicily dan lebih banyak menetap di pulau Sicily itu di ibukota Palermo.

Kaisar Frederick II memberikan fasilitas tidak terhingga kepada Michael Scot (1175-1234), tokoh yang pertama-tama dalam sejarah menyalin karya-karya Averroes (Ibnu Rusyd). Pada tahun 1217 M. Michael melawat ke Toledo dan membawa pulang naskah-naskah Arab dalam bidang astronomi dan bidang-bidang fisika lainnya. Seorang tokoh lagi yang diberi fasilitas oleh Kaisar Frederick II adalah Hermanus Allemanus, yang antara tahun 1243 M sampai dengan 1256 M menyalin karya-karya Al-Farabes (Al-Farabi). Disamping itu dia pun menyalin *Rhetorica*, salinan karya Aristoteles (384-322 SM) di dalam bahasa Arab, serta menyalin *Poetic* dan *Ethica*, karya Averroes (Ibnu Rusyd) yang merupakan salinan karya Aristoteles.

## 2. Fase Runtuhnya Muslim

Gambaran kontak Muslim dengan dunia Barat pada periode ke-2 yang berlangsung selama abad *renaissance*. Selama abad

renaissance Eropa menguasai dunia untuk mencari mata dagangan, komersial, dan penyebaran agama. Awalnya mereka hanya berlomba menguasai dan mengamankan sumber komoditas dan monopoli, lama kelamaan menjadi kolonialisasi melalui rekayasa kekuasaan.

Kedatangan Muslim fase kedua ke dunia Barat, khususnya Eropa Barat dilatarbelakangi oleh 2 (dua) alasan pokok, yakni: (1) alasan politik, dan (2) alasan ekonomi. Alasan politik adalah kesepakatan kedua negara, yang satu sebagai bekas penjajah, sementara yang lainnya sebagai bekas jajahan. Misalnya Prancis mempunyai kesepakatan dengan negara-negara bekas jajahannya, bahwa penduduk negara-negara jajahan boleh masuk ke Prancis tanpa pembatasan. Maka berdatanganlah muslim dari Afrika Barat dan Afrika Utara, khususnya dari Algeria ke Prancis. Kebijaksanaan yang hampir sama dilakukan Belanda terhadap penduduk Suriname, Inggris terhadap Pakistan, India dan Afrika Timur.

Adapun alasan ekonomi adalah untuk mencukupi tenaga buruh yang dibutuhkan negara-negara Eropa Barat. Untuk menutupi kebutuhan ini Belgia, Jerman, Belanda merekrut buruh dari Turki, Maroko, dan beberapa negara Timur Tengah lainnya. Sementara Inggris mendatangkan dari negara-negara bekas jajahannya, negara persemakmuran (*commonwealth countries*). Adapun Itali, Spanyol, Portugal, dan Yunani tidak masuk kategori yang mendatangkan buruh dari negara-negara lain, tetapi dari dalam negaranya sendiri.

Kategori muslim yang ada di Eropa Barat ada 2 (dua), yakni (1) pendatang (migran), dan (2) penduduk asli. Kategori lebih jauh dari penduduk asli dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga) kelompok. Pertama, orang asli yang masuk Islam (converted Muslim). Kedua, keturunan dari muslim asli yang sudah lama, bahkan beberapa abad yang lalu tinggal di negara-negara Eropa

Barat yang dulunya mereka masuk Islam akibat pengaruh kekuasaan Turki. Kategori ini hanya ditemukan di Yunani. Ketiga, muslim yang kembali menemukan agama aslinya (discovery Islam of orginal roots), di mana ketika dahulu Islam menguasai daerah tersebut bapak-bapak atau kakek mereka Muslim.

Menjelang abad ke-19 muncul kebijaksanaan Belanda dengan Indonesia dapat digambarkan sebagai berikut. Ketika utusan kesultanan Aceh datang ke Belanda tahun 1602, yang dipimpin oleh Abdu Zamad, dan terdiri dari 4 orang, mereka ini disebut oleh orang Belanda dengan Moren berkulit kuning.<sup>9</sup> Tidak dapat dipastikan kapan pertama kali orang Indonesia datang ke Belanda, apakah dengan kedatangan utusan dari kesultanan Aceh atau ada sebelumnya. Yang pasti kedatangan mereka di Belanda ini tidak dimasukkan sebagai awal dakwah Islam di Belanda. Perlu diingat sebelum Belanda datang ke Indonesia, satu abad sebelumnya Portugis sudah ada dan datang bermitra dengan kesultanan Aceh untuk mendapatkan bahan dagangan dan komoditan lainnya.

Di Australia juga mempunyai cerita yang mirip dengan di Belanda, di mana kedatangan muslim di Australia juga diawali dengan kebutuhan tenaga kasar. Pada waktu alat (tenaga) transportasi adalah unta dan kuda, maka kedatangan hewan-hewan ini didatangkan dari Afganistan, tentu dengan kusir. Dengan adanya pertukaran alat kendaraan, dari yang bersifat kendaraan non-mesin berupa binatang ke alat tranportasi mesin, tenaga mereka ini tidak dibutuhkan lagi, sementara mereka sudah tinggal di sana cukup lama. Akibatnya, mereka mempunyai anak dan keturunan. Belakangan melihat jumlah penduduk muslim yang semakin banyak maka muncullah kebijaksanaan dari pemerintah Australia untuk membatasi jumlah muslim. Tenaga lain datang dari Turki, Libanon, Palestina, dan daerah Timur Tengah lainnya.

---

<sup>9</sup> Muhammad Hisyam, *Persatuan Pemuda Muslim Se-Eropa: Sekilas Sejarah dan Peranannya dalam Dakwah Islam di Nederland* (Den Haag: PPME / YMAE, 1996), 1.

Pembahasan pengembangan studi Islam di negara-negara non-Muslim dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga), yakni:

1. Berdasarkan dosen yang mengajar studi Islam,
2. Berdasarkan perguruan tinggi, dan
3. Berdasarkan pusat studi.

Berdasarkan dosen yang mengajar, studi Islam dapat dikelompokkan menjadi 2 (dua), yakni:

1. Tenaga pengajar yang menganut agama Islam (muslim), dan
2. Tenaga pengajar non-Muslim.

Mereka non-Muslim ini lebih dikenal dengan sebutan *orientalist*, dari kata *orient* yang berarti timur, dan *list* berarti ahli. Maka secara bahasa *orientalist* adalah ahli ketimuran. Maksud timur di sini adalah Islam. *Orientalist* adalah ahli keIslamahan atau orang yang mengetahui Islam secara kognitif atau aqliyah (*understanding*), tidak pernah sampai pada tingkat afektif atau *qalbiyah* (merasakan) apalagi pada tingkat phsikomotorik (*fi'liyah/amaliyah*).

Sebelum muslim memasuki universitas-universitas di Barat (khususnya Eropa dan Amerika), dan belum ada muslim yang menulis dalam Bahasa Inggris dan beberapa bahasa Eropa, seperti Bahasa Prancis, Bahasa Jerman dan Bahasa Belanda, ahli Islam di Barat didominasi oleh para orientalis. Buku-buku dan artikel-artikel tentang pemikiran-pemikiran di bidang Islam merupakan hasil pemikiran para orientalis. Sedangkan sarjana Muslim yang sekolah di Barat dan menulis dalam bahasa Barat tentang Islam, maka ahli keIslamahan pun muncul dari sejumlah muslim. Pada akhirnya banyak sarjana muslim yang menulis dalam Bahasa Barat; Inggris, Perancis, Jerman, Yunani, dan Belanda.

Di antara sarjana muslim yang menjadi ahli dalam kajian Islam adalah:

1. Muhammad Iqbal,
2. Fazlul Rahman di Chicago,
3. Mohammed Arkoun, Profesor yang mengajar di Lyon II University (1969-1972), di Paris VIII University, Paris III University dan Sorbonne Nouvelle University (1972-1992), menjadi Fellow di Wissenschaft kolleg di Berlin 1986-1987 dan 1990) dan di Institute for Advanced Studies in Princeton, New Jersey, U.S.A. (1992-1993), visiting Professor di University of California, Los Angeles (1969), Princeton University (1985), Temple University, the University of Louvain-la-Neuve, Wallonia, Belgium (Belgia) (1977-1979), the Pontifical Institute of Arabic Studies di Roma dan the University of Amsterdam (1991-1993).
4. Farid Esack, (Muslim Afrika Selatan, lahir 1959). Pada tahun 1990 Esack meninggalkan Afrika Selatan untuk studi dan mendapatkan gelar Ph.D. di the University of Birmingham, Inggris),
5. Amina Wadud Muhsin (professor di the Department of Philosophy and Religious Studies di Virginia Commonwealth University Amerika Serikat [USA])'
6. Khaled Medhat Abou El Fadl (lahir 1963, professor di Law at the University of California in Los Angeles Amerika Serikat [USA]),
7. Nasr Hamid Abu Zayd (lahir 7 Oktober 1943, asli Mesir dan lulus di Cairo University Mesir. Sejak 1995 menetap di Belanda dan mengajar di beberapa universitas di Belanda),
8. Fatima Mernisi,
9. Mohammad Hashim Kamali.

Para orientlist dapat dikelompokkan berdasarkan bidang keilmuan yang ditekuni. Studi dalam bidang Al-Qur'an oleh Fazlur Rahman, dikelompokkan secara umum menjadi 2 (dua) kelompok besar, yaitu:

1. Missionaris, dan
2. Akademik.<sup>10</sup>

Kelompok missionaris adalah para sarjana Barat yang ketika mengkaji Al-Qur'an memakai kacamata ajaran Kristen, bahkan mempunyai misi tertentu, mereka dengan kajiannya berusaha memperlihatkan kelemahan dan kekurangan Al-Qur'an. Ilmuwan yang termasuk kelompok ini, menurut Rahman, adalah:

1. Johan Bouman, dengan karya, *Gott und Mensch im Koran*,
2. Jacques Jomier, dengan karya, *Les Grands Themes du Coran*,
3. Kenneth Cragg, dengan karya, *The Event of the Qur'an*,
4. Besetti-Sani, dengan karya, *Muhammed and St. Francis*, dan
5. Claus Schedl, dengan karya *Muhammad and Jesus*.

Adapun kelompok akademik, dengan ungkapan yang lebih sederhana adalah ilmuwan yang mengkaji Al-Qur'an berdasar dan mempunyai motivasi akademik. Ilmuwan yang masuk kelompok ini, menurut Rahman, di antaranya:

1. Wansbrough, dengan karya *Quranic Studies*,
2. John Burton, dengan karya *The Collection of the Qur'an*, dan
3. Angelika Neuwirth, dengan karya *Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren (Studies toward the composition of the Meccan Suras)*

---

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, "Some Recent Books on Qur'an by Westers," *Qadri Azizy*, 1984, 73–95.

Universitas yang menawarkan studi Islam, menurut hasil ranking tahun 2023, adalah termasuk salah satu dari sepuluh (10) universitas terbaik dunia:

1. Boston College (Chestnut Hill, MA)
2. The University of Texas at Austin (Austin, TX)
3. University of Washington-Seattle Campus (Seattle, WA)
4. Emory University (Atlanta, GA)
5. University of California-Los Angeles (Los Angeles, CA)
6. Columbia University in the City of New York (New York, NY)
7. Georgetown University (Washington, DC)
8. Arizona State University Campus Immersion (Tempe, AZ)
9. Ohio State University-Main Campus (Columbus, OH)
10. Villanova University (Villanova, PA).

Sementara di Kanada, juga masih masuk wilayah Amerika Utara, ada beberapa perguruan tinggi yang menawarkan studi Islam dengan sebutan mirip dengan itu, yaitu:

1. McGill University di Montreal Kanada yang berdiri tahun 1821, menawarkan studi Islam dengan nama Islamic Studies, di bawah the Faculty of Arts.
2. University of Toronto di Toronto, di School of Graduate Studies, dengan sebutan Near and Middle Eastern Civilization, di bidang Ancient Near Eastern Studies, Middle Eastern and Islamic Studies, dan Near and Middle Eastern Civilization,
3. Ontario University di Ontario, dengan jurusan Middle Eastern and Islamic Studies.
4. Quebec University di Quebec, dengan nama Islamic Studies.

Perguruan tinggi di Eropa yang menawarkan Studi Islam antara lain:

5. University of Cambridge di Inggris, yang ada di bawah Faculty of Asian & Middle Eastern Studies,
6. University of London di Inggris, di bawah School of Oriental and African Studies (SOAS),
7. Durham University di Inggris, yang menawarkan The Institute for Middle Eastern and Islamic Studies di bawah the School of Government and International Affairs, dan merupakan satu perguruan tinggi terdepan dalam studi Timur Tengah di Inggris. Di jurusan ini diajarkan Islamic Studies dan ilmu-ilmu sosial kewilayahan, Bahasa Arab, Bahasa Persi, Bahasa Turki, dan literature.
8. Edinbuegh University, di bawah Faculty of Islamic and Middle Eastern Studies.
9. Frankfurt University di Jerman juga menawarkan Islamic Studies.

## D. Perkembangan Studi Islam di Indonesia

Perkembangan studi Islam di Indonesia dapat digambarkan, bahwa lembaga dan sistem pendidikan Islam di Indonesia mulai dari sistem pendidikan (1) langgar, kemudian sistem (2) pesantren, kemudian berlanjut dengan sistem (3) pendidikan di kerajaan-kerajaan Islam. Akhirnya muncul sistem (4) kelas.

Pendidikan dengan sistem langgar adalah Pendidikan yang dijalankan di langgar, atau surau, atau masjid, atau di rumah guru. Kurikulumnya pun bersifat elementer, yakni mempelajari abjad huruf Arab. Sistem ini dikelola oleh ‘alim, mudin, lebai. Mereka ini umumnya berfungsi sebagai guru agama atau sekaligus sebagai pembaca do'a. Di masjid atau di langgar mereka; guru dan murid-murid duduk bersila atau tanpa bangku. Umumnya kurikulum

sistem langgar adalah pada tingkat awal hanya untuk mengenal abjad huruf Arab. Pada tingkat selanjutnya diajarkan lagu-lagu qasidah; berzanji, tajwid, mengaji kitab Farukunan.<sup>11</sup>

Sistem Pendidikan pesantren atau dapat diidentikkan dengan *kuttāb*, di mana seorang kiyai mengajari santri dengan sarana masjid sebagai tempat pengajaran/pendidikan, dan didukung oleh pondok sebagai tempat tinggal santri. Di pesantren berjalan dua cara, yakni (1) sorogan dan halaqah. Hanya saja sorogan di pesantren biasanya dengan cara si santri yang membaca kitab, sementara kiyai mendengar sekaligus mengoreksi bacaan santri.

Pada dasawarsa kedua abad ke-20 muncul madrasah dan sekolah-sekolah model Belanda oleh organisasi Islam, seperti Muhammadiyah, Nahdatul Ulama, Jama'at al-Khair dan lain-lain.

Pada level perguruan tinggi dapat digambarkan, bahwa berdirinya perguruan tinggi Islam tidak dapat dilepaskan dari adanya keinginan umat Islam Indonesia untuk memiliki lembaga pendidikan tinggi Islam sejak zaman kolonial. Beberapa artikel dari beberapa tokoh terkait dengan gagasan ini, diantaranya tulisan Dr. Satiman Wirjosandjojo dalam majalah *Pedoman Masyarakat* No. 15 tahun IV (1938), yang isinya mengemukakan gagasan pendirian Sekolah Tinggi Islam (Pesantren Luhur) sebagai tempat mendidik muballig yang cekap dan berpengetahuan luas. Artikel ini direspon oleh M. Natsir dalam *Panji Masyarakat*, dengan judul tulisan “Menuju Koordinasi Perguruan-perguruan Islam”.

Pada bulan April 1945 diadakan pertemuan antara berbagai tokoh organisasi Islam, ulama dan cendekiawan. Dalam pertemuan itu dibentuk panitia perencana Sekolah Tinggi Islam (STI) yang diketuai oleh Drs. Moh. Hatta, wakil ketua Suwandi, Sekretaris Dr. Ahmad Ramali, dengan anggota: K.H. Mas Mansur, K.H. Wachid Hasyim, K.H. Abdul Kahar Muzakkir, K.H. Faried

<sup>11</sup> Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Lintas Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), 23.

Ma'ruf, K.H.R. Fatchurrahman Kafrawi dan notulis Kartosudarmo. Panitia ini bertugas menyusun peraturan umum, peraturan rumah tangga, menetapkan susunan badan wakaf, menetapkan badan penyelenggara dan badan pengawas STI, dan menetapkan senat STI.

Pembukaan STI dipilih hari Ahad Legi, tanggal 27 Rajab 1364 H. bertepatan tanggal 8 Juli 1945 di Kantor Imigrasi Pusat, Gondangdia, Jakarta. Dipilihnya tanggal 27 Rajab sebagai hari peresmian yang bertepatan dengan hari Isra' dan Mi'raj Nabi Muhammad Saw, karena para pendiri waktu itu mengharap *tafā'ul* (harapan baik) agar STI menjadi lambang kesucian turunnya perintah salat dan dapat mencapai kemajuan-kemajuan yang terus meningkat.

Pidato Dr. Mohammad Hatta sebagai Wakil Presiden, juga Ketua Dewan Kurator Sekolah Tinggi Islam (STI) pada pembukaan Sekolah Tinggi Islam, setelah dipindahkan ke Yogyakarta, tanggal 10 April 1946 antara lain ditegaskan:

*“...ujud Sekolah Tinggi Islam ialah membentuk ulama’ yang berpengetahuan dalam dan berpendidikan luas serta mempunyai semangat yang dinamis, Hanya ulama’ yang seperti itulah yang bisa menjadi pendidikan yang sebenarnya dalam masyarakat. Di Sekolah Tinggi Islam itu akan bertemu AGAMA dengan ILMU dalam suasana kerjasama untuk membimbing masyarakat ke dalam kesejahteraan.”<sup>12</sup>*

Pada tanggal 14 Desember 1947, Sekolah Tinggi Islam (STI) diubah menjadi University Islam Indonesia (UII) dengan empat fakultas, yaitu: Agama, Hukum, Pedagogy (Pendidikan), dan Ekonomi.<sup>13</sup> Pada tahun 1950 UII mendapat tawaran dari pemerintahan untuk dinegerikan. Tawaran diterima dengan syarat tetap dibawah Kementerian Agama. Akhirnya hanya Fakultas Agama UII yang dinegerikan dan menjelma menjadi Perguruan

<sup>12</sup> Ibid., 36.

<sup>13</sup> Djauhari Muhsin, dkk., *Sejarah dan Dinamika Universitas Islam Indonesia* (Yogyakarta: Badan Wakaf UII, 2004), 43.

Tinggi Agama Islam Negeri yang selanjutnya pada tanggal 24 Agustus 1960 dilaksanakan peresmian pembukaan Institut Agama Islam Negeri (IAIN), yang merupakan gabungan dari PTAIN dan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA), oleh Menteri Agama Republik Indonesia, K.H. M. Wahib Wahab.<sup>14</sup>

Sejak tahun 2002 ada perkembangan dan konversi perguruan tinggi Islam, yakni sejumlah IAIN dan satu STAIN berubah menjadi UIN (Universitas Islam Negeri) dan sejumlah STAIN berubah menjadi IAIN. Perubahan status ini dikenal dengan sebutan transformasi. Perubahan dari IAIN dan STAIN menjadi UIN ini dapat dikelompokkan menjadi dua gelombang, yakni: gelombang pertama pada tahun 2002 s.d. 2005, dan gelombang kedua tahun 2013 s.d. 2014. Perubahan IAIN menjadi UIN dimaksud adalah sebagai berikut:

1. UIN Syarif Hidayatullah, Tangerang Selatan (2002)
2. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2004)
3. UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang (2004)
4. UIN Sunan Gunung Djati, Bandung (2005)
5. UIN Alauddin, Makassar (2005)
6. UIN Sultan Syarif Kasim, Pekanbaru (2005)
7. UIN Ar-Raniry, Banda Aceh (2013)
8. UIN Sunan Ampel, Surabaya (2013)
9. UIN Raden Fatah, Palembang (2014)
10. UIN Sumatera Utara, Medan (2014)
11. UIN Walisongo, Semarang (2014)

Menurut M. Amin Abdullah,<sup>15</sup> pengembangan dan konversi IAIN ke UIN adalah proyek keilmuan yang berorientasi pada

<sup>14</sup> Amin Abdullah, *Transformasi IAIN Sunan Kalijaga Menjadi UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijagaa Press, 2006), 6.

<sup>15</sup> Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkoneksi*, 399–405.

perubahan tata pikir keilmuan yang bernaafaskan keagamaan transformatif. Konversi dari IAIN ke UIN merupakan momentum untuk membenahi dan menyembuhkan “luka-luka dikotomi” keilmuan umum dan agama yang makin hari makin menyakitkan. Proyek besar reintegrasi epistemologi keilmuan umum dan agama menuntut adanya dialog dan kerjasama antara disiplin ilmu umum dan agama yang lebih erat di masa yang akan datang. Pendekatan interdisiplinary dikedepankan, interkoneksi dan sensitivitas antar berbagai disiplin ilmu perlu memperoleh skala prioritas dan perlu dibangun dan dikembangkan terus-menerus. Interkoneksi dan sensitivitas antar berbagai disiplin ilmu-ilmu kealaman dengan disiplin ilmu-ilmu sosial dan disiplin humanities serta disiplin ilmu-ilmu agama perlu diupayakan secara terus-menerus.

Dengan kata lain, dalam era UIN, fakultas Syari’ah tidak boleh menolak untuk dimasuki mata kuliah baru yang mengandung muatan humanities kontemporer dan ilmu-ilmu sosial seperti hermeneutik, cultural and religious studies, HAM, sensitivitas gender, filsafat ilmu dan begitu seterusnya. Jika tidak, maka mahasiswa akan menderita (*suffer*) ketika mereka keluar kampus dan berhadapan dengan realitas sosial dan realitas sosial keagamaan yang begitu kompleks. Begitu juga fakultas Tarbiyah, Dakwah, Adab dan Ushuluddin. Muatan ilmu-ilmu Sosial, seperti Sosiologi agama dan Antropologi agama serta humanities kontemporer seperti Teologi Pembebasan, HAM dalam Islam, gender issues, ethics, sejarah ilmu pengetahuan, filsafat ilmu pengetahuan dan begitu seterusnya harus tampak benar dalam kurikulum dan silabinya begitu juga dalam fakultas baru sains, teknologi dan fakultas sosial-humaniora. Belum lagi menyebut perlunya *social work* yang berstandar internasional dengan menggunakan pendekatan yang interdisiplin pada fakultas Dakwah atau fakultas Sosial-Humaniora.

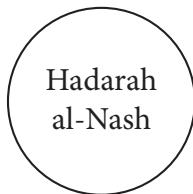
Di masa depan, lantaran persoalan integritas bangsa, ke-Indonesiaan, dan ke-Islaman semakin rumit, maka alumni UIN perlu mempunyai kualifikasi tertentu, yang berbeda dari universitas lain. Setidaknya, jika pada alumni UIN akan berprofesi sebagai guru, hakim, da'i atau pekerja sosial, konsultan dan begitu seterusnya mereka tidaklah harus terkurung dalam sangkar *isolated profession* (profesi yang steril dan terpisah dari persoalan masyarakat sekitarnya), tetapi lebih dituntut untuk sekaligus sebagai penggagas dan pelopor *social empowerment* dan *social agent of change* dengan muatan etik yang memihak rakyat kecil yang tidak berdaya (*mustad'afun*) dan lingkungan hidup yang sehat.

Dalam menyusun ulang kurikulum, silabi serta mata kuliah dengan etos dan nafas reintegrasi epistemologi keilmuan era UIN, prinsip-prinsip dasar berikut perlu di-pertimbangkan. *Hadârah al-nash*, (*penyangga budaya teks Bayani*), memang tidak lagi biasa berdiri sendiri, terlepas sama sekali dari *hadârah al-ilm* (teknik, komunikasi) dan juga tidak bisa terlepas dari *hadârah al-falsafah* (etik) dan begitu sebaliknya. *Hadârah al-'Ilm* (budaya Ilmu), yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan sains dan teknologi, akan tidak punya “karakter”, yang berpihak pada kehidupan manusia dan lingkungan hidup, jika tidak dipandu oleh *hadârah al-falsafah* (budaya etik-emansipatoris) yang kokoh. Sementara itu, *hadârah al-nash* (budaya agama yang semata-mata mengacu pada teks) dalam kombinasinya dengan *hadârah al-'ilm* (sains dan teknologi), tanpa mengenal humanities kontemporer sedikit pun juga berbahaya, karena jika tidak hati-hati akan mudah terbawa arus ke arah gerakan *radicalism-fundamentalism*. Untuk itu, diperlukan (etik yang bersifat transformatif-liberatif). Begitu juga, *hadârah al-falsafah* (budaya filsafat) akan terasa kering, jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem

yang ditimbulkan dan dihadapi oleh *hadārah al-‘ilm* (budaya ilmu-ilmu empiris-teknis). Yang layak dipertimbangkan ke depan untuk mendesain mata kuliah, kurikulum dan silabi UIN adalah dengan cara menghindari jebakan-jebakan keangkuhan disiplin ilmu yang merasa “pasti” dalam wilayah sendiri-sendiri tanpa mengenal masukan dari disiplin di luar dirinya.

Jebakan-jebakan tersebut menurut M. Amin Abdullah<sup>16</sup> sangat mungkin akan terjadi lagi, jika konfigurasi keilmuan dibangun dalam tradisi UIN tidak dirancang dengan teliti dan matang. Jika diskemakan, rancang bangun keilmuan baru era UIN kurang lebih adalah dapat digambarkan berikut:

### Skema Single Entity



Entitas tunggal *Hadarah al-Nash* ini bisa diganti atau ditempati oleh entitas tunggal *Hadārah al-‘ilm* atau entitas tunggal *Hadārah al-Falsafah*. *Single entity* ini umumnya mengklaim bahwa cukup dirinya sendiri sajalah yang mampu mengatasi permasalahan kemanusiaan. Dalam perspektif komparatif, corak model berpikir *single entity* ini adalah symbol keangkuhan ilmu pengetahuan. Tidak ideal untuk IAIN, apalagi UIN.

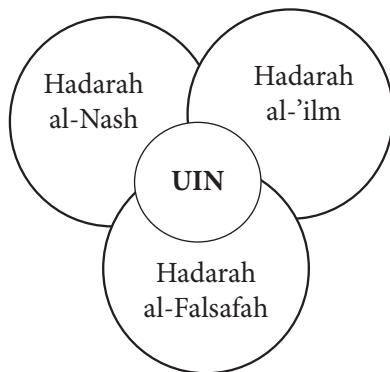
### Skema Isolated Entities



<sup>16</sup> *Ibid.*, 404–5.

Tampak dalam skema di atas kelihatannya peradaban manusia ini telah semakin maju karena adanya ketiga entitas keilmuan tersebut. Namun, oleh masyarakat dunia sekarang ini, konfigurasi hubungan yang ternyata bercorak “isolated” inilah yang diperkirakan menjadi sumber permasalahan dunia kontemporer, sejak dari krisis lingkungan hidup, krisis ekonomi, krisis moralitas, krisis religiositas, dan krisis multidimensi yang lain. Skema ini boleh dikata masih sangat terjadi di era IAIN, sehingga berakibat pada sempitnya wawasan dan pandangan dunia para alumninya.

### Skema Interconnected Entities



Skema di atas adalah proyek keilmuan yang diemban oleh visi dan misi perubahan IAIN ke UIN. Tampak dalam skema di atas bahwa masing-masing rumpun ilmu sadar akan keterbatasan-keterbatasan yang melekat dalam diri sendiri dan oleh karenanya bersedia untuk berdialog, bekerjasama dan memanfaatkan metode dan pedekatan yang digunakan oleh rumpun ilmu lain untuk melengkapi kekurangan-kekurangan yang melekat jika masing-masing berdiri sendiri-sendiri, terpisah antara satu dan lainnya. Diperlukan upaya yang sungguh-sungguh dari berbagai pihak, dari waktu ke waktu dengan kesediaan mengorbankan kepentingan egoism sectoral keilmuan, demi untuk menyongsong realisasi proyek keilmuan baru pada era UIN.





# DINAMIKA PEMIKIRAN MANUSIA

## A. Pendahuluan

Berpikir adalah ciri khas manusia yang membedakannya dengan makhluk lain. Di kalangan ahli mantiq atau logika sangat masyhur istilah yang mendefinisikan manusia adalah *hayawānun nātiq* (hewan yang berpikir). Bahkan Amanah kekhilafahan, sebagai wakil Tuhan di muka bumi yang hanya diserahkan Allah SWT. kepada manusia (Adam) pun adalah karena faktor kemampuan berpikirnya. Dengan kemampuan berpikir tersebut, manusia akan dapat menyerap ilmu pengetahuan dan mentransfernya.

Dinamika perkembangan pengetahuan manusia, tumbuh dan berkembang, dengan persoalan yang berbeda. Masih sering dijumpai pemahaman dan keyakinan bahwa (pengetahuan) agama Islam diyakini dan dianggap sebagai absolut, tidak dapat diubah dan transcendental (selalu terkait dengan zat yang berada di atas/suci/agung). Pemahaman, penafsiran dan pengetahuan agama (Islam) yang dianggap dan dipercayai tidak dapat berubah, absolut, rigid, kaku, tidak bisa dikompromikan dengan konteks.

Banyak orang tahu bahwa ilmu pengetahuan terus berubah dan berkembang, namun seringkali dipahami bahwa agama-agama, khususnya Islam adalah absolut/ mutlak, tidak berubah dan dibalut dalam prinsip-prinsip transendental dalam wujud pagar rujukan (keilmuan aqidah dan fikih). Namun kita sekarang tahu bahwa agama-agama – dan agama Islam tidak terkecuali – tidak mungkin dapat bertahan mempertahankan sikap, kaku dan beku, jika mereka tidak ingin berbenturan atau digilas oleh ilmu pengetahuan modern, dan prinsip-prinsip dasar agama semakin hari semakin tampak aneh, tertinggal dan kadaluarsa.”

Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *uṣūl al-fiqh* (kaidah dasar ilmu fikih), dikenal istilah *al-ṣawabit* (hal-hal yang diyakini “tetap,” tidak berubah) wa *al-mutagayyirāt* (hal-hal yang diyakini “berubah-ubah,” tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai “*al-ṣabit*” wa “*al-mutahawwil*.<sup>1</sup> Keduanya kemudian lebih popular dengan sebutan *qaṭ’iy* (pasti) dan *zanniy* (tidak pasti). Sedang dalam pendekatan *falsafah*, sejak Aristoteles hingga sekarang, dikenal apa yang disebut “form” and “matter,” *one-many, universal-particular, objective-subjective*.<sup>2</sup> Setelah itu, belakangan di lingkungan khazanah keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan fenomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir yang disebut *general pattern* dan *particular pattern*.<sup>3</sup>

Hubungan logika berpikir *fiqhīyyah*-agama (subjektif) dan *falsafiyyah* saintifik (objektif) yang bercorak biner ini, jika dipetakan secara lebih historis antropologis, sebenarnya

<sup>1</sup> Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahš fi al-Ibda' wa al-Itba' 'inda al-Arab* (London: Dar al-Saqi, 2002).

<sup>2</sup> Letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimun* (para ahli teologi Islam) dan *Fuqaha* (para ahli fikih) di satu sisi dan *Falasifah* (para ahli filsafat) di sisi lain.

<sup>3</sup> Richard C. Martin menyebut ‘general pattern’ sebagai ‘common pattern’ atau the universals of human religiousness. Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 8.

mencakup dan menggabungkan tiga lapis entitas, yaitu: (1) *Mentifact*, yang mencakup *value*, tata nilai, kepercayaan (*belief*), pemikiran (*thought*), ide dan *world view* secara lebih umum; (2) *Socifact*, yaitu ketika ide, nilai dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk kelompok-kelompok, organisasi-organisasi, mazhab-mazhab, denominasi, sekte, paguyuban, komunitas, organisasi berikut pranata sosial yang menyertainya serta *behavior* (perilaku), *attitude* (sikap) dan pola-pola hubungan dan interaksi sosial yang kompleks; (3) *Artifact*, hubungan antara keduanya diwujudkan dan disimbolkan dalam dunia fisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, pura, sinagog, vihara, klenteng), lembaga-lembaga (sosial keagamaan, pendidikan, ekonomi, budaya), manuskrip, naskah-naskah, buku, prasasti, benda-benda seni, alat-alat peribadatan, musik, lukisan, laboratorium, alat-alat transportasi, objek-objek ritual, makam dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *mentifact* dan *sociofact*.<sup>4</sup>

Kesulitan itu antara lain disebabkan karena masing-masing orang dan kelompok seringkali telah terkurung dan terjebak dalam jaringan *preunderstanding*, *taqalîd-taqâlîd*, adat kebiasaan yang telah dimiliki, membudaya dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu. Oleh karenanya, banyak keraguan untuk memasuki pembaruan dan penyempurnaan konsep pemahaman keagamaan serta terjadi benturan di sana-sini, baik pada tingkat person-person atau individu-individu, lebih-lebih pada tingkat sosial dan kelompok-kelompok pengikut mazhab, sekte, denominasi, organisasi sosial-keagamaan di lingkungan *internal* maupun *external* umat beragama.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 1992), 2.

<sup>5</sup> Dalam kasus tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama selalu saja melibatkan jaringan antara *mentifact*, *socifact*, dan *artifact*. Pelarangan pembangunan tempat ibadah dan apalagi pengrusakannya (*artifact*) tidak dapat dilakukan terpisah dan selalu digerakkan oleh corak pemahaman dan berpikir keagamaan yang rigid-kaku-tertutup

Dalam dua tradisi khazanah keilmuan, yakni *usul al-fiqh* (agama) yang bersumber dari teks, *nash-nash* kitab suci Al-Qur'an dan Hadis yang dipahami secara *literal-harfiyah* dan *falsafah* (filsafat dan sains) yang berdasar pada prinsip logika berpikir dan metode penelitian eksperimental sains seringkali bertentangan, berbenturan, dan berseberangan, untuk tidak menyebutnya konflik. Akibatnya, sulit sekali dilerai perebutan otoritas wilayah 'territorial' *usul al-din* (struktur fundamental nilai-nilai keberagamaan manusia pada umumnya, yang berlaku secara universal) di satu sisi dan *usul al-mazhab* (dasar-dasar pemikiran dan pembentukan atau pendirian sekte, mazhab, kelompok, organisasi keagamaan dalam masyarakat) di lain pihak. Semestinya, keduanya berjumpa, berdialektika, dan bermusyawarah secara wajar dan damai dalam dunia pikiran dan batin manusia yang paling dalam (pendekatan '*irfani*'), tanpa campur tangan kepentingan-kepentingan eksternal-politik yang menimbulkan pertikaian dan konflik sosial.

Umat beragama pada umumnya, lebih suka memilih pilihan *either or*, memilih salah satu dari dua jenis pilihan yang tersedia (*fiqhiiyah* atau *falsafiyyah-‘ilmiyyah*). Corak berpikir *binary* (memilih antara dua pilihan yang tersedia) inilah yang sekarang dikritisi oleh para ilmuan Muslim kontemporer, karena corak pilihan ini lebih mengantarkan kepada corak berpikir yang tertutup dan antagonistik, dan kurang kondusif untuk mengantarkan kepada tatanan pola pikir masyarakat yang terbuka dan banyak pilihan.<sup>6</sup>

Jarang umat beragama dapat memilih kedua-duanya penting untuk didialogkan. Metode berpikir dengan banyak pendapat

---

(*mentifact*), dan pola hubungan sosial yang tidak harmonis (*socifact*). Data yang lebih lengkap tentang kompleksitas hubungan antar agama di tanah air dapat diperiksa dalam *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2009 dan 2011* (Center for Religious & Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta), 2009 dan 2011.

<sup>6</sup> "Jasser Auda Information," t.t., 50, 212, 214; 216; 218; 226–27, <http://www.jasserauda.net>.

keagamaan sangat sulit menerima corak berpikir filosofis-saintifik (*falsafiyyah-ilmiyyah*) dan tidak mampu mendialogkan antara keduanya, antara corak berpikir *fiqhiiyah-‘ubûdiyyah* dan *falsafiyyah-‘ilmiyyah*. Dengan demikian, masih jauh dari upaya untuk mendialogkan, apalagi mengintegrasikan antara keduanya.<sup>7</sup>

## B. Karakteristik Keilmuan Kontemporer

Relasi baru yang disadari sebagai kebutuhan antara agama, ilmu, dan budaya, perlu disentuh dengan etika keilmuan kontemporer. Para sarjana seyogyanya memahami bagaimana struktur dasar bangunan yang melandasi cara berpikir umat manusia (*humanities*) secara umum dan bagaimana struktur dasar bangunan cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*‘ulum al-din*), dalam menyebut epistemologi keilmuan agama (*‘ulum al-din*), mau tidak mau, para ahli, peneliti, dan para pengguna keilmuan agama harus bersedia untuk bersentuhan dengan bangunan keilmuan *usul al-fiqh* dengan berbagai cabang ilmu ikutannya (fikih, *kalam*, tafsir, hadis), sedangkan dalam menyebut sains, perubahan sosial, negara bangsa dan peradaban global melibatkan pengalaman umat manusia (*human experiences*) pada umumnya. Dengan kata lain, *human experiences* melibatkan ruang lingkup cara berpikir manusia secara lebih umum, metode berpikir ilmu pengetahuan (*method and approach*) serta nilai-nilai baru (*values*) yang muncul akibat perjumpaan antara ketiganya.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Diskusi dan pembahasan tentang hubungan antara agama dan ilmu (Religion and Science) di tanah air, kalau dicermati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, tidak terprogram dan terencana, bahkan di lingkungan perguruan tinggi sekalipun. Pemikiran Islam pada umumnya belum atau jarang mendiskusikannya secara serius. Diskusi pada umumnya hanya terbatas pada wilayah akal dan wahyu, yang lagi-lagi kembali ke diskusi antara teologi Mu’tazilah dan Asy’ariyah. Upaya-upaya rintisan awal seperti yang dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry, *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzumi al-Mârifah fi al-Šaqofah al-Arabiyyah* (al-Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1993).

<sup>8</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, t.t.

Perbedaan yang tajam antara corak berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan inilah yang menjadi tema sentral dalam upaya merekonstruksi dan membangun paradigma epistemologi keilmuan Islam kontemporer, termasuk di dalamnya trilogi keilmuan pendidikan Islam di sekolah (aqidah, ibadah, dan akhlak) yang sedang dicoba dirumuskan ulang secara serius oleh para pembaru, teolog, dan pemikir Muslim kontemporer seperti yang akan saya singgung dalam buku ini. Ragam pemikir Muslim kontemporer dapat menjadi gambaran bagaimana mereka merespon perkembangan jaman dan perubahan sosial yang berlangsung di era sekarang dan implikasi dalam rancang bangun metode studi Islam dan studi agama kontemporer. Untuk sekedar menyebut di antara mereka antara lain:

### 1. Ibrahim M. Abu-Rabi': Studi Islam Multiperspektif

Ibrahim M. Abu Rabi' merupakan intelektual Muslim asal Palestina yang mengajar di beberapa universitas di Barat dan di Timur, pernah menjabat sebagai Dewan Redaksi jurnal *Muslim World*. Buku terakhir yang dedit adalah *The Contemporary Arab Reader on Political Islam* (2010).<sup>9</sup> Ketika merespon perkembangan pendidikan Islam kontemporer, ia mencatat bahwa pendidikan Islam umumnya masih konservatif; miskin metode dan tidak kaya perspektif, sehingga perspektif sosial hampir-hampir tidak diperhitungkan. Selain itu, masih ada beberapa negara berpenduduk Muslim yang menganggap tidak penting ilmu pengetahuan sosial, termasuk filsafat kritis. Sosiologi agama juga masih dianggap *bid'ah*, dan tidak dianggap penting bagi perkembangan dan pengembangan '*ulum al-din* dan studi Islam. Pernyataan ini menggambarkan bahwa '*ulum al-din* (ilmu-ilmu agama Islam) merasa sudah cukup dengan dirinya sendiri (*self-*

<sup>9</sup> Ibrahim M. Abu Rabi', *The Contemporary Arab Reader on Political Islam* (The University of Alberta Press, 2010).

*sufficiency*). Dengan kata lain, tidak memerlukan bantuan dan masukan analisis dan pandangan dari disiplin keilmuan lain, baik dari sains, keilmuan sosial maupun humaniora. Abu Rabi' menyatakan:

"The core of the field revolves around Shariah and Fiqh studies that have been, very often, emptied of any critical or political content, or relevant to the present situation. A clear-cut distinction has been made between the "theological" and the "political" or the "theological" and the "social," with the former being understood as rites, symbol, and historical text only. Further more, the perspective of the social sciences or critical philosophy is regrettably absent" .... Shari'ah education in the Arab and Muslim world has been constructed ideologically to maintain, and not question, the status quo. It has become a shell without much substance."<sup>10</sup>

Bagi Ibrahim M. Abu Rabi', studi Islam kontemporer perlu diperkaya dengan berbagai perspektif. Setidaknya, dia menyebut ada empat perspektif, yang tidak dapat dipisahkan antara yang satu dan lainnya. *Pertama*, perspektif ideologis. Di berbagai negara Arab modern dikenal istilah "Islam resmi", sedangkan yang lain berbicara tentang Islam popular atau "Islam oposisi". Artinya, Islam dapat berarti kekuatan pasif tetapi juga bisa merupakan kekuatan yang revolusioner. Islam dapat "digunakan" sebagai gerakan yang mengajak ke arah kemajuan tetapi juga dapat digunakan sebagai alat untuk mendukung *status quo* sebuah rezim pemerintahan yang dapat berakibat pada kesenjangan sosial dan ekonomi dalam masyarakat. Dengan kata lain, menurut perspektif ideologis ini, Islam tidak dapat diperbedakan atau dicirikan semata karena inti kesuciannya. Artinya, Islam atau Muslim sebagai komunitas pemeluk agama telah dimaknai lebih dari satu definisi dan arti.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ibrahim M. Abu Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History," dalam *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, ed. oleh Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi' (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 33–34.

<sup>11</sup> M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer* (IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa, 2020), 9.

*Kedua*, adalah perspektif teologis. Dalam perspektif ini, Islam dapat dipandang sebagai sistem kepercayaan yang terbuka. Sejak dari kepercayaan kepada Satu Tuhan sampai hubungan teologisnya dengan semua wahyu yang telah turun mendahuluinya. Atau hanya sampai pada batas pengertian yang sederhana tentang “penyerahan diri kepada satu Tuhan.” Dengan lain kata, seseorang dapat memahami watak teologi Islam sejak dari perspektif sejarah agama-agama, khususnya keterkaitan dan hubungannya dengan Yahudi dan Kristen, sampai melihat Islam dari pandangan teologis yang inklusif, yaitu keesaan Tuhan.

*Ketiga*, *nash* sebagai inti dari budaya Muslim. Menurut pendapat mayoritas ahli hukum Islam, baik Al-Quran maupun hadis membentuk landasan utama tekstual Islam, yang menyangga fundasi utama teologi Islam. Oleh karenanya, sejak awal mula munculnya Islam, hubungan dialektis antara teks dan sejarah manusia, antara teks dan pemikiran manusia telah ada. Dengan lain ungkapan, sejarah budaya dan pemikiran Muslim sejak dulu sampai sekarang adalah merupakan hubungan saling tukar tempat yang kompleks antara sisi “kemanusiaan” dan “sisi keilahian”, atau antara teks-teks keagamaan dan faktor-faktor sosial-ekonomi dan politik.

*Keempat*, Islam adalah fakta antropologis yang sangat luas. Benar memang bahwa Islam mempunyai pokok ajaran yang bercorak normatif. Namun, dalam evolusi perjalanan sejarahnya yang panjang, Islam telah mendorong lahirnya tradisi politik, filosofis, literer, sosial, dan kultural yang sangat kompleks, yang sampai sekarang masih dapat menjelaskan bagaimana pandangan manusia Muslim. Islam telah menjadi isu kekuatan sosial, politik, dan organisasi yang menarik. Yang perlu segera dicatat bahwa gerakan-gerakan politik dan intelektual yang berbagai macam telah menafsirkan tradisi ini secara berbeda-beda antara yang satu

dan lainnya. Dalam pengertian seperti itu, maka tradisi dimaksud dapat merupakan kekuatan yang bercorak pasif atau revolusioner.<sup>12</sup>

Islam dalam kenyataannya dapat dilihat dari berbagai perspektif. Perspektif ideologis, teologis, nash atau teks maupun antropologis. Tidak hanya dilihat dari mono atau single perspektif. Uraian di atas, menegaskan bahwa setidaknya ada empat perspektif dalam melihat persoalan sosial-keagamaan Islam. Ketika hendak menafsirkan dan menjelaskan makna ayat-ayat Al-Quran dan hadis, seorang pemimpin agama, ulama, dosen, guru, da'i/yah, ustaz/ah, khatib, tokoh atau pemimpin organisasi keagamaan, pejabat pemerintah era sekarang seyogyanya selalu mempertimbangkan dan mendialogkan keempat perspektif tersebut sebelum mengeluarkan pendapat atau pernyataan ke luar. Sudah saatnya sekarang, keempat perspektif tersebut menjadi kaca mata atau lensa baca. Para pemimpin hendaknya mendialogkan keempat perspektif ini dalam dirinya sendiri, dengan kolega dekatnya, para mentornya, dan juga umat, pendengar, penggemarnya atau pengikutnya sebelum mengeluarkan pernyataan di ruang publik.

## 2. Abdolkarim Soroush: Pengembangan Pemikiran Agama

Abdolkarim Soroush adalah intelektual kelahiran Iran yang mengajar di Amerika. Salah satu buah pikirannya diedit oleh Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri, berjudul *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*.<sup>13</sup> Menurutnya, kemajuan ilmu pengetahuan, perkembangan intelektual, dan mekarnya pengalaman kehidupan manusia (*human experience*), secara perlahan tetapi pasti, akan bersentuhan dengan bangunan, struktur, dan isi (*content*) ilmu pengetahuan

<sup>12</sup> Ibrahim M. Abu Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History," 30.

<sup>13</sup> Telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002).

keagamaan. Tidak ada yang tetap di dunia ini, yang tetap hanyalah perubahan itu sendiri. Pengalaman kehidupan manusia selalu berubah. Klaim pengetahuan keagamaan Islam yang secara tegas membedakan wilayah *qat’iy* dan *zanny* menjadi problematik dan dapat dipertanyakan ulang. Rumusan ini menepikan dimensi humanitas, termasuk perspektif-perspektif yang ada dalam ilmu-ilmu keagamaan.

Dalam menghadapi perubahan sosial yang deras dan dahsyat, dia berpendapat bahwa manusia Muslim kontemporer harus dapat membedakan antara agama (*religion*) dan ilmu-ilmu keagamaan; antara Islam dan ilmu-ilmu keIslam. Menurutnya, ilmu-ilmu keagamaan (termasuk di dalamnya ilmu-ilmu keagamaan Islam) adalah relatif, karena terikat dengan dugaan-dugaan dan asumsi-asumsi dasar yang dibangun sebelumnya; ilmu-ilmu agama tidak dapat terhindar dari jeratan dan jebakan waktu, karena selalu terkait dengan dimensi waktu. Kapan, belum lagi di mana, dalam kondisi apa asumsi dasar itu dibuat dan dirumuskan? Oleh karenanya, Agama Wahyu (*Revealed Religion*) bisa jadi memang benar dan bebas dari kontradiksi-kontradiksi, tetapi tidak demikian halnya dengan ilmu-ilmu keagamaan. Agama bisa jadi memang sempurna dan komprehensif, tetapi ilmu-ilmu keagamaan tidaklah demikian. Akhirnya, harus tegas didudukkan bahwa agama adalah memang suci, tetapi penafsiran terhadap agama adalah benar-benar manusiawi dan bersifat duniawi.<sup>14</sup>

Ketidakmampuan membedakan antara keduanya, menjadi salah satu sebab macetnya perkembangan ilmu pengetahuan agama dan pengetahuan agama Islam. Orang sering berkeyakinan bahwa pengetahuan agama adalah agama itu sendiri. Keyakinan seperti itulah yang hendak dikoreksi oleh Soroush dan para

<sup>14</sup> Abdolkarim Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge,” dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. oleh Charles Kuzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), 245–46.

intelektual Muslim kontemporer yang lain. Jika persoalan ini tidak dibenahi, maka akan berakibat pada kejumudan ilmu-ilmu agama. Lebih-lebih, jika ilmu-ilmu yang jumud ini bersekongkol dengan kepentingan rezim politik di sebuah negara Muslim tertentu, maka ilmu pengetahuan agama akan mudah menjadi statis. Jika berlanjut, maka para pengikut dan penggemarnya akan cepat merasa puas dan merasa benar sendiri, tanpa menaruh perhatian terhadap perkembangan keilmuan di sekitarnya, baik perkembangan keilmuan di lingkungan keilmuan studi agama-agama, maupun yang bersentuhan dengan sains modern, ilmu-ilmu sosial dan humaniora kontemporer, termasuk tidak menerima kritik dari perspektif spiritualitas ‘*irfani*’.

Dalam pandangan Soroush, jika keilmuan agama bersentuhan dengan keilmuan dan perspektif lain, maka bukan (doktrin) agamanya dan bukan ritual keagamaannya yang akan berubah, dan juga bukan *text*-nya diubah dan atau diganti dengan yang lain. Tetapi, perspektif manusia terhadap agamalah yang berubah dan diubah, karena baik penulis dan lebih-lebih pembacanya, dalam segitiga hermeneutika negosiatifnya Khaled Aboe El-Fadl, telah bersedia mempertimbangkan berbagai perspektif yang diperlukan untuk melihat entitas agama dengan cara baru sesuai dengan tantangan, tuntutan, dan kondisi yang mengitarinya. Dalam pengertian seperti ini, maka apa yang diistilahkan dengan dikotomi ilmu pengetahuan, yakni pengetahuan agama di satu pihak dan pengetahuan umum di lain pihak, tidak ada dan tidak berlaku lagi.

### 3. Jasser Auda: Perluasan *Maqashid Syariah*

Jasser Auda adalah *Associate Professor* di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian Kebijakan Publik dalam program Studi Islam. Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional, yang berbasis di Dublin; anggota Dewan

Akademik Institut Internasional Pemikiran Islam di London, Inggris; anggota Institut Internasional Advanced Sistem Research (IIAS), Kanada; anggota pengawas Global Pusat Studi Peradaban (GCSC), Inggris; anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuan Muslim Sosial (AMSS), Inggris; anggota Forum perlawanan Islamofobia dan Racism (FAIR), Inggris dan konsultan untuk Islamonline.net. Ia memperoleh gelar Ph.D dari University of Wales, Inggeris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008. Gelar Ph.D yang kedua diperoleh dari Universitas Waterloo, Kanada, dalam kajian Analisis Sistem tahun 2006. Master Fiqh diperoleh dari Universitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (*Maqâsid al-Syarîah*) tahun 2004. Gelar BA diperoleh dari jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001 dan gelar BSc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av., tahun 1988. Ia memperoleh pendidikan Al-Quran dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo.

Jasser Auda adalah direktur sekaligus pendiri *Maqâsid* Research Center di Filsafat Hukum Islam di London, Inggris, dan menjadi dosen tamu untuk fakultas Hukum Universitas Alexandria, Mesir, Islamic Institute of Toronto, Kanada dan Akademi Fiqh Islam, India. Dia menjadi dosen mata kuliah Hukum Islam, Filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim dan Kebijakan di beberapa negara di seluruh dunia. Dia adalah seorang contributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementerian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikan Tinggi Inggris, dan telah menulis sejumlah buku, yang terakhir dalam bahasa Inggris berjudul *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008. Tulisan yang telah diterbitkan 8 buku dan ratusan tulisan

dalam bentuk jurnal, tulisan media, kontribusi tulisan di buku, DVD, ceramah umum, dan jurnal online yang tersebar di seluruh dunia. Selain itu, banyak penghargaan yang telah ia terima.<sup>15</sup>

Dari autobiografi di atas jelas tergambar bagaimana kegelisahan akademik seorang Jasser Auda ketika bergumul dalam persoalan *ijtihâd* dan *jihâd* berpikir untuk memperbarui dan mengembangkan teori hukum Islam tradisional. Baginya, setiap klaim atau slogan yang menyatakan bahwasanya “pintu *ijtihâd* tidak tertutup” maupun “membuka pintu *ijtihâd* adalah merupakan suatu keharusan” karena menurutnya belum tergambar secara jelas bagaimana metode dan pendekatan yang digunakan dan bagaimana aplikasi dan realisasinya di lapangan, khususnya dalam pengembangan dan pembaruan kurikulum, silabi, dan buku literatur standar yang digunakan. Seperti Mohammad Shahrur dari Syiria, dia adalah berlatar belakang pendidikan teknik/insinyur.

Berbekal keahlian dalam dua bidang keilmuan, yaitu metode sains dan metode agama inilah ia ingin menyumbangkan keahlian dan keilmuannya untuk membantu rekan-rekannya yang menghadapi jalan buntu intelektual ketika hendak membuka pintu *ijtihad*. Karir studi akademiknya pun ia rancang sedemikian terprogram sejak dari mulai menguasai bidang *Fiqh*, *Uṣûl al-Fiqh*, Hukum Islam, teori *Maqâsid* sampai menguasai teori *Systems* dengan baik pada tingkat doktor (ijazah doktor pertama yang diperolehnya dari Kanada hanya untuk memantapkan keahliannya menguasai teori *Systems* dalam pengetahuan manusia).

Sekumpulan pengetahuan dengan berbagai pendekatan inilah yang ia himpun untuk menunjang karir akademiknya yang telah lama ia idam-idamkan untuk membantu membuka kembali pintu *ijtihad* yang telah lama terbuka tapi tidak ada yang berani masuk.

<sup>15</sup> Lebih jauh tentang Jasser Auda dapat dilacak [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net) dan juga [www.maqasid.net](http://www.maqasid.net).

Baik oleh rekan-rekan seagamanya yang hidup di dunia mayoritas Muslim maupun minoritas Muslim yang hidup di negara-negara mayoritas non-Muslim di seluruh dunia. Begitu kira-kira, kalau saya ingin membahasakan ulang keprihatinan Jasser Auda dalam pemikiran hukum Islam.<sup>16</sup>

#### 4. Abdullah Saeed: Ijtihad Progresif

Abdullah Saeed pernah menjabat Direktur pada Asia Institute, Universitas Melbourne, Direktur Center for the Study of Contemporary Islam, University of Melbourne, Sultan Oman Professor of Arab and Islamic Studies, University of Melbourne, Adjunct Professor pada Faculty of Law, University of Melbourne. Riwayat pendidikan: Arabic Language Study, Institute of Arabic Language, Saudi Arabia, 1977-1979, High School Certificate, Secondary Institute, Saudi Arabia, 1979-82; Bachelor of Arts, Arabic Literature and Islamic Studies, Islamic University, Saudi Arabia, 1982-1986; Master of Arts Preliminary, Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Australia, Master of Arts, Applied Linguistics, University of Melbourne, Australia, 1992-1994; Doctor of Philosophy, Islamic Studies, University of Melbourne, Australia, 1988-1992.

Karya tulisan baik yang berupa buku, makalah ataupun tulisan lepas banyak sekali dalam berbagai bidang yang bervariasi. Kecenderungan tema yang ditulis adalah tentang Islam dan Barat, Al-Qur'an dan Tafsir, serta tentang Tren Kontemporer Dunia Islam termasuk ekonomi Islam dan Jihad/Terrorisme. Di antaranya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*<sup>17</sup>; Muslim in the West and their Attitude to Full Participating in Western Societies: Some Reflections" dalam Geoffrey Levey (ed.),

<sup>16</sup> Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, 13-14.

<sup>17</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2005), doi:10.4324/9780203016770.

*Religion and Multicultural Citizenship*<sup>18</sup>; “Muslim in the West Choose Between Isolationism and Participation” dalam *Sang Seng*, Vol 16, Seol: Asia-Pasific Center for Educational and International Understanding/UNESCO, 2006); “Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslims” dalam Tony Coady and Michael O’Keefe (eds.), *Terrorism and Violence*<sup>19</sup>; dan risetnya yang berjudul “Reconfiguration of Islam among Muslims in Australia (2004-2006)”.

Abdullah Saeed adalah salah satu contoh cendekiawan Muslim yang mempunyai dua tradisi keilmuan. Pendidikan Bahasa dan Sastra Arab dan ‘Ulum al-Din di Saudi Arabia dan dilanjutkan studi keIslam di Melbourne Australia. Kombinasi antara keduanya menjadikannya kompeten untuk menilai dunia Barat dan Timur secara seimbang.

Saeed sangat *concern* dengan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bisa *ṣâlih li kulli zamân wa makân* (bisa berlaku di segala tempat dan waktu) tidak saja untuk penduduk yang mayoritas menganut agama Islam, tetapi juga dalam konteks kehidupan komunitas Muslim sebagai minoritas yang tinggal di negara-negara Barat. Spirit semacam inilah yang ia sebut sebagai Islam Progresif. Subjeknya disebut Muslim Progresif. “Islam progresif adalah merupakan upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progresifitas Islam melalui metode berpikir yang digunakan oleh Muslim progresif yang disebutnya dengan istilah *progressive-ijtihadi*. Sebelum dipaparkan bagaimana kerangka dan pola pikir keagamaan Islam yang bercorak *progressive-ijtihadi* ini, ada baiknya dilihat posisi Muslim Progresif dalam tren pemikiran Islam yang ada saat ini.

<sup>18</sup> A. Saeed, *Muslims in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections* (CAMBRIDGE UNIV PRESS, 2008), <http://hdl.handle.net/11343/31715>.

<sup>19</sup> Ali Mostfa, “Violence and Jihad in Islam: From the War of Words to the Clashes of Definitions,” *Religions* 12, no. 11 (November 2021): 966, doi:10.3390/rel12110966.

Menurut Saeed, ada enam kelompok pemikiran Muslim era sekarang, yang corak pemikiran keagamaan atau pemikiran *Kalâm* atau teologi berikut epistemologinya berbeda-beda: (1) *The Legalist-traditionalist* yaitu pemikiran keagamaan atau *Kalam* yang titik tekannya ada pada hukum-hukum yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra modern; (2) *The Theological Puritans*, yang fokus pemikiran keagamaannya adalah pada dimensi etika dan doktrin Islam yang bercorak puritan; (3) *The Political Islamist*, yang kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam; (4) *The Islamist Extremists*, yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim; (5) *The Secular Muslims*, yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); dan (6) *The Progressive Ijtihadists*, yaitu para pemikir modern atas agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim Progresif berada.<sup>20</sup>

Karakteristik pemikiran keagamaan, *Kalâm* atau teologi Muslim Progressif-Ijtihadis, dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* antara lain adalah sebagai berikut: (1) mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam

<sup>20</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006). h. 142-50. Untuk lebih detil, dapat juga dibaca Omit Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford, OneWorld Publications, 2003). Tariq Ramadan juga menengarai ada 6 kecenderungan pemikiran Islam abad akhir abad ke-20 dan abad ke-21, yaitu *Scholastic Traditionalism*, *Salafi Literalism*, *Salafi Reformism*, *Political Literalist Salafism*, *Liberal or Rational Reformism*, dan *Sufism*. Lebih lanjut Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), h. 24-28. Kategorisasi dan klasifikasi tren pemikiran Islam oleh Saeed dan Tariq Ramadan ini memang berbeda dari yang biasa dikenal di tanah air tahun 80-an, ketika para ilmuwan lebih menekankan pada perbedaan antara *Traditionalism* dan *Modernism*, yang kemudian muncul dalam nama mata kuliah seperti Aliran Modern dalam Islam (*Modern Trend in Islam*).

tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (2) mereka cenderung mendukung perlunya menyegarkan ‘*ijtihâd* dan metodologi baru dalam ‘*ijtihâd* untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer; (3) beberapa di antara mereka juga mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; (4) mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus terrefleksikan dalam hukum Islam; (5) mereka tidak mengikutkan dirinya pada *dogmatism* atau mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan (6) mereka meletakkan titik pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.<sup>21</sup>

Dalam situasi dunia dan negara mewajibkan warga secara keseluruhan untuk menghindari dan mencegah penyebaran wabah pandemi virus Corona, di mana bantuan sains kedokteran, farmasi, kesehatan dan keperawatan sangat diperlukan, maka memprioritaskan corak berpikir dan beragama progresif dengan semangat solidaritas kemanusiaan dan gotongroyong adalah sangat diperlukan dan menjadi prioritas.

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan pemikiran Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan dan pendidikan

---

<sup>21</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought.*, h. 150-1. Bandingkan dengan pandangan Ibrahim M. Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan Literalist era sekarang yang masih membidaikan kajian ilmu-ilmu sosial (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*Critical Philosophy*) dalam pendidikan Islam pada level apapun. “.... The discipline of the sociology of relig'ion is looked upon as *bîdâh*, or *innovation*, that does not convey the real essence of Islam.” Lebih lanjut Ibrahim M. Abu-Rabi', ‘A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History’, dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), h. 36. Cetak tebal dari saya.

Islam tradisional. Bukan agamanya yang berbeda, tetapi metode pemahaman dan penafsiran serta pendekatannya yang berbeda dari yang pernah berlaku dalam sejarah Islam terdahulu. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih tetap ada, dimana *nass-nass* atau teks-teks Al-Quran menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsiran dan pendekatannya telah didialogkan, dikawinkan, diintegrasikan, dan diinterkoneksi dengan menggunakan epistemologi baru yang melibatkan masukan dari *natural sciences*, *social sciences* dan *humanities kontemporer*, termasuk di dalamnya dimensi spiritualitas.

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan Islam tradisional. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, di mana *nash-nash* Al-Quran menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan, dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities kontemporer* dan filsafat kritis.

Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit di situ, tetapi pencantuman dan penggunaan istilah ‘pendidikan Barat modern’ adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam kontemporer ke arah yang saya maksud. Juga isu-isu dan persoalan-persoalan *humanities kontemporer* terlihat nyata ketika Saeed menyebut Keadilan sosial, lebih-lebih keadilan Gender, HAM dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities kontemporer* tidak akan dapat dipahami, dikunyah dan disimpulkan dengan baik, jika epistemologi keilmuan Islam masih menggunakan metode dan pendekatan ‘*Ulum al-Din* lama.

Dalam *Epilogue*, bab 12, Abdullah Saeed menjelaskan pandangan dan kritiknya terhadap Ilmu-ilmu Syari'ah (lama), yang terdiri dari hadis, *usul al-fiqh* dan tafsir jika hanya berhenti dan puas dengan menggunakan metode, cara kerja dan paradigma yang lama. Kemudian, dalam hal tafsir, dia mengajukan metode alternatif untuk dapat memahami teks-teks kitab suci sesuai dengan perkembangan dan tuntutan tingkat pendidikan umat manusia era sekarang ini. Tampak jelas bahwa Abdullah Saeed meneruskan dan mengembangkan lebih lanjut metode tafsir Al-Quran, yang lebih bermuansa hermeneutis, dari pendahulunya Fazlur Rahman.<sup>22</sup>

Isu-isu sosial dan pendekatan sosial yang biasa dikaji dalam ilmu-ilmu sosial dan isu-isu *humanities kontemporer* yang dikaji dalam filsafat kritis transformatif perlu menjadi acuan baru dalam merumuskan ulang kajian ilmu-ilmu keIslam, lebih-lebih ilmu syari'ah dan hukum, dalam payung besar transformasi IAIN (Institut Agama Islam Negeri) ke UIN (Universitas Islam Negeri). Isu-isu *humanities kontemporer*, yang membentuk pola pikir baru, antara lain adalah: a) hak asasi manusia, b) *gender*, c) hubungan harmonis antara Muslim dan non-Muslim tidak dapat ditawar-tawar bagi mahasiswa pada tingkat universitas, baik pada level S1, S2 maupun S3. Rekonstruksi epistemologi dan pengembangan paradigma ini juga harus terpantul dan terpantau dalam kurikulum, silabi, dan literatur yang digunakan oleh para dosen dan mahasiswa.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006) Bandingkan dengan pandangan Ibrahim Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan Literalist era sekarang yang masih mem-bid'ah-kan kajian ilmu-ilmu sosial (sociology; anthropology) dan filsafat kritis (Critical Philosophy) dalam pendidikan Islam pada level apapun.

<sup>23</sup> Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, 19.

## C. Pembaruan Metode Studi Islam

Pemilihan empat pemikir Muslim kontemporer seperti Ibrahim M. Abu-Rabi', Abdolkarim Soroush, Abdullah Saeed, dan Jasser Auda hanyalah sebagai perwakilan dari sekian pemikir Muslim yang lain. Antara lain yang belum disebut adalah Muhammad Shahrur, Omid Safi, Farid Esack, Ebrahim Moosa, Fatimah Mernisi, Riffat Hassan, Tariq Ramadan, Abdullahi Ahmed an-Naim, Mashood Baderin, Nidhal Guessoum, dan masih banyak yang lain. Belum lagi menyebut Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, M. Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiry, dan lain-lain. Mereka sedikit banyak mengetahui dan memahami tradisi keilmuan '*Ulum al-Din*, *al-Fikr al-Islami* dan *Dirasat Islamiyyah* secara lebih utuh. Keempat-empatnya menggunakan epistemologi keilmuan modern untuk membangun pemikiran Islam yang lebih *zamkany*, yakni pemikiran Islam yang sesuai dengan tuntutan perkembangan *zaman* (waktu) dan *makan* (tempat). Pemikiran keagamaan Islam yang sesuai dengan perkembangan metode dan pendekatan keilmuan yang ada saat sekarang ini, tanpa meninggalkan tradisi '*Ulum al-Din* atau yang biasa disebut dengan *Turaş*. Keempat-empatnya juga tidak segan-segan dan terang-terangan memanfaatkan tradisi keilmuan dan penelitian akademik modern dan menerapkannya dalam praktik tafsir kitab suci sekarang ini.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Tema ini penting karena hampir di seluruh dunia akademik keilmuan Islam merasakan pentingnya tema ini. Saya pernah diundang oleh New York University sebagai panelis dalam simposium dengan tema “Social, Ethical, Political, and Policy Implications of interpretations of Islam’s Foundational Text the Qur'an”. Delapan pemikir Muslim (Abdelmajid Charfi (Tunisia), Adel Rifaat (Egypt/France), Bahgat El Nadi (Egypt/France), Abdolkarim Soroush (Iran), Muhammad Syahrur (Syria), Asma Sayeed (US), dan Muhammad Arkoun (Algeria) sebagai panelis. Pemilihan panelis ditentukan dengan kriteria “**who are working on these issues today and who have their ideas using both modern tools as academic inquiry, while at the same time relying on their deep knowledge of Islamic scholarship, tradition and contemporary societies.** Simposium diadakan tanggal 10 Nopember 2010..

Karena itu, para pemikir, penulis, dan peneliti Muslim kontemporer dituntut untuk mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma ‘Ulum al-Din (Ilmu-ilmu Agama Islam), *al-fikr al-Islâmy* (pemikiran keIslam), dan *Dirâsat Islâmiyyah* (studi keIslam) kontemporer dengan baik. Yakni, ‘Ulûm al-dîn (*Kalam, Fiqh, Tafsir, Ulum Al-Quran, Hadis*) atau ilmu agama Islam yang dipertemukan dan didialogkan dengan sungguh-sungguh, diintegrasikan dan diinterkoneksikan dengan *Dirasat Islâmiyyah (Islamic Studies)* dengan mempertimbangkan masukan dan menggunakan cara berpikir dan metode sains modern, *social sciences*, dan *humanities kontemporer* sebagai pisau analisis dan cara berpikir keagamaannya.<sup>25</sup> Dalam studi Islam kontemporer, mereka tidak lagi menggunakan model linearitas bidang ilmu yang ditonjolkan, tetapi studi *fiqh*, *kalam* atau *tafsir* yang diintegrasikan dan diinterkoneksikan dengan disiplin keilmuan alam (biologi, psikologi, kesehatan, kedokteran, dan lainnya), *social sciences*, seperti sejarah, sosiologi, antropologi serta *humanities kontemporer* serta metode sains pada umumnya.<sup>26</sup>

Dalam perspektif seperti itu, diharapkan akan membawa peta percaturan dunia epistemologi studi Islam dalam menghadapi dunia global melalui paradigma pemikir Muslim kontemporer.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Hubungan antara ketiga kluster keilmuan Islam, yaitu antara Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamy, dan Dirasat Islamiyyah dalam tulisan “Mempertautkan Ulan al-Din, ALFikr al-Islany dan Dirasat al-Isalimyyah: Sumbangan Kelimuan Islam untuk Peradaban Global” dalam Marwan Saridjo (Ed), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009), h. 261-298.

<sup>26</sup> Muhammad Almistiry, *Jadalu al-Taşîl wa al-Mu'aşarah fi al-Fikr al-Islâmy* (Tunisia: Mansyurat Karim al-Syarif, 2014), 17;28.

<sup>27</sup> Pemikir Muslim kontemporer tersebut antara lain: Mohammad Shahruh (Syiria), Abdol Karim Soroush (Iran-Amerika Serikat), Fatimah Mernissi (Marokko), Riffat Hassan (Pakistan), Hasan Hanafi (Mesir), Amina Wadud (Amerika Serikat), Nasr Hamid Abu Zaid (Mesir), Farid Esack (Afrika Selatan), Ebrahim Moosa (Afrika Selatan), Abdullahi Ahmed al-Naim (Sudan), Tariq Ramadan (Swiss), Omid Safi (Iran-Amerika Serikat), Khaled Aboe el-Fadl (Los Angeles California) dan lain-lain seperti Mohammad Arkoun (Aljazair-Perancis); Muhammad Abid al-Jabiry (Marokko), belum lagi para pemikir

Para pemikir yang hidup di tengah-tengah arus perubahan sosial yang dahsyat pada era global sekarang ini. Pemikir, penulis, dan peneliti tersebut –dalam kadar yang berbeda-beda– mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *'Ulūm al-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmiy* dan *Dirāsāt Islāmiyyah* kontemporer dengan baik.

Paradigma Integrasi-Interkoneksi keilmuan (*takâmul al-'ulum wa izdiwaj al-ma'ârif; mutâadditat al-takhassusât*) adalah niscaya untuk keilmuan agama di masa sekarang, apalagi masa yang akan datang. Jika tidak, maka implikasi dan konsekuensinya akan jauh lebih rumit baik dalam tatanan sosial, budaya, lebih-lebih politik, baik politik lokal, regional, nasional maupun global. Linearitas Ilmu Agama akan mengantar peserta didik berpandangan “rabun jauh” dalam melihat realitas hidup bermasyarakat, beragama, dan bernegara, yang semakin hari bukannya semakin sederhana tetapi semakin kompleks, sekompelks kehidupan itu sendiri.

Ilmu-ilmu Agama sungguh jauh lebih kompleks, karena dalam Ilmu-ilmu Agama dalam bentuk mazhab fikih, kalam, tasawuf, organisasi, politik keagamaan tentang Tuhan dilekatkan dengan pemahaman dan penafsiran subjektif manusia<sup>28</sup> Tingkat ketersapaan dan dialog antar bidang ilmu akan jauh lebih sulit, sudah barang tentu. Tapi dengan munculnya para pemikir baru, pemikir yang membawa wawasan baru, upaya untuk merambah jalan yang susah itu semakin terbuka, meskipun perlu kerja yang ekstra keras dan berkesinambungan. Uraian di atas diharapkan dapat membawa harapan, membuka jalan ke arah dialog, musyawarah dan diskusi yang lebih baik, bukan sekedar

---

muslim dari tanah air. Pengalaman saya mengajar di program pascasarjana IAIN dan UIN, dan lebih-lebih program S 1, masih jarang mahasiswa yang mengetahui dengan baik metode dan buah pikiran para pemikir Muslim kontemporer ini.

<sup>28</sup> Abdul-Karim Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge,” dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. oleh Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), 244–51.

berbantah-bantahan, perselisihan, dan pertengkarannya untuk menghadapi tantangan kehidupan manusia masa-masa yang akan datang.





## Bab VI

# AL-QUR’AN SEBAGAI TEKS DASAR YANG UTAMA

### A. Pendahuluan

Bagi kaum Muslim, Al-Qur'an adalah perkataan literal dari Tuhan yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. secara harfiah dalam bahasa Arab<sup>1</sup> untuk disampaikan kepada pengikutnya. Bagi umat muslim, Al-Qur'an merupakan teks keagamaan yang paling suci. Al Qur'an merupakan fondasi dan sumber utama ajaran agama Islam yang dijadikan pedoman bagi umat Muslim dalam menjawab dan melaksanakan seluruh aspek kehidupan, baik aspek spiritual, hukum, moral, politik, ekonomi, maupun sosial.

Nabi Muhammad mendapatkan wahyu pertamanya ketika berada di Gua Hira pada tahun 610 M. Menurut sebagian riwayat, Muhammad mendengar suara yang memerintahnya untuk "membaca". Sebanyak tiga kali perintah tersebut diulang, Muhammad menjawab "Saya tidak bisa membaca". Akhirnya, suara itu berkata:

---

<sup>1</sup> Q.S. 26: 192–5.

*Bacalah dengan menyebut nama Tuhanmu yang menciptakan: Dia menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmu Yang Maha Pemurah, yang mengajar manusia dengan perantara pena. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.<sup>2</sup>*

Menurut kalangan ulama Muslim, dari sekian banyak ayat yang diwahyukan dan diterima oleh Nabi Muhammad SAW selama 22 tahun misi kenabian (610-632 M), ayat-ayat di atas merupakan ayat-ayat yang pertama kali diturunkan, yaitu lima ayat pertama dari QS. *al-'Alaq* [96]: 1-5.<sup>3</sup>

## B. Al-Qur'an Sebagai Wahyu

Dalam bahasa Arab, kata *wahy* bermakna wahyu atau ilham. Dalam arti yang lebih teknis, wahyu merupakan sarana Allah dalam berkomunikasi dengan para nabi dan rasul. *Wahy* juga bisa berarti kitab yang diberikan kepada Nabi tertentu, seperti kitab *Taurat* diberikan kepada Nabi Musa As., kitab *Injil* diwahyukan kepada Nabi Isa As., dan *Al-Qur'an* diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw.

Banyak ayat dalam al-Qur'an yang bersinggungan langsung dengan konsep wahyu, baik yang diterima oleh Nabi Muhammad atau oleh tokoh-tokoh kenabian yang lain seperti Nabi Ibrahim. Al-Qur'an menggunakan kata *wahy* beserta variannya pada sejumlah peristiwa baik yang terjadi pada masa periode Mekkah (610-622 M) maupun periode Madinah (622-632M). Istilah *wahyu* sering digunakan dalam arti penyampaian pesan dari Tuhan kepada manusia beserta makhluk-makhluk lainnya; ini menunjukkan bahwa fungsi wahyu tidak terbatas pada hubungan antara Allah dan para nabi-Nya saja. Sebetulnya ada beberapa bentuk wahyu dalam pengertian sebagai *ilhām* sebagaimana disebutkan dalam

<sup>2</sup> Q.S. 96: 1–5.

<sup>3</sup>—Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam Sebuah Pengantar*, 2014, 24.

Al-Qur'an: seperti ilham yang disampaikan pada benda mati,<sup>4</sup> pada hewan,<sup>5</sup> sampai manusia pada umumnya, seperti yang diberikan kepada ibunya Nabi Musa,<sup>6</sup> khususnya kepada para Nabi, seperti Yesus,<sup>7</sup> dan malaikat.<sup>8</sup>

Al-Qur'an memberikan beberapa penjelasan tentang turunnya wahyu dari Allah kepada manusia: "Tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan Dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana."<sup>9</sup> Cara komunikasi yang paling cepat adalah, metode pertama, wahyu datang kepada orang yang bersangkutan secara langsung tanpa perantara suara ataupun utusan. Dengan begitu, orang yang bersangkutan akan langsung 'memahami' pesan dari Tuhan dan mengetahui bahwa pesan itu memang berasal dari Allah. Metode kedua adalah wahyu dari balik hijab, maksudnya adalah bahwa Allah memberikan wahyu kepada seseorang melalui perantara bayangan atau mimpi. Contoh yang paling baik metode ini adalah pada saat Allah berfirman kepada Musa 'dari balik semak menyala'.<sup>10</sup> Metode ketiga, yakni dengan mengirim seorang utusan (dipahami sebagai malaikat), dianggap sebagai bentuk pewahyuan yang paling meyakinkan dan paling jelas, meski juga paling tidak langsung. Banyak teolog muslim meyakini bahwa metode pewahyuan ketiga ini adalah yang paling sering dialami Nabi selama proses penerimaan wahyu al-Qur'an. Menurut mereka, malaikat Jibril membawa firman Allah kepada Nabi secara verbatim, tanpa ada perubahan atau penggantian

<sup>4</sup> Q.S. 99: 4–5; dan Q.S. 41: 12.

<sup>5</sup> Q.S. 16: 68–9.

<sup>6</sup> Q.S. 28: 7.

<sup>7</sup> Q.S. 5: 111; dan Q.S. 4: 163.

<sup>8</sup> Q.S. 8: 12.

<sup>9</sup> Q.S. 42: 51.

<sup>10</sup> Q.S. 20: 9–12.

sedikitpun, dalam bahasa yang dipahami oleh Nabi, yaitu bahasa aslinya sendiri, bahasa Arab.<sup>11</sup>

Mengenai soal apakah ada campur tangan manusia dalam produksi teks al-Qur'an, teks Al-Qur'an sendiri telah menegaskan bahwa Nabi hanya diminta untuk menerima teks suci tersebut, dan ia tidak diberi wewenang untuk mengubahnya.<sup>12</sup> Al-Qur'an juga menentang keras anggapan bahwa al-Qur'an hanya sekedar perkataan atau ide-ide dari Nabi Muhammad, atau bahkan dari siapa saja selain dia.<sup>13</sup> Al-Qur'an juga menegaskan bahwa wahyu berbahasa Arab langsung didatangkan dari Tuhan untuk melindungi kesalahan atau ketidaktelitian yang disebabkan oleh manusia. Al-Qur'an menyatakan: "*Apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? kalau sekiranya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapati pertentangan yang banyak di dalamnya.*"<sup>14</sup> Malaikat Jibril tidak sekedar dipercaya untuk menyampaikan wahyu dalam bentuk makna-makna dan ide-ide saja, tetapi langsung dalam bentuk bahasa Arab yang bisa dipahami. Hal ini dimaksudkan agar wahyu Al-Qur'an bisa langsung dipahami oleh orang awam sekalipun. Al-Qur'an menegaskan: "*dan sesungguhnya Al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam; ia dibawa turun oleh ar-Ruh al-Amin (Jibril); ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan; dengan bahasa Arab yang jelas.*"<sup>15</sup>

Bagi Nabi, wahyu yang diterimanya itu pasti nyata dari Tuhan, meskipun dia hanya bisa menjelaskan tentang proses pewahyuan dan pengalaman yang dirasakannya itu dengan ungkapan-

<sup>11</sup> Q.S. 26: 195.

<sup>12</sup> Q.S. 10: 15.

<sup>13</sup> M. H. Tabataba'i, *The Qur'an in Islam: Its Impact and Influence on the Life of Muslims* (London: Zahra, 1987), 65.

<sup>14</sup> Q.S. 4: 82.

<sup>15</sup> Q.S. 26: 192–195.

ungkapan metaforis. Seperti misalnya, dalam hadis diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad menggambarkan proses penerimaan wahyu seperti mendengar suara “dering bel”.<sup>16</sup> Meskipun ia tidak dapat memberikan gambaran yang tepat tentang pengalamannya yang dirasakannya, tetapi Nabi tetap teguh dalam pandangannya bahwa konteks turunnya wahyu itu adalah *objektif*, bukan *subjektif*. Pengalamannya melihat perantara malaikat ketika menerima wahyu seperti diceritakan dalam hadis, kadang-kadang mendengar suara malaikat dan memahami apa yang dikatakannya, itu semua menunjukkan realitas objektif dari kandungan wahyu yang disampaikan kepadanya.<sup>17</sup>

Mayoritas umat muslim menyatakan bahwa aspek *bahasa* merupakan aspek yang paling hakiki dalam pewahyuan ilahiah kepada Nabi ini. Kata-kata dalam Al-Qur'an sama persis dengan wahyu diterima secara *verbal* (lisan) oleh Nabi sendiri. Ketika Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah telah berfirman, berbicara, atau memerintah, ungkapan-ungkapan Tuhan itu dicatat secara persis dan *literer* oleh umat Islam. Lewat perantara malaikat, Nabi menerima komunikasi wahyu dengan bahasa Arab ini, lalu kata demi kata (*verbatim*) wahyu tersebut ditransmisikan kepada para pengikutnya, yang pada gilirannya mereka juga melakukan hal yang sama untuk generasi berikutnya. Dengan demikian, Al-Qur'an diyakini sebagai catatan pesan-pesan verbal Tuhan yang disampaikan kepada Nabi dalam format yang masih otentik.

Al-Qur'an sejak dulu hingga kini merupakan pengalaman oral dan aural. Pada abad ke-7 M. orang-orang di daerah Hijaz (di Saudi Arabia) secara keseluruhan tergolong masyarakat “*ummi*”, orang-orang yang sebelumnya belum pernah menerima kitab suci atau bimbingan Nabi. Meskipun demikian, seni puisi dan

<sup>16</sup> Imam Malik Ibn Anas, *Al-Muwatta of Imam Malik Ibn Anas: The First Formulation of Islamic Law*, Islamic Classical Library Edition, rev.trans. (Inverness: Madinah, 2001), 77.

<sup>17</sup> Rahman, *Islam*, 31–32.

pembacaannya amat sangat dihargai dalam kebudayaan Arab saat itu. Saat Muhammad mulai mendakwahkan ayat-ayat Al-Qur'an, para pendengarnya banyak yang terpikat oleh daya tarik Al-Qur'an. Bahkan hingga saat ini, pengalaman pembacaan Al-Qur'an masih sangat meresap dalam kebudayaan muslim.

Suara lantunan ayat-ayat al-Qur'an mampu menggerakkan orang untuk meneteskan air mata, mulai dari Umar (khalifah kedua Islam) pada zaman dulu, hingga kaum petani, penduduk desa, atau penduduk kota pada zaman sekarang ini, termasuk mereka yang secara temperamental tergolong orang yang tidak taat atau agamis sekalipun.<sup>18</sup> Meskipun pada hakekatnya adalah oral dan aural, tetapi beberapa ayat al-Qur'an sudah menyatakan, bahkan pada masa Nabi sekalipun, bahwa al-Qur'an sebenarnya adalah *kitab suci* seperti kitab-kitab suci yang diberikan kepada nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad.<sup>19</sup> Al-Qur'an puluhan kali memakai istilah *kitab* (buku) untuk menyebut dirinya sendiri dalam berbagai macam konteks. Meskipun teks Al-Qur'an itu baru disusun dalam format buku setelah Nabi Muhammad wafat, tetapi jelas bahwa al-Qur'an menyebut dirinya sendiri sebagai *kitab suci*: “*Bacakanlah apa yang diwahyukan kepadamu, yaitu kitab Tuhanmu (Al-Qur'an). Tidak ada (seorang pun) yang dapat merubah kalimat-kalimat-Nya*”<sup>20</sup>; “*dan sesungguhnya telah Kami turunkan kepada kamu sebuah kitab yang di dalamnya terdapat sebab-sebab kemuliaan bagimu*”.<sup>21</sup>

Pada abad modern, sejumlah cendekiawan muslim telah berupaya memikirkan kembali teori pewahyuan Al-Qur'an yang umumnya diterima begitu saja dalam teologi Islam. Seorang pemikir dari Pakistan-Amerika, Fazlur Rahman (wafat tahun 1988), berpandangan bahwa para teolog muslim awal tidak

<sup>18</sup> M. Sells, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations* (Ashland: White Cloud, 1999), 3.

<sup>19</sup> Q.S. 98: 1–3.

<sup>20</sup> Q.S. 18: 27.

<sup>21</sup> Q.S. 21: 10.

memiliki kapasitas intelektual untuk mengcounter isu-isu yang memperkaitkan al-Qur'an dengan Nabi.<sup>22</sup> Rahman memandang bahwa penting untuk memberikan penekanan pada peran Nabi di antara ketiga "matrik pewahyuan": keterkaitan al-Qur'an dengan firman Tuhan, Nabi dan misi kenabiannya, dan konteks sosiohistoris diturunkannya Al-Qur'an. Bagaimanapun juga, Rahman tidak menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah perkataan Nabi; yang menjadi fokus perhatiannya sebenarnya adalah pada kurangnya penekanan, dalam teori pewahyuan yang umumnya sudah diterima selama ini, pada keterkaitan erat antara Al-Qur'an dan konteks sosiohistoris dimana Al-Qur'an itu diturunkan.<sup>23</sup> Menurut pandangannya, jika aspek konteks sosiohistoris Al-Qur'an ini ditekankan, maka akan memungkinkan para sarjana muslim untuk menafsirkan kembali bagian-bagian Al-Qur'an dari sudut pandang realitas dan tantangan kontemporer.

### C. Kodifikasi Al-Qur'an

Konsep al-Qur'an sebagai kitab suci sudah ada sejak sebelum Nabi meninggal pada tahun 11/632.<sup>24</sup>

Karena berangkat dari budaya yang oral, maka Nabi dan sejumlah pengikutnya pun memelihara Al-Qur'an dengan metode hafalan. Sebagian ada pula yang menuliskan ayat-ayat Al-Qur'an di atas benda-benda material. Namun pada tahap itu Al-Qur'an masih belum disusun atau dikompilasi menjadi satu jilid. Baru setelah beliau wafat, sejumlah sahabatnya langsung mulai berpikir untuk 'mengumpulkan' seluruh bagian al-Qur'an ke dalam satu volume agar menjaganya dari perubahan dan distorsi. Menurut tradisi muslim, mereka yang dipercaya melaksanakan tugas itu adalah panitia yang terdiri dari para Sahabat senior yang

<sup>22</sup> Rahman, *Islam*, 31.

<sup>23</sup> Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5.

<sup>24</sup> Q.S. 16: 64; Q.S. 6: 154–7; Q.S 2: 176; Q.S. 3: 7; Q.S. 4: 105; dan Q.S. 29: 47.

pada masa Nabi dikenal sebagai penghafal yang paling sering berkecimpung dengan Al-Qur'an. Tugas ini baru selesai pada masa Khalifah ketiga, Utsman bin Affan (w. 35/656).

Dalam Hadis Nabi tercatat bahwa al-Qur'an diwahyukan kepadanya dalam tujuh *qirâ'ât* (dipahami sebagai tujuh dialek Arab, atau tujuh cara pembacaan Al-Qur'an). Meskipun bentuk *qirâ'ât* tersebut tidak diketahui secara detail, tetapi ada beberapa petunjuk dalam hadis bahwa Nabi membolehkan para sahabat berbeda dalam membaca kata ayat tertentu dalam Al-Qur'an. Berdasarkan fleksibilitas Nabi ini, muncullah beberapa perbedaan atas variasi dalam pembacaan ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an.

## D. Tafsir Al-Qur'an di Era Modern

Pada periode modern, yaitu sejak pertengahan abad ke 19 M, penafsiran al-Qur'an mulai marak kembali dan dikembangkan lebih jauh. Penafsiran modernis berkembang sebab banyak dari kalangan kaum muslim, khususnya yang berorientasi non-tradisionalis, berusaha untuk mendefinisikan kembali pemahaman mereka tentang Al-Qur'an dari sudut pandang modernitas. Hal ini dicontohkan oleh para ulama seperti Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) dari India dan Muhammad Abduh (w. 1905) dari Mesir. Keduanya menekankan pentingnya menjauhi sikap meniru masa lalu (imitatif) menuju kepada pendekatan baru yang responsif dan kompatibel dengan kehidupan modern. Al-Qur'an bisa membimbing umat muslim untuk menjadi bagian dari dunia modern. Kedua ulama tersebut memiliki ketertarikan pada pemikir-pemikir rasionalis di masa awal Islam, seperti kaum Mu'tazilah, dan melihat perlunya *interpretasi* al -Qur'an dengan cara pandang yang ilmiah.<sup>25</sup>

Contoh dari pendekatan baru ini adalah analisis Muhammad Abduh tentang poligami. Masalah yang ia bahas adalah apakah

<sup>25</sup> Saeed, "Qur'an: Tradition of Scholarship," t.t.

pria harus tetap diijinkan menikahi empat orang istri di tengah era kesetaraan gender yang lebih dominan dan dalam kondisi sosial, politik, dan ekonomi yang sudah berubah sekarang ini. Solusi yang diajukan Abduh adalah menafsirkan frase yang relevan dalam Al-Qur'an. Abduh berpendapat bahwa, berdasarkan logika al-Qur'an, seorang pria dapat menikah dengan hanya satu perempuan saja karena izin untuk menikah lebih dari satu tergantung pada "keadilan". Menurut Abduh, monogami adalah bentuk pernikahan yang paling ideal dan adil, sebab jika jumlah istri banyak maka kemungkinan para istri tidak akan menerima akses yang sama dari suami mereka yang menimbulkan ketidakadilan, dan mereka (beserta anak-anak mereka) mungkin menerima tunjangan keuangan yang kurang. Oleh karena itu, menurut Abduh, seiring dengan keadaan yang sudah berubah sekarang ini kita juga perlu menerima perubahan interpretasi.<sup>26</sup>

Pendekatan modern lainnya adalah menguji Al-Qur'an dari sudut pandang ilmu pengetahuan modern (disebut *tafsir ilmiah*). Penafsiran ilmiah dapat dipahami dalam dua cara. Pertama, pendekatan yang dilakukan oleh Tantawi Jawhari (w. 1940) dari Mesir, yang menulis sebuah karya ensiklopedis tentang tafsir ilmiah. Meskipun menggunakan kata "tafsir", tapi itu bukan tafsir dalam pengertian klasik yang ketat, melainkan sebuah ensiklopedi yang memungkinkan umat Islam untuk menghubungkan teks Al-Qur'an dengan cara pandang ilmiah modern. Manfaat lainnya dari penafsiran ilmiah ini adalah untuk menyoroti apa yang sering disebut sebagai "kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an". Metode ini bersifat apologetik dan merupakan upaya untuk membuktikan bahwa pencapaian-pencapaian ilmiah di zaman modern ini sebetulnya telah diramalkan dalam Al-Qur'an empat belas abad yang silam.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

Pendekatan modern lainnya yang juga tak kalah signifikan adalah tafsir sosial politik. Pendukung utamanya adalah Sayyid Qutb (w. 1966) yang menulis kitab *Fī Zilāl al-Qurān*, yang pada intinya ingin memberikan perspektif baru mengenai relevansi al-Qur'an dengan kehidupan umat Islam kekinian. Ia memiliki komitmen kuat terhadap cara pandangnya sendiri mengenai Islam. Penggambarannya terhadap berbagai lembaga masyarakat modern sebagai sesuatu yang lebih mirip dengan insitusi-institusi zaman pra-Islam dan berarti bukan Islami, telah memastikan kedudukannya yang utama di kalangan orang-orang yang memiliki misi utama ingin menetapkan Islam sebagai kekuatan sosial politik yang dominan dalam masyarakat muslim. Karya Sayyid Qutb, sebuah contoh tafsir yang lebih bersifat reflektif personal, agaknya keluar dari standar dalam tradisi penafsiran berkat ide-idenya yang lebih mengapung bebas. Hal ini karena ia lebih mengacu pada dunia modern dan tantangan-tantangannya, dan menolak untuk mengikuti pendekatan-pendekatan tafsir masa lalu yang dogmatis. Inilah mungkin alasan mengapa karyanya diterima secara luas di kalangan muda Islam. Dalam banyak hal, tafsir Sayyid Qutb ini termasuk karya tafsir yang paling inspiratif dan kuat di dunia kontemporer yang dipersembahkan untuk kalangan pemuda muslim yang dipengaruhi oleh ide-ide “gerakan politik Islam” yang paling terkenal, *Ikhwanul Muslimin*.<sup>28</sup>

Hal-hal yang kontroversial dan menantang dalam studi Al-Qur'an muncul dari kalangan yang menggunakan *perspektif kesusastraan*. Kritikus sastra dari Mesir, Taha Husain (w. 1973), telah memunculkan kontroversi di Mesir ketika ia mengemukakan pandangan bahwa Al-Qur'an sebenarnya adalah kitab sastra, dan bahwa kisah-kisah biblikal dalam Al-Qur'an tidak mesti harus historis.

---

<sup>28</sup> Ibid.

Pada pertengahan abad ke-20 M, pendekatan populer yang lain muncul, yang disebut dengan *tafsir tematik*. Pendekatan ini menekankan pada kesatuan teks Al-Qur'an di atas penafsiran ayat-ayatnya secara terpisah. Penafsiran *ayat per ayat* dipandang sebagai hal yang justru mendistorsi pesan Al-Qur'an dan tidak memberikan tekanan yang cukup pada ayat-ayat yang lain yang terkait dengan tema yang sama di tempat yang lain dalam al-Qur'an. Model penafsiran ini merujuk pada ide-ide yang dikembangkan oleh Amin al-Khuli dari Mesir (w. 1967), yang menekankan bahwa menafsirkan Al-Qur'an dengan fokus pada tema-tema tertentu akan cenderung lebih signifikan.

Model penafsiran ini, menjadikan orang akan dapat mengeksplorasi secara lebih mendalam konsep-konsep seperti "keadilan" dan "keesaan Allah" dengan melihat semua ayat yang terkait dengan konsep-konsep tersebut dalam al-Qur'an dan dalam surat yang berbeda. Para praktisi berpendapat bahwa pendekatan tematis ini dapat berguna untuk saat ini, terutama dalam kaitannya dengan masalah-masalah kontemporer seperti hak asasi perempuan, hak asasi manusia, dan masalah-masalah etika. Tafsir tematik akhirnya menjadi sangat populer dan berpengaruh di berbagai belahan dunia muslim, termasuk Mesir dan Indonesia.<sup>29</sup>

Selain itu, kaum muslim feminis mencoba mengalihkan gerakan politik budaya mereka menuju kepada wilayah penafsiran. Beberapa penafsiran feminis muslim akhir-akhir ini menyatakan bahwa kita harus membaca ulang al-Qur'an, sebab pembacaan para penafsir dan teolog klasik dan modern terhadap al-Qur'an cenderung 'berorientasi laki-laki' dan 'bias terhadap kaum perempuan'. Dengan demikian, ketidakadilan historis yang selama ini dialami oleh kaum perempuan turut diperkuat juga oleh interpretasi yang seksis terhadap kitab suci. Para sarjana feminis berpendapat bahwa aturan-aturan dan nilai-nilai dalam al-Qur'an

---

<sup>29</sup> *Ibid.*

yang terkait dengan perempuan harus dipahami dari sisi konteks sosio-historis turunnya wahyu, untuk kemudian interpretasinya disesuaikan agar kaum perempuan memiliki peran yang lebih sentral.<sup>30</sup>

Jika dilihat dalam literatur tafsir Al-Qur'an di masa modern, tampak bahwa ada keinginan yang kuat dari sebagian kaum muslim, ulama dan awam, untuk menemukan relevansi al-Qur'an bagi isu-isu kontemporer tanpa harus mengorbankan dasar-dasar keyakinan dan praktek dasar peribadatan. Hal ini dipandang sebagai hal yang sangat mendesak (darurat), terutama dalam kaitannya dengan relevansi kandungan etika-hukum Al-Qur'an. Secara umum, mereka yang percaya bahwa etika-hukum dalam al-Qur'an masih relevan untuk umat Islam di zaman modern ini dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu: *textualis*, *semi-textualis* dan *contextualis*.<sup>31</sup>

Kaum *textualist* berusaha untuk mempertahankan penafsiran Al-Qur'an seperti yang sudah diwariskan dalam tradisi, dan mengajurkan agar mengikuti teks Al-Qur'an secara tekstual dan ketat (serta mengikuti interpretasi yang 'sah' dalam tradisi, baik dari Sunni maupun Sy'i'ah). Adapun kaum *semi-textualists* pada dasarnya mengikuti kaum *textualis*, tetapi mereka berusaha untuk menyajikan kandungan etika-hukum Al-Qur'an dengan bingkai modern. Mereka tidak mempertanyakan persoalan mendasar tentang hubungan antara kandungan etika-hukum al-Qur'an dengan konteks sosio-historisnya. Di antara pendukung pendekatan ini adalah *Ikhwanul Muslimin* dan *Jamaat-i-Islami*.<sup>32</sup> Sebaliknya, kaum *contextualis* menekankan pada konteks

<sup>30</sup> Ibid.; Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 1988; Asma Barlas, "Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an", 2002.

<sup>31</sup> Saeed, "Qur'an: Tradition of Scholarship"; Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1988); Asma Barlas, "Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an".

<sup>32</sup> Saeed, "Qur'an: Tradition of Scholarship"; Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*; Asma Barlas, "Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an".

sosio-historis teks Al-Qur'an dan juga pada kontekstualisasi interpretasinya. Menurut mereka, isi kandungan etika-hukum al-Qur'an harus dipahami dari sudut pandang dan konteks politik, sosial, sejarah, agama dan konteks ekonomi sehingga al-Qur'an bisa dibaca, dipahami, ditafsirkan dan diterapkan. Mereka menuntut kebebasan yang tinggi bagi para sarjana muslim modern dalam menentukan mana yang *dzanni* (bisa berubah) dan yang *qathi'* (tidak berubah) dari kandungan etika-hukum al-Qur'an. Kaum *contextualis* dipimpin oleh ulama seperti Fazlur Rahman. Kehadiran mereka merupakan langkah penting dalam menunjukkan relevansi teks al-Qur'an dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat muslim kontemporer. Rahman sangat menekankan pada pemahaman konteks historis wahyu di tingkat makro, untuk kemudian menghubungkannya dengan apa yang kita butuhkan secara khusus di zaman modern ini. Dalam hal ini, ia mendukung gagasan "spirit kenabian", atau, dengan kata lain, bagaimana kira-kira Nabi akan berbuat jika ia hidup di zaman sekarang ini.<sup>33</sup>

Penafsiran Al-Qur'an memang memiliki sejarah yang panjang, rumit dan penuh perdebatan. Oleh karena itu, sangat penting untuk menyadari adanya pengaruh yang luas dan faktor yang beragam yang mempengaruhi pemahaman ilmiah terhadap Al-Qur'an. Hal itu harus kita ingat betul ketika kita mencoba untuk memahami Al-Qur'an dan kedudukannya dalam iman setiap muslim dan kehidupan sehari-hari setiap mukmin.

Mereka yang tidak bisa membaca bahasa Arab, langkah pertama dalam memahami Al-Qur'an adalah menggunakan buku terjemahan Al-Qur'an yang disertai uraian dalam bentuk catatan kaki yang luas, misalnya karya Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*<sup>34</sup> atau karya A. Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy*

<sup>33</sup> Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 6; Saeed, "Qur'an: Tradition of Scholarship."

<sup>34</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar-al-Andalus, 1980).

*Quran*.<sup>35</sup> Karya Abu'l Ala Mawdudi, *Towards Understanding the Qur'an*,<sup>36</sup> juga merupakan salah satu uraian modern atas Al-Qur'an yang cukup populer.

## E. As-Sunnah

Pembahasan Al-Sunnah dapat ditempuh dengan cara sebagai berikut: *Pertama*, tentang pengertian hadis, sunnah, khabar, aśar, dan hadis qudsi. Dalam pembahasan ini juga dibahas klasifikasi hadis dari segi banyak dan sedikitnya perawi, yang meliputi: hadis mutawatir dan hadis ahad, dan klasifikasi hadis ahad kepada sahih, hasan, dan ḍa'if. *Kedua*, tentang sejarah dan perkembangan pembukuan hadis, mulai dari priode pertama (masa nabi) sampai sekarang. *Ketiga*, tentang macam-macam kitab hadis dan derajatnya. *Keempat*, tentang cabang-cabang ilmu hadis, yang meliputi *ilmu rijal al-hadis*, *ilmu jarh wa ta'dil*, *ilmu 'ilal al-hadis*, *ilmu garib al-hadis*, *ilmu nasikh wa al-mansukh*, *ilmu asbab al-wurud al-hadis*. *Kelima*, tentang ilmu muṣṭalah hadis, yang meliputi mata rantai (transmisor/sanad) dan isi hadis (matan). *Keenam*, tentang unsur-unsur yang harus ada dalam menerima hadis, yaitu: (1) perawi, (2) matan, dan (3) sanad.<sup>37</sup>

## F. Kritik Hadis Modern

Pada era modern, banyak sarjana hadis Barat yang berpendapat bahwa kebanyakan Hadis yang ada seharusnya dianggap sebagai karya generasi muslim awal, dan tidak boleh dikait-kaitkan dengan Nabi. Dalam pandangan mereka, generasi muslim awal telah mencampurkan antara praktek Nabi, sahabat-sahabatnya, para *tabi'in*, dengan pendapat para ahli hukum sesudah mereka,

<sup>35</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an* (Beltsville, MD: Amana, 1999).

<sup>36</sup> Abul A'la Mawdudi, *Towards Understanding the Qur'an*, ed. oleh Zafar Ishaq Ansari (London: Islamic Foundation, 1988).

<sup>37</sup> Fatchur Rahman, *Ikhtishar Muṣṭalah al-Hadīs* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1987).

di tambah dengan pendapat mereka sendiri, lalu kemudian memproyeksikannya kembali kepada Nabi.<sup>38</sup>

Ignaz Goldziher (w. 1921) adalah seorang sarjana orientalis dari Hungaria. Ia adalah murid seorang muallaf Arminius Vambery (w. 1913). Sebagian kalangan percaya bahwa Goldziher pun sebenarnya secara diam-diam juga masuk agama Islam seperti Vambery.<sup>39</sup> Goldziher menyatakan bahwa sebagian besar hadis dirumuskan pada awal abad ke-2 H. / 8 M. sebagai buah dari persaingan sektarian dan politik, dan karena para ahli hukum membutuhkannya untuk membela pandangan hukum mereka masing-masing. Bani Umayah yang cenderung berorientasi “duniawi” sebenarnya, menurut Goldziher, tidak benar-benar tulus dan tertarik untuk mengembangkan literatur agama; tujuan mereka sebenarnya adalah demi aforisme kesalehan dan heroisme besar-besaran atas kegemilangan karir militer Nabi saja.<sup>40</sup> Dia tidak setuju dengan pernyataan bahwa Umar bin Abdul Aziz (w. 101/719), khalifah Bani Umayah, merupakan orang pertama yang mensponsori pengoleksian Hadis secara sistematis; sebaliknya, ia berpendapat bahwa literatur Hadis muncul dari formulasi yurisprudensi hukum Islam.<sup>41</sup> Goldziher memberikan contoh lewat salah satu koleksi Hadis klasik yang masih ada hingga sekarang, yakni *Muwatṭa'* karya Imam Malik, dan menyatakan bahwa, adanya berbagai koleksi Hadis semacam itu memperlihatkan bahwa *sunnah* adalah praktik masyarakat yang merujuk kepada referensi hadis, tetapi tanpa harus terikat olehnya. Menurutnya, adanya pertimbangan konsensus dalam masyarakat Madinah (kota dimana Nabi tinggal pada tahun terakhirnya dan dimana Malik juga tinggal) menyangkut masalah-masalah tertentu menjadi semacam kekhawatiran yang dapat dikesampingkan

<sup>38</sup> Fazlul Rahman, “The Living Sunnah,” *Koya*, t.t., 132.

<sup>39</sup> Siddiqi, “Hadits Literature,” t.t., 125.

<sup>40</sup> I. Goldziher, *Muslim Studies* (London: Allen dan Unwin, 1971), 189–93.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 193–96.

oleh Malik bahwa dia juga tidak ragu-ragu untuk lebih menyukai “konsensus” masyarakat daripada Hadis-Hadis otentik yang ia masukkan dalam koleksinya (*Muwatta*).<sup>42</sup>

Menurut Goldziher, belum sampai pada masa Bukhari (w. 256/869) dan muslim (w. 261/875) sistem *kritik sanad* yang ketat sudah muncul. Akan tetapi, bahkan bagi Bukhari sendiri –yang kemudian ia membuat kerangka bidang pembahasan sendiri dalam *Sahihnya*— sampai saat itu pun belum cukup banyak riwayat dalam *Sahihnya* yang memiliki standar tertinggi yang bisa menyempurnakan pemetaan fiqihnya.<sup>43</sup> Para penyusun Hadis yang datang sesudahnya kemudian merasa perlu mengurangi standar *kritik sanad* dan mengandalkan pada Hadis-Hadis yang memiliki standar yang lebih rendah agar cukup mampu untuk sekedar mendasari setiap pokok bahasan dalam hukum Islam. Pada akhirnya, status yang diberikan kepada para sahabat Nabi dan para *tabiin* adalah?, tidaklah pantas bagi umat Islam generasi berikutnya mempertanyakan motif dan *ketsiqohan* para sahabat dan tabi'in di masa lalu, sehingga yang harus dilakukan adalah penetapan kembali atas riwayat Hadis yang sebelumnya ditolak.<sup>44</sup>

Mengikuti karya Goldziher, sarjana orientalis yang lain, Joseph Schacht (w. 1969), juga melihat bahwa lahirnya literatur Hadis (khususnya *sistem sanad*) dimulai dari tekanan yang dialami para ahli hukum untuk membela pandangan mereka masing-masing. Ia menyatakan bahwa periode awal Islam (yakni dua abad pertama Islam) lebih kompleks daripada yang diyakini oleh Goldziher, meskipun historisitas riwayat Hadis dari ahli hukum generasi awal menjadi melemah ketika para ahli hukum generasi berikutnya merumuskan *sistem sanad* riwayat Hadis untuk menjustifikasi kesimpulan-kesimpulan mereka.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 216–18.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 249–50.

Untuk membuktikan tesis ini, Schacht mengembangkan teori “*common link*”, teori yang juga dipakai oleh orientalis modern lainnya, Gautier H.A. Juynboll. Teori ini diambil melalui proses menganalisis Hadis dengan teks-teks (matan) Hadis yang serupa (seolah-olah ucapan Nabi yang sama) untuk menarik peta rantai sanad yang disebut dengan “*berkas sanad*” (*sanad bundle*). Yang dinamakan periwayat *common link* adalah orang yang menyampaikan riwayat tertentu bersama sejumlah murid, terapi biasanya ia hanya mendengarnya dari satu otoritas saja secara langsung.<sup>45</sup> Juynboll, seperti tokoh pendahulunya Schacht, berpendapat bahwa sebagian besar Hadis memiliki periwayat *common link* ini, dan oleh karenanya memiliki *titik asal*<sup>46</sup> (*the point of origin*) dari abad ke2 H. / 8 M. Mengambil posisi tengah-tengah antara para sarjana muslim dan sarjana Barat lainnya, Juynboll sangat waspada dan hati-hati dalam menerima keaslian sebuah Hadis (yakni bahwa ia benar-benar membayangkan secara akurat pernyataan atau perbuatan Nabi Muhammad), kecuali jika periwayat “*common link*” dapat ditemukan pada sanad di tingkat sahabat.<sup>47</sup>

Ada juga sarjana muslim kontemporer yang, meskipun tidak sejauh Goldziher, Schacht atau Juynboll, berpendapat bahwa sikap ulama Islam tradisional terhadap Hadis sulit untuk dibenarkan. Fazlur Rahman (w. 1988), misalnya, menyatakan bahwa ulama Barat sudah benar dalam memahami tentang konten Sunnah,

<sup>45</sup> G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadiths* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

<sup>46</sup> Sebab mustahil jika Nabi hanya memilih satu orang Sahabat saja untuk menyampaikan informasi menyangkut aspek keyakinan dan hukum agama yang sangat penting, lalu Sahabat itu memilih satu orang tabi'in saja sebagai penerimanya, lalu tabi'in itu mencari satu generasi berikutnya untuk menjadi penerima informasinya sebelum tersebar luas itulah yang disebut “titik asal”.

<sup>47</sup> Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadiths*, 1; G.H.A. Juynboll, “Some Isnad-analytical Methods on the basis of several women-demanding sayings from Hadith Literature,” *al-Qantara: Revista de Estudos Arabes* 10, no. 2 (1989): 382.

tetapi tidak tentang konsep sunnah itu sendiri. Bagi Rahman, Sunnah Nabi adalah konsep yang sudah valid dari sejak awal munculnya Islam; hanya masalahnya adalah, setelah meninggalnya Nabi, Sunnah dicampuradukkan dengan interpretasi-interpretasi dan praktek-praktek yang disepakati oleh masyarakat muslim awal.<sup>48</sup> Nabi, dalam pandangan Rahman, utamanya bukanlah seorang “pan-ahli hukum” (ia jarang sekali memilih bertindak dalam kapasitas sebagai legislator, tandasnya), melainkan adalah seorang reformer moral.<sup>49</sup> Rahman berpendapat bahwa sebagian besar korpus hadis tidak lain adalah Sunnah dan penalaran hukum generasi pertama umat Islam; dengan kata lain, merupakan pendapat individu yang dari waktu ke waktu akhirnya menerima persetujuan dari konsensus masyarakat (*ijma'*).<sup>50</sup> Pandangan tentang otentisitas Hadis yang seperti di atas umumnya ditolak oleh mayoritas kalangan pemikir muslim (*mainstream*) yang lebih melihat bahwa Hadis adalah perkataan, perbuatan, dan deskripsi tentang Nabi Muhammad yang memang terbukti keasliannya, bukan sebagai karya para generasi muslim awal.

## G. Implikasi Bagi Studi Hadis Masa Kini

Meskipun para sarjana muslim telah berusaha untuk mengcounter klaim-klaim kaum orientalis, tetapi dua dunia studi Hadis tersebut masih saling terisolasi dan tidak akur satu sama lain hingga kini. Pemikiran Barat sepertinya tidak memberikan pengaruh yang signifikan terhadap pendekatan tradisional dalam studi Hadis. Kerenggangan ini mungkin satu sisi disebabkan karena para Orientalis awal menggunakan nada yang cenderung merendahkan martabat Islam (yang mana mereka menganggap klaim-klaim mereka sebagai “anti-Islam”),

<sup>48</sup> Rahman, “The Living Sunnah,” 133.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 160.

di samping karena kegagalan para sarjana Barat sendiri dalam memahami kompleksitas metode-metode tradisional yang memiliki keseimbangan dan kesesuaian yang tepat.

Meskipun begitu, implikasi pertemuan dua dunia keilmuan Hadis tersebut bagi perkembangan Hadis saat ini sangatlah signifikan. Sebuah kasus terjadi baru-baru ini menyangkut seorang akademisi Islam dan tokoh feminis muslim, Amina Wadud, yang memimpin ibadah shalat Jumat tahun 2005 yang lalu, suatu kegiatan yang hampir selalu dilakukan oleh muslim laki-laki saja. Setelah terpublikasikannya peristiwa yang terjadi di New York tersebut, berbagai artikel bermunculan di internet yang isinya mengenai interpretasi Hadis dan yurisprudensi hukum Islam, baik yang membenarkan maupun yang menyalahkan keabsahan ibadah shalat yang dipimpin seorang perempuan.<sup>51</sup>

Nevin Reda, seorang penulis feminis, menggunakan sejumlah argumen untuk mendukung tesisnya bahwa ibadah shalat yang dipimpin oleh seorang perempuan itu sah dan diterima dalam seluruh interpretasi Islam. Dia menunjukkan adanya Hadis di mana Nabi dikatakan pernah memerintahkan seorang wanita bernama Ummu Waraqah untuk memimpin shalat berjama'ah yang diikuti oleh seorang laki-laki yang ditugaskan untuk mengumandangkan adzan. Atas dasar inilah minoritas ahli hukum Islam klasik, termasuk yang terkenal adalah Tabari konon membolehkan wanita memimpin shalat jama'ah, dan hal ini tentu bertentangan dengan konsensus secara umum tentang dilarangnya perbuatan tersebut (yaitu, wanita memimpin laki-laki dalam shalat). Reda juga merujuk kepada metode Juynboll tentang analisis sanad dan menolak gagasan bahwa Hadis harus diterima mutlak tanpa syarat hanya karena Hadis tersebut ada dalam kitab suci klasik,

<sup>51</sup> N. Reda, "What Would the Prophet Do? The Islamic Basic Female-Led Prayer, Muslim Wakeup," 10 Maret 2005, <http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2005/women-imamat.php>.

khususnya jika Hadis tersebut tampak bertentangan dengan ajaran positif Al-Qur'an tentang kepemimpinan perempuan.<sup>52</sup>

Zaid Shakir membuat tulisan sebagai respons terhadap Reda dari perspektif Sunni tradisionalis. Ia menganalisis kekuatan berbagai redaksi Hadis tentang Ummu Waraqah tersebut, dan menguji nilai dasar hukum yang mendasari diperbolehkannya seorang perempuan menjadi imam shalat. Ia menolak interpretasi Reda terhadap istilah-istilah pokok bahasa Arab yang digunakan dalam Hadis tersebut, dan juga menolak tesis Juynboll mengenai analisis sanad, dalam rangka membela interpretasi madzhab Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali yang melarang perempuan menjadi imam.<sup>53</sup> Kasus ini, yang mendapatkan perhatian dunia internasional, memperlihatkan bahwa kajian studi Hadis modern masih sangat relevan pada hari ini sebagaimana masa-masa dahulu.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Z. Zakir, "An Examination of The Issue of Female Prayer Leadership," *Progressive Muslim Union of North America*, 23 Maret 2005, <http://www.pmuna.org/archives/female-imamat-3.pdf>.



## EPISTEMOLOGI KEILMUAN ISLAMI

### A. Kajian Epistemologi di Era Modern dan Kontemporer

#### 1. Corak Pemikiran Epistemologis Rene Descartes (1596-1650)

Orientasi umum yang dimiliki oleh berbagai aliran epistemologi era modern adalah mempertentangkan secara tegas antara dunia «subjek» dan «objek», yakni perbedaan yang tajam antara «akal pikiran manusia yang dapat mengetahui “(*knowing subject*) dan «dunia luar» (*the external world*) yang selalu dijumpai setiap hari dan diupayakan untuk diketahui dan dipahami. Filsafat Descartes membantu melakukan dan menyusun pola-pola dasar yang berhubungan dengan masalah epistemologi.

Ciri utama dari sistem filsafatnya adalah penekanan yang ia menaruh perhatian pada kenyataan bahwa satu hal kita sebagai manusia secara keseluruhan dapat merasa yakin-seyakinnya, adalah «keberadaan dirinya sendiri», sebagaimana diungkapkan dalam eksprisi Latin *Cogito, Ergo Sum* (*Aku berpikir, maka aku ada, I think, therefore I am*).<sup>1</sup> Aku ada selama aku berpikir. Berpikir

<sup>1</sup> James Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, 2010, 63.

menggunakan akal. Akal itu immaterial dan kesadaran, yang sifatnya adalah berpikir.<sup>2</sup> Seluruh sistem filsafatnya disusun untuk menghindarkan atau menjauhkan dari sifat ragu-ragu yang ditimbulkan dari dirinya sendiri. Sistem filsafatnya dipersembahkan untuk menguji bagaimana sesungguhnya seseorang dapat memahami segala apa yang ada di luar dirinya (*outside*); bagaimana membangun kembali fondasi yang kokoh untuk sebuah keyakinan yang dapat dipertanggungjawabkan tentang hal-hal yang ada pada dunia di luar fondasi yang kokoh untuk kepercayaan terhadap adanya Tuhan.

Jalan yang harus ditempuh adalah dengan cara menguji berbagai ide dan kepercayaan yang membentuk isi dari akal pikiran itu sendiri. Antara lain dengan cara menguji dan meneliti ide dan kepercayaan-kepercayaan yang mana hanya beberapa ide dan kepercayaan yang ada yang patut dijadikan sebagai penjelasan atau uraian yang tepat (*adequate representation*) dari seluruh entitas yang ada. Entitas-entitas yang terletak secara terpisah di luar akal pikiran manusia, dan entitas-entitas tersebut mempunyai pola hubungan dan sifat-sifat tersendiri. Kriteria dan alat ukur filsafat Descartes dalam menentukan ketepatan ide-ide dan kepercayaan-kepercayaan dalam pola representasional seperti itu, sangat dipengaruhi oleh penggunaan ilmu matematika. Singkatnya, ilmu matematika dijadikan model atau paradigma pemikiran rasionalis.

Descartes menuntut adanya «standar» yang tegas yang dapat dibangun oleh akal pikiran, ketika akal pikiran menjalankan fungsi yang sesungguhnya, seperti halnya yang biasa terjadi di dalam sistem pembuktian deduktif dalam matematik. Dia menuntut, sebagai model berpikir yang ideal yang harus dituju bahwa seluruh ide-ide yang telah diterima dalam seluruh wilayah intelektual bahkan juga dalam wilayah-wilayah diluar wilayah matematika harus bersifat jelas dan tegas. Dia juga menuntut

<sup>2</sup> Titus; Semith; Nolan, *Persoalan-persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 79.

bahwa kepercayaan kita sesungguhnya dimulai seperti yang biasa berjalan dalam sistem berpikir deduktif dalam wilayah matematika dari premis-premis aksiomatis tertentu, yang secara intuitif bersifat «pasti», dan dari sana secara perlahan-lahan lewat pengambilan deduktif ke arah kesimpulan-kesimpulan yang dapat dibuktikan secara meyakinkan dan kokoh.

## 2. Pemikiran Epistemologi David Hume (1711-1776)

Aliran empirisis Inggris, dengan segala penolakannya terhadap beberapa klaim aliran rasionalis, mulai juga dengan kerangka pemikiran dualistik-antagonistik yang sama antara «Subjek-objek». Sebuah model atau orientasi cara berpikir epistemologis yang sama seperti pada pendahulunya. Daripada repot-repot menuntut seperti yang Descartes lakukan tentang perlunya bukti-bukti yang bersifat demonstrasi atau perlu adanya ide-ide dasar yang secara rasional dapat diakui secara jelas dan tegas mereka lebih menekankan kepada tuntutan perlunya data-data pengalaman empiris untuk menentukan klaim-klaim dapat diperoleh pengetahuan secara sah.

Aliran empiris menekankan dan menggarisbawahi perlunya menunjukkan tidak hanya asal-usul (*genesis*) dari seluruh ide-ide yang kita punya dari sumber-sumber yang bersifat empiris, tetapi juga menekankan tuntutan bahwa pengalaman yang bersifat empiris-iderawilah yang pada akhirnya harus digunakan pada tolak ukur pengujian terhadap seluruh kepercayaan kita. Dalam tulisan pendek ini, sudah barang tentu, bukanlah tempat yang layak untuk memperdengarkan kembali seluruh cerita dari aliran pemikiran empiris Inggris, khususnya ketika kita berpindah dari Locke ke Berkeley dan kemudian ke Hume, dalam menyusun seluruh argumen dan konsekuensi dari cara berpikir ini. Cukup bagi kita di sini untuk mengingat kembali bahwa hasil yang sangat pokok, mengesankan dan sekaligus mengejutkan dari upaya yang

tak kenal lelah dari bangunan sistem filsafat empiris tersebut adalah apa yang disebut *skeptisme Hume*.<sup>3</sup> Kritik Hume dan juga Berkeley yang paling mendasar untuk hal-hal tertentu lebih menyeluruh adalah bahwasanya akal pikiran, sebenarnya tidak dapat memperoleh dan tidak dapat mencapai pengetahuan yang cukup kokoh dan dipercaya tentang realitas dunia yang ada.

Apa yang dipertanyakan dan dipermasalahkan oleh Hume adalah kepercayaan yang berlebihan dan tuntutan perlunya pemahaman filosofis yang menekankan adanya mateti (material) atau substansi pemikiran (*mental substance*) dan hubungan kausalitas yang bersifat harus ada dalam substansi-substansi tersebut. Hume mempertanyakan dan merongrong kerangka berpikir yang biasa digunakan oleh metafisika tradisional di dalam menggunakan konsep-konsep tersebut, khususnya pada cara bagaimana persoalan-persoalan epistemologis telah dibangun.<sup>4</sup>

### 3. Corak Pemikiran Epistemologi Immanuel Kant (1724-1804)

Karya monumental filsafat kritis Immanuel Kant, seperti dijelaskan dalam *The Critique of Pure Reason* untuk sebagian dimaksudkan untuk menjawab persoalan yang dikemukakan oleh Hume.<sup>5</sup> Kant berupaya keras untuk menunjukkan seseorang dapat memadukan pandangan yang terbaik dari pihak rasionalis dan empirisis, namun ia sendiri tidak menyetujui dua-duanya secara total. Pemecahan terhadap persoalan-persoalan yang diajukan apa yang dapat diketahui oleh akal terletak pada pengakuannya bahwa ada perbedaan yang terpokok antara “apa yang telah diterima oleh akal pikiran dalam bentuk data-data yang masih berserakan (unordered) dari pengalaman-pengalaman inderawi” dan “apa yang disumbangkan (contribute) oleh akal pikiran sebagai hasil

<sup>3</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>4</sup> James Garvey, *20 Kayra Filsafat Terbesar*, 136.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 169.

usahaanya untuk menerapkan kerangka pemikiran apriori terhadap bahan-bahan material yang berserakan tersebut”.

Konsepsi pemikiran filosofis Immanuel Kant yang sesungguhnya sangat terilhami oleh “Revolusi Capernicus” sebenarnya merupakan tantangan terhadap pandangan realisme yang secara umum dipegang teguh oleh pemikiran-pemikiran filsafat sebelumnya. Menurut pandangan realisme, pengetahuan (*knowledge*) tidak lain dan tidak bukan merupakan hasil penampakan dari kerangka struktur paten yang telah ada sebelumnya, struktur yang ada dalam dunia yang sama sekali terpisah. Sedang Kant memahami sebaliknya. Bagi Kant, pengetahuan adalah merupakan “produk” dan bahkan “konstruksi” akal pikiran manusia dan bukannya hanya sekedar hasil dari penampakan dari wujud yang ada sebelumnya.

Ilmu pengetahuan terkait erat dengan wilayah *fenomena* atau *appearances*. Meskipun begitu, apa yang ada dalam domain benda-benda itu sendiri *things in themselves* yakni apa yang ada di luar seluruh pengalaman yang aktual adalah merupakan suatu wilayah yang tidak mungkin dijangkau oleh akal pikiran. Klaim-klaim yang biasa disuarakan oleh cara pandang tradisional, bahwa mereka dapat mengetahui dunia secara utuh, Tuhan (*God*), kebebasan (*freedom*) atau keabadian jiwa (*immortality*) bagi Kant seluruhnya dan selamanya adalah tidak mungkin direalisasikan. Keseluruhan persoalan tersebut termasuk dalam wilayah *transcendent*, tidak bisa diketahui dan bersifat noumenal.

Pemecahan Kant terhadap permasalahan epistemologi menandai perkembangan yang menentukan dalam sejarah filsafat modern. Meskipun demikian, kita dapat melihat bahwa alam satu aspek, argumen Kant memang memberikan bukti yang cukup jelas dan tidak dapat dibantah bahwa argumen itu sendiri masih didominasi oleh pola pikir yang lain yang menjadi

ciri dari berbagai corak pemikiran epistemologis dalam filsafat modern. Satu segi, Kant menunjukkan bagaimana cara menjawab pertanyaan Hume, tetapi pemikiran filsafatnya juga menimbulkan kesulitan tersendiri.

Para penerus dan para pengkritiknya dapat menunjukkan kesulitan tersebut secara cepat. Kesulitan terpokok terletak pada konsepsinya tentang benda-benda atau segala sesuatu menurut dirinya sendiri. Bagaimana mungkin memberikan makna atau arti terhadap pemahaman terhadap realitas yang sama sekali tidak bisa dipahami, dan yang ada secara terpisah dari seluruh pengalaman yang mungkin dan nyata? Bagaimana mungkin memberikan makna atau arti terhadap pemahaman terhadap realitas yang sama sekali tidak bisa dipahami, dan yang ada secara terpisah dari seluruh pengalaman yang mungkin dan nyata? Bagaimanapun Kant memang meninggalkan warisan yang amat kaya, tetapi sekaligus juga “tercampur”. Konsepsinya mendorong masuk ke dalam kesulitan-kesulitan yang lebih serius. Persoalan pengetahuan adalah terkait dengan terjalinnya hubungan yang kokoh antara “ide-ide” (sebagai isi pokok daripada akal pikiran) dan dunia luar pada umumnya. Untuk itu, apa yang dibutuhkan agar dapat memahami sifat atau hakekat sesungguhnya dari pengetahuan adalah dengan cara membuang sama sekali model pemahaman epistemologi yang sudah ada, yang benar-benar menjadi titik sentral permasalahan selama dua-tiga abad.

Model yang dimaksud, memancing kita untuk beranggapan bahwa akal pikiran hanyalah berfungsi sebagai “container” (alat tempat menyimpan sesuatu dan bersifat pasif), yakni sebagai suatu substansi yang semata-mata menghadapi dunia luar. Adalah akal pikiran yang dikatakan mempunyai ide-ide tertentu yang dapat memaksa kita untuk menyatukan sifat-sifat dari dunia “luar” tersebut dalam satu kerangka keilmuan tertentu.

## B. Ide Pembaharuan dalam Filsafat Islam

### 1. Pembaruan Pemikiran terhadap Tafsir Al-Qur'an

Menarik untuk dicermati dan diteliti dalam kehidupan beragama adalah fenomena dan kenyataan yang menunjukkan bahwasanya kehidupan umat beragama baik kaum awam maupun intelektualnya dalam kehidupan mereka sehari-hari adalah sangat tergantung dan ditentukan oleh teks-teks, nash-nash dan kepustakaan keagamaan yang mereka miliki, baik yang terkait dengan persoalan ibadah semata maupun tata hubungan sosial-keagamaan, sosial-ekonomi, dan budaya. Jika timbul persoalan kehidupan sehari-hari pada umumnya, mereka tidak segera menyelesaikan persoalan tersebut secara spontan tetapi selalu merujuk terlebih dahulu kepada uraian, wejangan, petuah, nasehat atau fatwa, ustaz, ulama, bhiksu, pendeta, pastor atau organisasi, pemuka-pemuka masyarakat dan orang-orang lain yang dianggap sebagai tokoh masyarakat. Para tokoh agama kemudian berkonsultasi terlebih dahulu dengan teks-teks dan kitab-kitab keagamaan (kitab kuning) yang mereka miliki dan yang pernah mereka pelajari dahulu, tanpa mempertimbangkan lebih jauh dalam konteks dan situasi apa dan bagaimana teks, kitab-kitab atau fatwa-fatwa dahulu tersebut ditulis.

Ide-ide pembaruan mungkin lebih tepat disebut sebagai perubahan dan pergeseran paradigma pemikiran dan cara pemecahan persoalan keagamaan dapat dilacak dari pemahaman para guru, dosen, kiai, ulama, para penulis kitab-kitab dan buku-buku keagamaan serta mufassir terhadap teks-teks keagamaan pada permasalahan dan persoalan tertentu. Dalam filsafat Islam, yang paling menarik untuk dikaji adalah khazanah intelektual Muslim yang terkait dengan disiplin tafsir Al-Qur'an.

Sejak semula tidak semua Muslim sepakat bulat apakah Al-Qur'an itu baru (*hadis, makhluq: diciptakan*) ataukah kekal-abadi (*qadim, ghairu makhluq: tidak diciptakan*)? Apakah ia merupakan

bentuk “intervensi” Tuhan (hadis) terhadap perjalanan sejarah umat manusia era kerasulan Muhammad Saw. Ataukah Al-Qur'an itu bersifat kekal, abadi, sehingga paralel dengan sifat keabadian Tuhan itu sendiri? Dalam arti bahwa pesan-pesan Al-Qur'an turun ke bumi tanpa harus didahului oleh sebab-sebab alamiah yang muncul dari problem sosial-ekonomi-politik masyarakat Arab yang menjadi objek dakwah Al-Qur'an saat itu. Ataukah ia *qodim* atau kekal-abadi, sehingga turunnya ayat-ayat selama 23 tahun tersebut tidak harus disebabkan oleh peristiwa-peristiwa sosial-politik dan ekonomi masyarakat Arab saat itu. Apa yang disebut dengan sakralisasi teks atau nash dan desakralisasi teks atau nash bermula dari sini. Sakralisasi teks lebih menggarisbawahi tidak adanya hubungan kausalitas antara ayat-ayat Al-Qur'an dan peristiwa-peristiwa sejarah sosial-budaya yang melatar belakanginya sedang desakralisasi teks menekankan adanya hubungan kausalitas antara keduanya.

Meskipun dalam ulum Al-Qur'an selalu disebut-sebut *asbab al-nuzul* (sebab-musabab turunnya ayat-ayat Al-Qur'an), yang jelas-jelas menerangkan adanya hubungan kausalitas yang positif antara pesan-pesan atau norma-norma Al-Qur'an dengan peristiwa-peristiwa sosial, ekonomi, politik yang mengitarinya, namun uraian ini kurang begitu populer di lingkungan umat Islam. Uraian demikian dianggap kurang begitu religius atau kurang begitu suci karena dianggap kurang menghargai aspek *masy'ah*, *qudrat* atau *rahmatullâh* (Kehendak mutlak Allah) yang kekal-abadi, tanpa harus didahului atau disebabkan oleh peristiwa alam atau sosial kemasyarakatan. Atau dianggap kurang selaras dengan transendenSI dan keilahian Tuhan yang mengatasi, seluruh gejala dan fenomena alam dan sosial. Dengan begitu, dalam pemikiran keislaman agak sedikit tabu menjelaskan bahwa seluruh Nabi yang ada yang disebut-sebut dalam Al-Qur'an adalah juga para pembaru sosial-keagamaan pada masanya.

Konsep *asbab al-nuzul*, sebenarnya lebih terkandung makna bahwa Al-Qur'an adalah sebagai dokumen kitab suci umat Islam yang bersifat historis dan "terbuka" sehingga terbuka peluang luas munculnya dialog dan berbagai kemungkinan pelaksanaan yang baru. Namun, ketika konsep *asbab al-nuzul* kurang begitu menarik untuk dipahami sebagai proses sebab-akibat berikut implikasi dan konsekuensinya, maka Al-Qur'an menjadi dokumen kitab suci atau yang terlalu "*metafisis*" yang "tertutup". *Dalalatu al-lafd* (bunyi teks-teks) lebih dipentingkan untuk berpegang teguh dan bukannya makna moral yang tersembunyi di balik teks.

Penafsiran Al-Qur'an yang bersifat kata perkata, kalimat per kalimat, ayat dengan ayat, tanpa terlalu mempedulikan konteks sosial, ekonomi, politik, dan budaya ketika ayat itu turun dan bagaimana konteks sosial, ekonomi, politik, budaya pada era sekarang adalah pola dan metode penafsiran yang cocok untuk sebuah kitab suci yang dianggap sebagai *corpus* "tertutup", *ahistoris*. Meminjam istilah hermeneutika kontemporer, corak penafsiran kitab suci tersebut lebih diwarnai corak penafsiran yang bersifat "re-productive" dan kurang bersifat "productive". Penafsiran Al-Qur'an yang bersifat "reproductive" lebih menonjolkan porsi pengulangan-pengulangan khazanah intelektual Islam klasik yang dianggap sakral, sedang corak penafsiran Al-Qur'an yang bersifat "produktive" lebih menonjolkan perlunya memproduksi makna baru yang sesuai dengan tingkat tantangan perubahan dan perkembangan konteks sosial-ekonomi, politik dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan misi utama makna moral dan pandangan hidup al-Qur'an.

## 2. Pembaruan Pemikiran terhadap Pemaknaan al-Hadis

Teks-teks keagamaan Islam yang tertulis, selain Al-Qur'an adalah Hadis. Pembaruan atau perkembangan pemikiran terhadap

Hadis juga tidak kalah menarik. Semula ucapan, perbuatan, dan ketentuan-ketentuan yang dibuat oleh Nabi Muhammad Saw adalah bagian tak terpisahkan “*a living tradition*” (tradisi yang hidup atau Al-Sunnah).<sup>6</sup>

Di era kenabian selama 23 tahun ketika ia (*a living tradition*) berubah menjadi “*a literary tradition*” (tradisi tertulis) pada abad ke-2 dan ke-3 *hijriyyah* dalam kitab-kitab kumpulan al-Hadis (di antaranya adalah al-Kutub al-Sittah), maka sesungguhnya telah terjadi proses pembakuan dan pembekuan terhadap pemahaman dan pemaknaan Al-Sunnah sekaligus. Tanpa disadari oleh umat Islam, bahwa sebenarnya telah terjadi perubahan yang begitu mendasar dari tradisi lisan yang hidup, longgar dan fleksibel menjadi tradisi tertulis beku, kaku atau baku.

Dalam sejarah pembukuan (*tadwin*) Hadis yang bersifat tertulis sesungguhnya umat Islam saat itu dipaksa oleh situasi yang mengitarinya saat itu. Yakni, situasi kelangkaan sahabat, *tabi'in* dan *tabi'i al-tabi'in* yang mengetahui secara persis bagaimana cara praktik hidup, perilaku nabi dan munculnya untuk tidak menyebut banyaknya Hadis-Hadis “palsu” yang dibuat oleh generasi yang hidup setelah Nabi. Situasi tersebut memaksa generasi Muslim saat itu berupaya sekuat tenaga untuk menyeleksi Hadis-Hadis yang berasal dari Nabi dan yang bukan berasal dari Nabi. *Ilmu Muṣṭalaḥu al-Hadīs*, *Rijālu al-Hadīs* dan lain-lain adalah merupakan bentuk intervensi atau campurtangan keilmuan para ulama Hadis lewat metodologi yang mereka gunakan untuk menentukan mana yang *Sahih*, *Hasan*, *Maqtu'*, *Mursal*, *Da'if* dan begitu seterusnya. Jadi, menurut pendekatan telaah epistemologi keilmuan, ada proses panjang yang bersifat historis dalam pembukuan Hadis. Proses ini yang seringkali dilupakan oleh umat Islam, karena maksud

<sup>6</sup> Al-Sunnah secara harfiah berarti “jalan yang dilalui”. Pada awalnya al-Sunnah berarti hukum adat atau kebiasaan yang lazim dilakukan di Arab selama era pra-Islam. Namun bagi umat Islam al-Sunnah dipakai untuk menunjuk pada perilaku normatif nabi Muhammad Saw Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam Sebuah Pengantar*, 55.

baik mereka untuk segera mengamalkan apa yang dibaca dan didengar sehingga kurang begitu peduli pada proses dan asal-usul munculnya Hadis.

Ketika kehidupan manusia berkembang sedemikian sehingga melewati batas-batas geografis-kultural secara konvensional, dan ketika adat-istiadat suatu bangsa bertemu dalam frekuensi yang lebih intens, umat Islam harus memilih mana yang dianggap lebih sesuai dengan tuntunan agama mereka, Dalam hal yang terkait dengan persoalan ibadah murni seperti salat, puasa, haji, zakat, dan begitu seterusnya barangkali Hadis-Hadis tersebut adalah unik dan khas, oleh karena bangsa-bangsa dan umat beragama yang lain tidak memilikinya. Namun jika Hadis-haidts tersebut menyangkut persoalan ekonomi, politik, sosial dan tradisi atau budaya, maka umat Islam dari beberapa negara dapat berbeda pendapat antara satu dengan lainnya.

Hadis-Hadis yang menyangkut persoalan politik, sosial, ekonomi dan budaya merupakan celah untuk dapat dilakukan kajian yang mendalam dan sekaligus perlunya pembaruan penafsiran, pemahaman dan pemaknaan terhadap khazanah literatur Hadis. Utamanya, lantaran situasi dan pranata sosial, ekonomi, budaya dan politik saat dibukukannya Hadis-Hadis tersebut sangat berbeda dari pranata sosial, ekonomi, budaya dan politik saat sekarang ini di mana pun umat Islam berada. Diperlukan *ijtihad*<sup>7</sup> atau pemikiran yang keras untuk mencapai kemungkinan-kemungkinan penafsiran baru yang tetap sesuai dengan ruh dan jiwa keIslamahan dengan tetap memberi kemungkinan-kemungkinan perluasan dan pengembangan wilayah pranata sosial budaya, politik dan ekonomi yang sudah ada.

<sup>7</sup> Hakekat Ijtihad adalah (1) pengarahan daya nalar secara maksimal, (2) usaha ijtihad dilakukan oleh orang yang telah mencapai derajat tertentu di bidang keilmuan disebut faqih, (3) produksi atau usaha yang diperoleh dari ijtihad itu adalah dugaan kuat tentang hukum syara' yang bersifat amaliah, dan (4) usaha ijtihad ditempuh dengan cara-cara istinbat Mardani, *Ushul Fiqh*, 2014, 354.

### 3. Pembaruan Pemikiran Keislaman Kalam, Fiqh, Tasawwuf, Filsafat

Islam sebagai *a living culture* (kebudayaan yang hidup), ia mempunyai vitalitas, daya kreativitas dan adaptabilitas yang luar biasa. Dari sumber primer Al-Qur'an dan Al-Sunnah seperti terurai di depan dengan berbagai kekayaan interpretasinya, para ulama dan cerdik cendekiawan muslim pada abad-abad berikutnya mengembangkan sistem pola pikir yang diminati oleh masing-masing sesuai potensi yang dimiliki dan tingkat interaksi mereka dengan budaya lain. Sebagai sistem dan metode berpikir, keempat kluster keilmuan agama Islam tersebar luas dalam kebudayaan Islam, yaitu *Kalām*, *Fiqh*, *Tasawwuf* dan *Falsafah* mempunyai ciri khas masing- masing. Untuk memahami agama dan budaya Islam dengan baik seseorang selain harus memahami Al-Qur'an dan Al-Sunnah, juga perlu mengetahui seluk-beluk dan lekuk-lekuk pemikiran *Kalam*, *Fiqh*, *Tasawwuf* dan *Filsafat*. Kalam lebih menekankan pada aspek pemberian dan pembelaan aqidah secara sepihak, sehingga coraknya lebih bersifat keras, tegar, agresif, defensif, dan apologis. *Fiqh*, lebih bersifat mengatur sistem peribadatan kepada Tuhan, seperti salat, zakat, puasa, haji, yang seringkali juga menyebar ke wilayah lain yang mengatur hubungan sosial antar sesama seperti pernikahan, hubungan sosial-ekonomi seperti jual beli, *wakaf*, hubungan sosial-politik (*fiqh al- siyah*) dan begitu seterusnya.

Filsafat lebih menekankan aspek logika dalam pemikiran keislaman. Jika porsi pola pemikiran Teologi/Kalam lebih berdasar pada nash-nash atau teks keagamaan, maka Filsafat sebaliknya. Dia lebih berangkat dari premis-premis logis yang ada di balik teks. Jika kalam/teologi lengket dengan veks (dalil-dalil Al-Qur'an dan Hadis), maka filsafat lebih pada pencarian makna, substansi, dan esensi dari pesan-pesan dalam teks-teks yang tersurat

setelah melalui proses interpretasi: *Tasawwuf* lebih menekankan pada aspek esoterik atau kedalaman spiritualitas batiniyah dari keberagamaan Islam. Perlu dicatat bahwa *Tasawwuf* muncul sebagai reaksi atau respons terhadap menyatupadunya pola pikir Kalam dan *Fiqh* yang dianggap terlalu kering dan formal di satu pihak dan terhadap Filsafat yang dianggap terlalu mementingkan akal dan menepikan *qalb* (hati) dan *dza'uq* (rasa) di lain pihak.

Dalam perjalanan sejarah pemikiran Islam, keempat disiplin ilmu yang semula secara bersama-sama memperoleh inspirasi awalnya dari al-Qur'an dan Al-Sunnah, tidak selalu dapat menyatukan visi keilmuannya. Klaim supremasi atau keunggulan kebenaran interpretasi yang dimiliki oleh satu disiplin ilmu di atas yang lain seringkali terjadi. Biasa terjadi pergesekan akademik dan rivalitas antar institusi antar keempat kluster keilmuan tersebut. Yang umum pendukung terjadi adalah bersatupadunya pola pikir kalam (Teologi) dan *Fiqh*, (secara lebih umum disebut *Syari'ah*) yang kemudian membentuk institusi-institusi keagamaan (dalam bahasa keilmuan sosiologi agama disebut *organized* atau *tutionalized religions*) bergesekan untuk tidak menyatakan berhadapan dengan pola pikir *Tasawwuf* dan Filsafat lain pihak. Kedua kluster terakhir lebih menitikberatkan dimensi kedalam, psikologi, transhis-torikalitas, spiritualitas keberagamaan Islam yang tidak harus selalu terbelenggu dan terjebak oleh keberagamaan secara eksoteris-organisatoris. Yang pertama, menghendaki pola pikir keagamaan Islam yang bersifat final, sedang yang kedua *open ended*, *open system*, *on going process*, *inklusif*.

Dalam sejarah kebudayaan dan peradaban Islam, keempat kluster ilmu agama Islam di atas mengembangkan wilayah dan citra keilmuannya sendiri- sendiri. Pada suatu saat, pertentangan antara keduanya sedemikian keras sehingga seolah-olah keempat

kluster tersebut tidak berasal dari poros dan sumber yang sama. Padahal keempat-empatnya adalah bentuk penafsiran dan pengembangan keilmuan oleh para pencetusnya yang sama-sama mengklaim memperoleh sumber inspirasinya dari Al-Qur'an dan Al-Sunnah.

Timbul tenggelamnya keempat kluster keilmuan agama Islam tergantung pada konteks dan cuaca perjuangan sosial-politik yang sedang dihadapi oleh umat Islam pada suatu era dan wilayah. Dalam situasi persaingan atau kompetisi dengan berbagai ideologi, kelompok sosial, ekonomi, politik, budaya dan rivalitas antar berbagai penganut agama-agama yang lain, peran institusi keagamaan Islam dikokohkan: dan ketika persaingan dan kompetisi tersebut sudah mencapai ambang batas konflik sosial lantaran menguatnya emosi Penyangga dan penjaga pranata institusi sosial keagamaan, maka umat merindukan uraian-uraian keberagamaan Islam Yang bersifat sejuk, mengayomi, dan lebih memuat ke-dalaman spiritualitas.

#### 4. Bertemunya Ilmu-ilmu Keagamaan Islam dengan Pendekatan Filsafat dan Ilmu-ilmu Sosial

Satu hal yang patut dicatat bahwa seluruh bangun filsafat atau pemikiran keIslam yang bersemi dan tumbuh subur dalam denyut nadi kebudayaan dan peradaban Islam dirancang dan disusun pada era klasik-skolastik, yaitu sekitar abad ke-10 sampai abad ke-12 M., pengembangan selalu ada saja di sana sini, tetapi «pakem»nya tetap seperti itu adanya.

Ketika sebagian pola pemikiran dan Filsafat Yunani telah ditinjau ulang, dikritisi dan dipertanyakan ulang keabsahannya oleh pola pikir *aufklärung* dan *renaissance*, yang pada gilirannya, memunculkan teori-teori baru dalam ilmulmu kealaman dan ilmu-ilmu sosial (sosiologi, antropologi, psikologi dan

begitu seterusnya), ilmu-ilmu keIslam yang sejak awal mula pengembangannya sebagian juga terpengaruh oleh pola dan alam pikiran Yunani masih tetap seperti sediakala. Seolah-olah ilmu-ilmu keIslam tidak mengenal istilah *shifting paradigm* keilmuan. Yang perlu segera dicatat bahwa ilmu-ilmu keIslam dengan enpal klusteranya tersebut di atas dirancang, disusun, dan dibangun ketika belum ditemukan dan dikembangkannya ilmu-kealaman yang mengantarkan peradaban manusia pada era ilmu dan teknologi modern juga ilmu-ilmu keIslam dirancang sebelum ditemukan dan dikembangkannya ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu sosial baru seperti sosiologi, antropologi, *cultural studies* dan begitu seterusnya.

Pada saat sekarang ini filsafat Islam dan konteks yang sama sekali berbeda dari situasi ketika ia semula dibangun, dipikirkan, dirancang dan disistematisasikan oleh para pengarang, pencetus, penyusun dan penulisnya. Ketika ilmu-ilmu keIslam dirancang dan disistematisasikan, para perancangnya belum mengenal semiotika, linguistik modern, hermeneutika, dan begitu seterusnya.

Ide pembaruan dalam filsafat Islam dan pemikiran keIslam kontemporer terletak pada sejauh mana ilmu-ilmu tersebut mampu berinteraksi dan berdialog untuk tidak menyebut *mengadat* dan *mengadopt* dengan perkembangan baru dalam diskursus keIslam. Jika saja, ilmu-ilmu itu tetap bertahan, pada pola lama untuk menjaga «orisinalitas»nya, maka ide-ide segar yang disumbangkan oleh metodologi ilmu-ilmu baru tersebut akan tertolak dengan sendirinya. Sedang, jika mereka secara apresiatif-kreatif menyeleksi dan mengawinkan metodologi keilmuan-keilmuan baru dengan ilmu-ilmu keIslam maka pembaruan dalam filsafat Islam dan pemikiran keIslam akan tampak dengan sendirinya.

## C. Paradigma Keilmuan KeIslamam di Era Milenium Ketiga

### 1. Pertanyaan Epistemologis

Mempertimbangkan temuan Fazlur Rahman dan Muhammad Abid al-Jabiri, beberapa pertanyaan pendahuluan perlu dikemukakan terlebih dahulu sebelum penulis mengeksplorasi lebih lanjut tema tulisan ini. Apakah mungkin mengawinkan atau setidaknya mendialogkan disiplin dan metodologi «*Filsafat*» dan «*Kalam*» dalam pemikiran Islam kontemporer, yang selama berabad-abad upaya demikian pernah dilakukan namun selalu gagal? Jika memang begitu kenyataannya, apakah disiplin ilmu Kalam, sebagai *the body of knowledge*, yang disusun oleh ulama dan kaum cerdik cendekiawan terdahulu, dapat begitu saja terlepas dari pengaruh dan campur tangan dimensi ruang dan waktu ketika ia dirumuskan baik dahulu, sekarang maupun yang akan datang. Terkait dengan perkembangan pemikiran, apakah aqidah Islamiyah, khususnya yang dirumuskan oleh ulama Kalam klasik, tengah dan modern tidak boleh diubah sistematika, metodologi dan kontennya sesuai dengan pergumulan dan perubahan zaman serta perkembangan metodologi keilmuan yang mengitarinya? Bolehkah rumusan dan adagium-adagium Ilmu Kalam dipertanyakan ulang? Dapatkah pola pikir, sistematika, materi dan metodologi ilmu Kalam disusun ulang sesuai dengan tuntutan dan tangan sosial-keagamaan serta perkembangan ilmu pengetahuan yang mengitarinya? Dapatkah dominasi pendekatan tekstual dan konseptual bergulir ke arah kontekstual dan praksis sosial yang aktual dalam kehidupan konkret sehari-hari? Puncak pertanyaan, barangkali, adalah sebagai berikut bolehkah apa yang biasa dan selama ini disebut-sebut sebagai «doktrin», «dogma» atau «aqidah» sebenarnya tidak lain dan tidak bukan adalah «teori» keilmuan Kalam, karena adanya unsur campur tangan dan intervensi manusia muslim (nabi, sahabat, ulama, fuqaha,

mutakallimun, usuliyyun, cerdik cendekia) dalam merumuskan dan mensistematisasikannya?

Pertanyaan-pertanyaan mendasar yang lebih bersifat metodologis epistemologis tersebut perlu dijawab terlebih dahulu, sebelum penulis melangkah lebih lanjut. Perlu ditegaskan bahwa pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah pertanyaan-pertanyaan yang lebih bersifat filosofis epistemologis, dan bukannya pertanyaan-pertanyaan yang bersifat doktrinal-apologis. Jangan berharap diskursus ini dapat dilanjutkan dan berhasil guna, jika saja semua jawaban terhadap semua pertanyaan tersebut di atas bersifat “negatif”. Jika kita mengunci rapat (menutup pintu ijihad) dan memustahilkan perlunya telaah ulang terhadap rumusan-rumusan argumen ilmu Kalam klasik, maka sama hal kita mensakralkan suatu produk rumusan pemikiran yang sesungguhnya profan dan tidak perlu disakralkan. Dengan demikian telah terjadi proses pembakuan dan sekaligus pembekuan keilmuan, Pengembangan metodologi keilmuan tidak dimungkinkan dan terjadilah dengan sendirinya penyempitan horizon cara pandang terhadap realitas keberagamaan manusia. Sebuah proses yang mungkin saja terjadi dalam disiplin ilmu-ilmu keagamaan, lebih-lebih ilmu Kalam, lantaran lengketnya “kepentingan” politik di dalamnya, namun secara epistemologis amat dipertanyakan validitas dan keabsahannya.

Perkawinan ilmu Kalam (teologi) dan Falsafah (lebih- lebih dengan mempertimbangkan masukan-masukan yang diberikan oleh metodologi keilmuan yang dikembangkan ilmuan dan cerdik cendekia era abad 18 hingga sekarang, yakni setelah ditemukan dan dikembangkannya ilmu-ilmu humaniora, ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, dan ilmu-ilmu agama (*religious studies*) dirasakan amat mustahil, oleh para peneliti dan pengkaji ilmu keIslamian belum-belum sudah beranggapan bahwa aqidah Islamiyah yang mengejawantah dan terbungkus dalam konsepsi keilmuan Kalam

klasik yang kemudian pada gilirannya membentuk dan mewarnai corak bangunan materi dan metodologi keilmuan keIslam yang lain adalah terlepas sama sekali dari campur tangan manusia dalam menyusun dan mensistematisasikannya. Padahal sejarah dan sosiologi ilmu pengetahuan menggarisbawahi adanya campur tangan kepentingan manusia dalam setiap bangunan keilmuan, tidak terkecuali ilmu kalam dan ilmu-ilmu keagamaan yang lain.

Dimensi historis-epistemologis dari ilmu-ilmu keIslam klasik amat terabaikan dalam pemahaman pemikiran keIslam kontemporer. Terlalu bersemangat mempertahankan rumusan-rumusan baku keilmuan agama Islam, jika harus sampai dikatakan bahwa seluruh hal yang terkait dengan aqidah, apalagi yang terkonsepsikan dan terumuskan dalam ilmu Kalam, yakni yang disusun dan dirancang ahli ilmu Kalam klasik adalah *wadh'iy* (disusun dan diturunkan begitu saja adanya dari langit) dengan serta merta melupakan dan mengabaikan dimensi historisitas bangunan keilmuan Kalam itu sendiri. Namun justru pengabaian dimensi historisitas keilmuan Kalam inilah yang menjadi ciri umum sekaligus kekuatan dan unggulan dis- kursus pemikiran keIslam yang secara luas dianut dengan kokoh oleh para konsumen dan pengguna jasa ilmu-ilmu keIslam, baik di pesantren, STAIN, IAIN, PTAIS, dan pemikiran keagamaan Islam pada Perguruan Tinggi Umum Majlis-majlis ta'lim, maupun tokoh-tokoh masyarakat lainnya.

Untuk mencari kemungkinan-kemungkinan baru, dalam tulisan ini akan ditelaah tiga aspek yang terkait dengan aqidah, khususnya yang telah tersistematisasikan dan terformulasikan lewat Ilmu Kalam: (1) Struktur fundamental pola pikir atau logika aqidah; (2) Teks atau nas-nas keagamaan adalah terbatas, sedang peristiwa-peristiwa alam, budaya dan sosial terus menerus berkembang; (3) Masa depan pendekatan dalam pengkajian ilmu Kalam: kerja sama antar berbagai metodologi keilmuan.

## 2. Struktur Fundamental Pola Pikir Aqidah, Doktrin

Kaum agamawan pada umumnya berpendapat bahwa «rumusan» *belief, iman, credo*, kepercayaan, atau aqidah harus dipercayai begitu saja apa adanya oleh para pemeluknya. Penulis sepakat saja dengan anggapan dasar yang demikian karena memang itulah fundamental struktur dari apa yang disebut sebagai “agama”. Yang menjadi perhatian penulis dalam tulisan ini adalah kata-kata “rumusan” tentang *aqidah, belief, iman*, kepercayaan atau *credo*. Jika *credo*, *iman*, *belief*, *aqidah* tidak dapat dilepaskan sama sekali dari rumusan” bahasa manusia, maka di sinilah bahan perbinçangan keilmuan yang menarik, karena rumusan, definisi, *ta’rif*, dalil dan istidlal serta batasan-batasan yang lain mengandaikan adanya pola pikir dan logika yang menyertainya. Umumnya, pola pikir atau logika yang digunakan oleh sistem berpikir aqidah, doktrin atau dogma adalah pola pikir deduktif. Pola pikir yang sangat tergantung pada teks atau nash-nash kitab suci adalah pola pikir yang bersifat deduktif. *Abid al-Jabiri* menyebut pola pikir seperti itu, adalah pola pikir *bayaniyun* dan bukannya *Irfaniyun*, dan juga bukan *burhaniyun*. Perlu dicatat bahwa pola pikir deduktif hanyalah salah satu dari sekian banyak pola berpikir yang ada. Selain deduktif, masih ada pola pikir lain yang menggunakan cara pendekatan induktif dan abduktif.

Pola pikir pemikiran Kalam yang bersifat deduktif adalah mirip-mirip pola pikir deduktif Plato.” Plato pernah berpendapat bahwa segala sesuatu yang dapat diketahui oleh manusia adalah berasal dari “idea”, yaitu ide-ide yang telah tertanam dan melekat pada diri manusia secara kodrati sejak awal mulanya. Ide “kebaikan” atau “keadilan” misalnya, menurut Plato, tidaklah diketahui lewat pengalaman hiſtoris-empiris-induktif, tetapi diperoleh dari ide bawaan yang dibawa oleh manusia sejak “sebelum” lahir. Manusia tinggal mengingat kembali (*recollection*)

tentang ide-ide bawaan yang telah melekat begitu rupa dalam keberadaannya.

Plato tidak pernah menyetujui pendapat bahwa ilmu pengetahuan dapat diperoleh manusia lewat pengetahuan dan pemeriksaan secara cermat dan seksama terhadap realitas alam dan realitas sosial sekitar lewat pengamatan dan pengalaman inderawi. Baginya, pengamatan inderawi, lantaran sifatnya yang berubah-ubah, dianggap ilusif dan tidak meyakinkan. Pemikiran keIslam pada umumnya, dan pemikiran Kalam khususnya juga bersifat deduktif. Hanya saja fungsi ide-ide bawaan dalam pola pikir Plato tersebut diganti untuk tidak menyatakan diIslamkan oleh ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks al-Hadis. Bahkan, seringkali melebar sampai ke Ijma' dan Qiyas. Perhatikan perlunya "dalîl" dan "Istidlâl" sebagai landasan pola pikir dan pola bertindak dalam hidup keseharian umat Islam. Pola pikir ini dengan mudah menggiring seseorang dan kelompok ke arah model berpikir yang bersifat *justifikatif* terhadap teks-teks yang sudah tersedia.

Pemikiran deduktif disanggah dan dikritik oleh pemikiran induktif. Menurut pola pemikiran induktif, ilmu pengetahuan bersumber dari realitas empiris-historis. Realitas empiris-historis yang ubah, yang dapat ditangkap oleh indra dan dirasakan oleh pengalaman ini kemudian diabstraksikan (*abstraction*) berubah-ubah yang dapat ditangkap oleh indra dan dirasakan oleh pengalaman ini kemudian di abstraksikan (*abstraction*) menjadi konsep-konsep, rumus-rumus, ide-ide, dan gagasan.



## Bab VIII

# STUDI ISLAM DAN ISU-ISU KONTEMPORER

### A. Pemikiran Islam Liberal

Tema ini dimaksudkan sebagai otokritik. Kontroversi pemikiran Islam liberal saat ini sudah sampai pada titik kulminasi yang merisaukan, kalau tidak dapat dikatakan membahayakan akidah dikalangan masyarakat awam pasti akan terjadi keguncangan keyakinan karena ketidakmampuan daya nalar mereka dalam mencerna logika-logika kontroversi ini. Semakin merisaukan, sebab banyak dari pemikir-pemikir liberal itu adalah justru berasal dari alumni-alumni IAIN. Kata mereka, sejak IAIN berpindah kiblat dari Timur Tengah ke Barat, timbulah pemikiran-pemikiran kontroversial ini.

1. Rongrongan terhadap eksistensi dan keabsolutan Tuhan.

Paradigma *salaf sâlih* dan para pemikir muslim yang konsisten akan mengafirmasikan betapa bahayanya menyinggung keabsolutan Tuhan tanpa mempunyai basis filosofis yang jelas, sehingga menerabas prinsip-prinsip rasional yang telah mapan

dan menjadi dasar bagi semua pemikiran manusia. Lain halnya dengan para pemikir liberal, yang seakan «ragu» akan keabsolutan Tuhan, sebagaimana kutipan pernyataan mengelitik: «mengapa harus ribut menyalahkan ateis adalah musuh orang ber-Tuhan sedangkan Tuhan sendiri Ateis? Bukankah Tuhan itu tidak ber-Tuhan?

Kita teringat keengganan iblis terhadap perintah Allah untuk bersujud kepada Adam. Iblis secara nyata enggan mengikuti perintah Tuhan (QS. 2: 34) sebab menurut iblis, tuhan saya tidak mengikuti perintah siapa-siapa. Padahal, jikalau Tuhan mengikuti suatu perintah, pasti ia (Tuhan) akan ditanya. Namun: «Tuhan tidak ditanya tentang apa yang diperbuatnya, dan mereka lah yang akan ditanyai (QS. 21: 23)

Pemikir liberal mengatakan «... jika ada pemaksaan nilai-nilai kultur suatu bangsa misalnya keharusan berpakaian khas Arab yang bernama jubah dan surban untuk menggantikan blangkon (jogya) atas nama Tuhan, maka kami akan mengadakan kudeta teologis dan menggantikannya dengan Tuhan yang baru (Jais, 2005, h, 40)

Ketika menyangkal eksistensi Tuhan, para pemikir liberal ini sepertinya menggunakan logika iblis, saat menghadapi kemungkinan pemaksaan nilai-nilai cultural atas nama Tuhan, mereka justru lebih berani dari iblis. Maha suci Allah dari apa yang mereka sifatkan, kecuali apa yang disifatkan oleh hamba-hamba Allah yang dibersihkan: Rasulullah Saw bersabda: Tiada mampu kuhitung pujianku kepadaMu sebagaimana Engkau memuji Dirimu Sendiri (HR. Ahmad).

Ketika Abu Bakar as Shiddiq ditanya: “Bagaimana engkau mengenal Tuhanmu” beliau menjawab: “Aku mengenal Tuhan melalui Tuhanku. Seandainya Dia tak ada, aku tak mengenalnya.” Bagaimana anda mengenalnya? Beliau menjawab *al-‘ajzu ‘an*

*al-idrâki idrâkun*" (ketidakmampuan mengenal-Nya adalah pengenalan).

Jika anda bertanya apakah puncak pengetahuan orang-orang arif tentang Allah? Al-Gazali menjawab: "puncak pengetahuan orang-orang arif adalah ketidakmampuan mengenal-Nya" (al-Maqshad al-Asma). Karena itulah, penafian mutlak dan paham tasybih, sama absurdnya. Sebab penafian mutlak meniscayakan komposisi dan ketersusunan (Tuhan) (*at-Tauhid*).

Keberanian kaum liberal untuk mengkudeta Tuhan seakan menemukan pemberarannya yang tergambar dalam ancaman Allah Swt., yakni "Barang siapa yang tidak ridha dengan ketentuan Ku, dan tidak sabar atas cobaan-Ku, dan tidak menerima atas pemberian-Ku, dan tidak bersyukur atas nikmat-Ku, silakan mencari Tuhan selain-Ku" (al-Hadis)

Sebagai kelanjutan penyangkalan kaum liberal akan eksistensi Tuhan, mereka pun tidak percaya adanya *hukum Tuhan*. Bagi golongan ini, tidak ada bedanya antara teks Al-Qur'an atau hadis dengan teks-teks lain seperti buku-buku ilmu pengetahuan atau seni sastra, karena sama-sama berwujud bahasa, yang tersusun dalam teks yang dialogis / dialektis dengan realitas. Al-Qur'an hadist dan teks-teks yang lain sama-sama berpotensi mengandung penilaian, sehingga karenanya juga berpotensi menghijab nalar (kebenaran) yang tidak diungkap dalam teks tersebut. Padahal nilai (kebenaran) yang tidak dimuat dalam teks tersebut dikandung oleh teks lain.

Adanya multi elemen dalam kalam ilahi (Al-Qur'an) memang meniscayakan semacam pluralitas dalam pemahaman agama, namun ini tidak dalam bentuk pemahaman-pemahaman yang bersifat horizontal, kontradiktif dan paradoksial, sebab semua kandungan elemen ini adalah kalam ilahi yang memiliki kebenaran mutlak, Semuanya adalah manivestasi-manivestasi kebenaran seirama dan seimbang.

Pluralitas kandungan Al-Qur'an, ujudnya ialah suatu kata, selain memiliki arti denotative juga memiliki arti konotatif. Pengertian-pengertian itu berada dalam satu garis vertical dan saling bertautan dalam bentuk rangkaian mata rantai, dimana arti yang satu mengkonsekwensikan arti yang lain, kendati kala itu sepintas tidak lebih dari satu kata yang memiliki satu penerapan. Contoh dalam QS. 3: 120; "berthaqwalah kepada Allah dengan sebenar-benarnya taqwa kepada-Nya.

Kandungan agama terbuka untuk diinterpretasi dan memang perlu ditafsirkan. Dalam menginterpretasi kalam ilahi (Al-Qur'an) manusia dipengaruhi oleh memori yang terekam dalam pikirannya. Persoalannya adalah:

- a. Pluralitas dan keberagaman persepsi dan penafsiran kandungan agama hanya sangkut pautnya dengan *pluralisme internal agama*, bukan dengan *pluralisme eksternal agama*.
- b. Berbagai madzhab dan aliran Kristen, Yahudi atau Islam masing-masing memiliki kompetensi interpretasi tersendiri terhadap kandungan agamanya. Oleh karena itu, prinsip tauhid tidak berguna jika dipakai untuk memberikan interpretasi trinitas, demikian sebaliknya.
- c. Keberagaman persepsi dan penafsiran kandungan-kandungan agama yang terjadi sesungguhnya dipengaruhi faktor-faktor kultural, lingkungan dan bias kepentingan. Sementara ilmu pengetahuan tidak menghapus kaidah hak dan bathil atau yang benar dan yang salah dari arena pemikiran dan kehidupan manusia. Selama ragam persepsi dan penafsiran itu bersifat kontradiktif dan paradoksal, maka sesuai kaidah aksiomatis mengatakan bahwa; «dua hal yang kontradiktif mustahil bisa bertemu, pembahasan mengenai hak dan bathil akan mencuat»

- d. Perkembangan pengetahuan manusia ke arah kesempurnaan adalah hal yang jelas, namun ini tidak membawa konsekwensi tidak adanya satupun pendapat dan pikiran yang tetap dalam dunia ilmu pengetahuan dan agama. Perkembangan pemahaman ini bukan berarti bahwa pengetahuan sebelumnya ternyata salah kemudian digeser dengan pemahaman baru.

Sebab, perubahan adakalanya bermakna terjadinya penyempurnaan dan perkembangan, dimana perkembangan kuantitas tentunya tidak terpisah dari perkembangan kualitas. Sebagai contoh, pertama kali menemukan air, dapatlah dipersepsi sebagai benda cair yang dapat menghilangkan rasa haus dan membersihkan barang-barang kotor. Namun setelah air diteliti secara ilmiah dengan mengkaji struktur alami air serta unsur-unsurnya, manusia akhirnya tahu, bahwa air adalah benda yang sangat dibutuhkan oleh makhluk hidup. Walaupun saat ini pengetahuan manusia tentang air sudah sangat berkembang, tapi di saat yang sama, pengetahuan-pengetahuan yang terdahulu masih tetap melekat dalam pengetahuan yang baru. Demikian pula pengetahuan manusia tentang kandungan suatu ayat Al-Qur'an atau suatu hukum agama.

Dalam pemisalan lain, apabila anda membaca Al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan anda. Tetapi apabila anda membacanya sekali lagi, akan anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai anda dapat menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat Al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika anda mempersilahkan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang anda lihat.

## B. Inkar terhadap Sunnah Rasulullah Muhammad Saw.

Rasul Muhammad Saw. adalah tokoh historis yang harus dikaji dengan kritis, (sehingga tidak hanya menjadi mitos yang dikagumi saja, tanpa memandang aspek-aspek beliau sebagai manusia yang juga melakukan kesalahan), sekaligus panutan yang harus diikuti (*qudwah hasanah*). *Kita tidak diwajibkan mengikuti Rasul secara harfiah*, sebab apa yang dilakukan olehnya di Madinah adalah upaya menegosiasikan antara nilai-nilai universal Islam dengan situasi sosial di sana dengan seluruh kendala yang ada. Islam di Madinah adalah hasil suatu kondisi antara yang universal dengan yang particular<sup>1</sup>

Logika berfikir seperti ini bukan sistem berpikir orang beriman. Kalau bukan komunis, sangat buleh jadi sekuler. Tidak terkesan rasa mahabbah sedikitpun. Allah berfirman: “Dan sesunggruhnya engkau (Muhammad) adalah berada diatas akhlak yang agung” (QS. 68: 4)

Dengan menggunakan berbagai tolak ukur, para pakar bersepakat untuk mengakui Rasul Saw. sebagai manusia teragung yang pernah dikenal dalam sejarah kemanusiaan. Demikian kesimpulan Thomas Carlyle dalam bukunya *On Heroes, Hero Worship And The Heros In History* dengan menggunakan tolak ukur kepahlawanan. Demikian pula Will Durant dalam *The Story Of Civilization In The World* dengan tolak ukur hasil karya. Marcus Dodds dalam *Muhammad, Budha, and Christ*, dengan tolak ukur *keberanian moral*. Nazmeluke dalam *Muhammad al-Rasul wa al-Risalah* dengan tolak ukur *metode pembuktian sejarah*.

Michael Hart dalam bukunya: “*Seratus Tokoh Dunia yang Paling Berpengaruh Dalam Sejarah*” dengan tolak ukur pengaruh

<sup>1</sup> Usman, *Islam liberal dan Islam fundamental pertarungan wacana sosioreligius pasca-orde baru : analisis wacana sosioreligius dalam sejumlah buku Islam liberal dan Islam fundamental*, Tesis (Magister)-Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, 2005 ([Kota penerbitan tidak disebutkan]: [Penerbit tidak disebutkan], 2005).

serta sederetan pakar lainnya.<sup>2</sup> Bahkan Annie Besant dalam *The Life an Teachings of Muhammad*, menulis: mustahil bagi siapapun yang mempelajari kehidupan dan karakter Muhammad Saw, hanya mempunyai perasaan hormat saja terhadap nabi mulia itu. Ia akan melampaunya sehingga meyakini bahwa beliau adalah salah seorang Nabi terbesar dari sang pencipta.

Banyak orang terkecoh dengan ketegasan redaksi dan kelembutan bahasa: “*Aku tidak lain kecuali manusia seperti kamu, tetapi aku diberi wahyu...*” (QS. 18: 110). Allah menggunakan kata *basyar* dalam ayat ini dan bukan *insan*. Jadi, yang sama dengan manusia lain adalah basyariah (fungsi fisik dan kebutuhannya) dan bukan insaniyah (sifat-sifat dan keagungan).

Dengan sifat-sifat yang agung dan universal ini, Allah Swt, mengangkat beliau sebagai teladan yang baik, untuk dicontoh, ditiru dan ditaati; “Sesungguhnya terdapat dalam diri rasul teladan yang baik bagi yang mengharapkan (ridha) Allah dan ganjaran di hari kemudian (QS.33:21)

Betapa mulia kedudukan Rasul Saw menurut pandangan para ahli tafsir, “Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah dan kitab yang menerangkan” (QS. 5: 15). Al Qasimy berpendapat yang dimaksud dengan *Nur* dalam ayat tersebut adalah Al-Qur'an dan Nabi Muhammad Saw. Al-Qur'an, yang membuka tirai kegelapan syirik dan keraguan serta daripadanya jelas perihal apa yang tersembunyi pada manusia tentang kebenaran, atau dengannya jelas kelemahan manusia. Sementara Nabi Muhammadlah yang memberi petunjuk secara gamblang, dan sebagai pelita yang menerangi.

Al-Qurthuby menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *Nur* dalam ayat tersebut adalah cahaya, ada juga yang mengatakan *al Islam*, bahkan ada yang mengatakan Nabi Muhammad Saw.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Michael H. Hart, *100 Tokoh Paling Berpengaruh: Dalam Sejarah* (Banana Books, 2016).

<sup>3</sup> Al-Qurtuby, *Tafsir Al Qurtuby*, vol. 6, 1967.

Al-Maraghy berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *Nur* adalah Nabi Muhammad Saw. Karena ia diutus untuk memberi penerangan yakni ibarat nur bagi penglihatan. Kedudukannya ibarat pancaran cahaya, yang sekiranya tanpa nur itu, maka penglihatan akan kabur dan tidak akan mampu menjangkau sesuatu yang terlihat.<sup>4</sup>

Rasyid Ridha mengartikan kata *Nur* dengan tiga pengertian yaitu: *pertama* Nabi Muhammad Saw, *kedua* Al Islam dan *ketiga* Al-Qur'an.<sup>5</sup>

Syihabuddin Sayyid Muhammad al Alusy berpendapat yang dimaksud dengan *Nur* dalam ayat tersebut adalah cahaya dari segala cahaya, yaitu Nabi Muhammad Saw, nabi pilihan Allah swt.<sup>6</sup>

Al Thabary berpendapat bahwa pengertian *Nur* dalam ayat tersebut adalah Nur Muhammad, yang datang dari Allah swt, Allah menerangi dengan cahaya kebenaran untuk memenangkan Islam serta menghapuskan syirik. Dia adalah cahaya yang bersuluh dengannya.<sup>7</sup>

Selanjutnya, al Nabhani mendasari hubungan Nur Muhammad dengan Allah swt antara lain dengan dalil; “Sesungguhnya Allah swt telah menciptakan sebelum segala sesuatu itu Nur Nabimu yang berasal dari Nur-Nya (Nur Allah).<sup>8</sup>

Al Burhanpuri berpendapat, Nur Muhammad adalah makhluk ciptaan Tuhan yang pertama, dengan dasar hadist: “Mula pertama yang diciptakan Allah adalah Nur Nabimu (Nur Muhammad).<sup>9</sup>

Dilihat dari sisi kejadian, Nabi Muhammad Saw, adalah Nur Zat Allah, dengan demikian ia dapat berhubungan langsung dengan Allah swt, oleh karena itu, orang yang ingin berhubungan

<sup>4</sup> al-Maraghy, *Tafsir al-Maraghy*, vol. 4, 1963.

<sup>5</sup> *Tafsir al-Manar*, vol. 4.

<sup>6</sup> al-Alusy, *Tafsir al-Alusy*, vol. 6.

<sup>7</sup> al-Thabary, *Tafsir al-Thabary*, vol. 5–6, 1954.

<sup>8</sup> al-Nabhany, *Tafsir al-Anwar*.

<sup>9</sup> al-Ajlany, *Tafsir*, vol. I, t.t.

dengan Allah yang qadim, mutlak melalui Nur Muhammad, karena Nur Muhammad memiliki posisi qadim dan posisi baharu.

Al-Qur'an selalu menunjukkan posisi Nabi Muhammad pada maqam yang sangat tinggi, berbeda dengan Nabi dan Rasul lainnya. Sebagai bukti, Allah swt, menyeru nabi-nabi dan Rasul sebelum Nabi Muhammad Saw langsung dengan nama-nama mereka, seperti; Ya Adam (QS. 2: 33, 35; QS. 7: 19; QS. 20: 117,120,121), Ya Musa (QS, 5: 22, 24; QS. 7: 115, 117, 134, 138; QS. 10: 87; QS. 20: 49, 57,77; QS. 26: 52; QS. 27: 9,10). Ya Ibrahim (QS. 19: 46; QS. 21: 62). Ya Isa (QS. 3: 55; QS 5: 110,112,116).

Sementara Allah Swt. justru memanggil Rasulullah Saw. dengan panggilan kemuliaan seperti; *Ya Ayyuha al Nabiyyu* (QS. 8: 64, 65; QS. 8: 70; QS. 33: 1,6,28,45,50,59; QS. 6: 12; QS. 65: 1; QS. 66: 1,9). *Ya Ayyuha al Rasul* (QS. 5: 41,67).

Atau Allah selalu memanggil Rasul dengan panggilan-panggilan mesra, *ya ayyuha al Muzammil* (QS. 73: 1). *Ya ayyuha al Mudaśir* (QS. 74: 1).

Kalaupun ada ayat yang menyebut nama rasul Saw, maka selalu diikuti dengan gelar kehormatan, seperti “*wa mā muhammadun illa al-rasūl*” (QS. 3: 144) “*Muhammadun Rasulullah*” (QS. 48: 29).

Nyatalah, kedudukan Rasul selalu disejajarkan dengan Allah, sebagaimana yang tersebut dalam surat-surat berikut; QS. 3: 32,132; QS. 4: 59,69,80; QS. 5: 92; QS. 24: 54. Atau penyebutan nama Allah dan Rasul Muhammad Saw dalam satu dhamir, seperti dalam surat-surat berikut; QS. 9: 62; QS. 48: 8.

Dari kata-kata *yurdhahu*, *tu'azziruhu*, *tuwaqqiruhu* dan *tasabbiḥuhu*, yang seharusnya menggunakan dhomir mutsanna (bentuk dua), tapi ternyata menggunakan dhamir *Mufrad* (bentuk tunggal) menunjukkan betapa dekatnya, bahkan tidak dapat dipisahkan, Allah dan Rasulullah Saw.

Demikian antara lain kesempurnaan Rasulullah Saw yang dapat diungkap oleh para pakar di bidangnya. Kami yakin masih banyak sisi-sisi lain yang belum mampu diungkap oleh manusia karena keterbatasannya.

### C. Evaluasi

#### 1. *Ghirah*

Semangat untuk mengembangkan pemikiran Islam di kalangan umat Islam, bukan hal yang baru. Al-Qur'an memberikan peluang banyak sekali agar umat Islam menggunakan akalnya, sejak memperhatikan dirinya sampai alam yang membentang di jagat raya ini (QS. 2: 219, 266; QS. 6: 50; QS. 30: 8; QS. 3: 191).

Dengan rekomendasi Nabi Saw "Kamu lebih mengetahui urusan duniamu (al-Hadist), para sahabat banyak berijtihad untuk urusan-urusan umat Islam. Sejalan dengan pertambahan pemeluk Islam dan tantangan yang dihadapi, perkembangan pemikiran dalam Islam adalah sebuah keniscayaan.

Kami mengkonstasi timbulnya pemikiran Islam liberal akhir-akhir ini boleh jadi karena beberapa sebab:

- a. Ada anggapan bahwa umat Islam selama ini terperangkap dalam kejumudan berpikir, stagnan, sehingga ia harus pasrah kepada keadaan. Ibadah mereka anggap sebagai sebuah ritual tanpa makna. Karena itulah umat Islam terbelakang, miskin dan bodoh. Karenanya, mereka ingin memberikan penyadaran kepada umat Islam (yang memiliki perhatian (*concern*) terhadap dinamika ilmu) dengan membangun berbagai teori yang efektif untuk memberdayakan umat Islam agar bisa keluar dari jebakan krisis multidimensional, yang hingga saat ini tak kunjung berakhiri. Kesalahan dan kegagalan terbesar

umat Islam adalah keengganan untuk mendalamai dan mengembangkan ilmu pengetahuan secara jujur, obyektif dan kesatria. Islam sangat menjunjung tinggi aspek rasionalitas (akal), meskipun tidak menafikan dimensi *ta'abbudi* atau keyakinan.

- b. Adanya Islam yang eksklusif dan cenderung ekstrim. Mereka ingin membangun Islam yang inklusif dan plural. Bagi mereka kebenaran ada dimana-mana. Al-Qur'an, Hadist dan teks-teks lainnya sama saja, sesuatu yang tidak sepi dari kritik. Metode kritik teks yang biasa digunakan untuk kritik sastra, dapat digunakan terhadap Al-Qur'an dan Hadiṣ. Bahkan mereka tidak lagi percaya adanya hukum Tuhan.
- c. Adanya penetrasi paham materialisme dan sekuler. Bagi kaum liberal, kejayaan dan kemakmuran dunia Islam hanya dapat terwujud kembali jika dilakukan perombakan total yang bernapas liberal dan sekuler dengan berkiblat Barat, bukan justru dengan jalan kembali kepada ajaran Islam yang lama, apalagi hanya sekedar melakukan perubahan ajaran Islam.

## 2. Metodologi

Memahami sejarah pemaknaan ajaran Islam yang bersumber dari wahyu (kalam Allah) dan Sunnah Nabi Saw, secara garis besar dapat dikemukakan dua cara pandang:

- a. Otoritas Hidayah hanya datang dari Allah Swt, siapa yang dikehendaki Allah mendapat petunjuk-Nya, dan siapa yang tidak dikehendaki-Nya pasti sesat. Semua yang datang dari Allah dan Rasul-Nya adalah konsep abadi yang berlaku secara universal, tanpa mengenal batas ruang dan waktu. Tidak ada alternatif lain kecuali kita *sami'nâ wa 'aṭa'nâ*.

Kemanusiaan wacana dalam cara pandang ini adalah bersifat justifikasi untuk mendapatkan keyakinan yang lebih komprehensif. Mempersoalkan hal-hal yang di luar batas kemampuan akal, dapat dianggap pelecehan terhadap kesucian Islam. Islam sebagai agama terakhir, sempurna dan mendapat Ridha Allah swt (QS. 5: 3). Siapa yang memilih agama selain Islam, amalnya ditolak (QS. 3: 85)

- b. Secara historis agama Islam adalah sebuah proses panjang sejarah kemanusiaan. Sesuai dekritnya, Rasul Saw datang untuk menyempurnakan akhlak. Keberhasilan Rasulullah Saw merubah masyarakat jahiliyah menjadi bermoral, adalah sebuah khazanah dan tarikh manusiawi yang jauh dari kekudusan.

Dalam cara pandang ini, ayat *wamâ yanqîqu 'ani al hawa in huwa illâ wahyun yuhâ*, dipahami sebagai pernyataan Al-Qur'an dan bukan keseluruhan kata-kata beliau. Dalam hal-hal di luar itu, bisa saja beliau berbicara menurut keinginan beliau dan atas dasar pertimbangan kemanusiaan beliau yang terikat dengan konteks zamannya.

Kesucian Al-Qur'an tidak mendapat tempat dalam pandangan liberal. Kritik literer yang dikembangkan dalam mengkaji karya sastra boleh dan bahkan harus dilakukan atas Al-Qur'an agar maknanya dapat ditangkap dengan benar. Nampaknya karya-karya di masa lalu ulama-ulama terdahulu tak lagi mendapat tempat yang layak, sebab menurut mereka apalah arti khazanah masa lalu (klasik) jika penalaran telah mampu menjawab tantangan masa kini.

Dari dua cara pandang pemaknaan Islam, terjadi benturan secara diametral yang rasanya tidak mungkin untuk dipertemukan. Padahal agama Islam begitu fleksibel. Bukankah al-Qur'an dapat dibaca ketika kita bergembira

(syukur) dan dapat pula dibaca ketika kita dirundung malang. Feksibilitas Islam dapat dilihat dalam ibadah formal, seperti shalat. Kalau dalam ibadah formal masih dapat disesuaikan dengan situasi, betapa dalam masalah-masalah yang non formal.

### 3. Reaksi

Perkembangan pemikiran Islam liberal menimbulkan reaksi pro dan kontra dengan pandangan masing-masing. Bagi yang pro antara lain berpandangan:

- a. Ajaran Islam, harus terus menerus ditafsirkan, sesuai dengan perkembangan masyarakat di berbagai tempat dan masa. Keharusan ini muncul, karena masyarakat manusia niscaya menghadapi aneka masalah dengan segala karakteristik masalah-masalah tersebut, baik yang timbul dari nalurnya untuk menghindari keburukan yang mungkin menimpanya maupun justru guna mengajar kebaikan demi kelangsungan dan kesejahteraan hidupnya, secara pribadi maupun kelompok.

Jangankan pada masa modern dan di tempat lain (Indonesia), di masa hidup Nabi Muhammad dan di dunia Arab sendiri, penyesuaian itu harus dan memang telah dilakukan dengan wajar sejak era Islam yang paling awal. Petuah Nabi kepada Mu'adz bin Jabbal ketika orang ini menjabat gubernur Yaman, suatu wilayah Arab yang bagaimanapun punya nuansa karakter yang bisa berbeda dari Mekkah atau Madinah. Ia diminta berijtihad ketika tidak menemukan petunjuk dari Al-Qur'an dan Al-Hadis.

Yang penting, semua cara-cara kreatif hasil ijtihad itu harus berorientasi pada kemaslahatan keseluruhan masyarakat, seraya berpegang teguh pada prinsip yang amat dimuliakan

dalam Islam, yaitu keadilan. Dalam konteks legislasi, ini berarti yang diutamakan adalah cita-cita moralnya, bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya.

- b. Ancaman serius bagi setiap pemikiran keagamaan adalah kemandekan, kebutuhan dan ketiadaan semangat inovasi. Kondisi semacam itu akan menyebabkan agama kehilangan relevansinya dengan zaman dan masyarakat yang terus berubah. Pemikiran keagamaan dalam bentuk tafsir, teologi dan lebih-lebih hukum (fiqh), bagaimanapun merupakan hasil interaksi dengan semangat zamannya. Maka mandegnya pemikiran keagamaan akan berdampak langsung pada relevansi agama dan akhirnya pemunggiran agama dari denyut nadi kehidupan manusia. Itulah sebabnya, di setiap kurun waktu selalu ada orang atau kelompok yang gelisah bahwa agama mereka akan kehilangan *élan vital* untuk menyesuaikan diri dengan atau menjawab tantangan zaman. Mereka berusaha mempelopori perubahan dan melampaui pemikiran *status Quo*.

Namun, gerakan semacam ini tidak selalu berjalan mulus, karena akan ditentang oleh mereka yang juga *cemas* dengan kemurnian iman mereka apabila perubahan dilakukan di wilayah-wilayah keagamaan (A. Gaus).

Bagi mereka yang kontra dengan pemikiran liberal antara lain berpandangan;

- a. Tidak banyak hal baru yang diungkap pemikiran liberal dalam lontaran mutakhir. Sejak awal abad 20, para pemikir yang disebut sebagai “pembaharu pemikiran Islam” dengan berbagai variasi gaya dan kecanggihan melontarkan sebagaimana atau semua unsur akhir-akhir ini. Ada Ali Abduraziq, Sayyid Ahmad Khan, Muhammad

Iqbal, Fazlur Rahman hingga Mohammad Arkoun, Nasihr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Abid Al Jabiri, untuk menyebut hanya beberapa diantaranya.

Mereka telah menulis banyak buku, setidaknya puluhan makalah serius untuk menyampaikan gagasan-gagasan pembaharunya. Problem penyampaian pemikiran yang tak diungkapkan metodologi yang memandunya untuk mengambil kesimpulan-kesimpulan itu terkesan arbitras.

- b. Membaca gagasan-gagasan yang dilontarkan kalangan Islam Liberal, masih saja ada sebagian kaum muslim yang cenderung menganggapnya sebagai hal yang absah dalam koridor *ikhtilafiyah* (perbedaan pendapat) yang memang sangat dikenal dalam lapangan pemikiran Islam. Padahal gagasan-gagasan Islam Liberal tidak bisa dipandang sebagai masih berada dalam koridor *ikhtilafiyah*, melainkan telah memasuki wilayah *inhirafiyah* (penyimpangan pendapat). Sebab landasan berpijak gagasan-gagasan Islam Liberal bukan lagi Islam, tetapi *sekulerisme* yang *notabene* merupakan basis ideologi Kapitalisme Barat.

Bukti bahwa sekulerisme adalah pijakan utama kalangan Islam Liberal terlihat pada tema-tema umum yang disodorkannya seperti; pemisahan agama dari politik/ pemerintahan, Demokrasi, HAM, kesetaraan gender, kebebasan berfikir, kebebasan penafsiran teks, toleransi beragama, dialog antar agama, kesamaan agama-agama, dan lain-lain. Di dunia Islam, pandangan sekuler khas Barat yang dibungkus baju Islam itu diwakili oleh antara lain tokoh-tokoh seperti; Ali Syariati (Iran), Ali Bua (Turkey), Chandra Muzaffar (Malaysia), dan lain-lain. Dua buku yang menjadi rujukan utama Islam Liberal

adalah: *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* oleh Leonard Binder dan *Islamic Liberalisme* oleh Charles Kurzman.

Meletakkan istilah “Liberal” terhadap Islam adalah perang tendensius secara teologis maupun ideologis. Sebab liberalisme sendiri muncul pada masa renaissance yang menjadi pemicu terjadinya revolusi Prancis dan Amerika.

Kesimpulan paling sederhana adalah gagasan-gagasan Islam Liberal tak bisa dilepaskan dari imperialisme Barat atas dunia Islam. Ide-ide yang diusung kaum liberal inipun sebenarnya palsu, karena yang ditawarkan adalah kapitalisme, bukan Islam. Agar laku, lalu diberi label Islam. Islam hanya sekedar simbol, bukan substansi ide itu sendiri. Artinya, Islam liberal telah menghunus dua pisau yang akan segera ditusukkan ke tubuh umat Islam, yakni pisau politis dan pisau ideologis. Semua itu untuk menikam umat, agar umat Islam kehabisan dasar (baca: karakter Islamnya) lalu bertaklid buta kepada pemikiran Liberal dengan berkiblat pada peradaban Barat sekuler, *Na’udzubillâhi mindzâlik...!*

“Orang-orang kafir selalu berupaya untuk memerangi kalian sampai mereka berhasil mengeluarkan kalian dari agama kalian, seandainya saja mereka mampu” (QS. 2: 217).

- c. Butir pertama dari empat fatwa forum umat Islam Bandung adalah: agar oknum mahasiswa yang telah menghina wajib dihukum mati. Ini sesuai dengan Fatwa MUI No. 02/ Dzulqaidah 1421 tentang penghinaan terhadap Islam.

Keputusan Forum Ulama Umat Islam (FUUI) seperti ini mirip dengan keputusan:

1. Mahkamah al-Isti'nâf Kairo, yang menyatakan Nashr Hamid Abu Zayd, telah keluar dari Islam /murtad, dan karena itu perkawinannya dibatalkan.
2. Forum ulama Al Azhar: Nashr Hamid Abu Zayd harus bertaubat, atau kalau yang bersangkutan tidak mau ia harus dikenakan hukuman mati.
3. Mahkamah Agung Mesir, pada tanggal 5 Agustus 1996 mengeluarkan keputusan yang sama: Abu Zaid dinyatakan murtad dan perkawinannya dibatalkan.

Adapun kesalahan-kesalahan Nashr Hamid Abu Zaid telah mengatakan antara lain:

- a. Al-Qur'an adalah produk budaya (*muntâj šaqafi*).
- b. 'Arasy, malaikat, jin, syurga, neraka adalah mitos belaka .
- c. Ilmu Al-Qur'an adalah tradisi reaksioner.
- d. Iman kepada yang gaib, indikator akal yang larus dalam mitos.

Pemikiran liberal yang menjadi *trend* beberapa tahun terakhir di perguruan tinggi Islam, khususnya Fakultas Ushuluddin menurut penulis perlu dikembangkan kemampuan berpikir kritis mahasiswa yang menempatkan wahyu sebagai prinsip abadi, sedangkan terjemahan kaidah dalam tradisi Islam tetap relevan dengan tuntutan zaman: "mempertahankan nilai-nilai lama yang baik dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik". Konsep abadi wahyu, harus dipahami dalam hal-hal prinsip (pokok) dan tidak dalam arti partikuler, sedangkan kaidah dijadikan pedoman dalam menanggapi pemikiran liberal agar para ilmuwan dan agamawan tetap memiliki jati diri dan tidak kehilangan kendali.





## PENUTUP: STUDI ISLAM PASCA COVID-19

### A. Covid-19 dan Ketegangan Logika Agama vs Logika Sains

Pandemi Covid-19, telah merubah berbagai tatanan yang begitu dahsyat yang mengubah tatanan kehidupan lama, menjadi kehidupan baru yang sering disebut dengan *new normal*. Telah banyak kebijakan yang dibuat oleh pemerintah Indonesia untuk menghadapi pandemi global ini. Di antaranya adalah peraturan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) untuk menghindari kerumunan massa dan penyebaran virus Corona.

Peraturan PSBB, membatasi rakyat dengan Tinggal di Rumah (*Stay at Home*), Kerja dari Rumah (*Work from Home*), dan Ibadah di Rumah (*Pray at Home*), selain menetapkan protokol kesehatan seperti rajin mencuci tangan yang benar, menggunakan masker, menjaga daya tahan tubuh dan seterusnya. Kebijakan pemerintah diambil dari ilmu kesehatan, kedokteran dan farmasi maupun Ilmu-ilmu Sosial- budaya, baik bersumber dari Ikatan Dokter Indonesia (IDI) maupun dari 160 organisasi kesehatan

dunia di bawah Persatuan Bangsa-Bangsa (PBB), *World Health Organization* (WHO).

Peraturan pada Pandemi Covid-19 ini bertentangan dengan kebiasaan lama masyarakat paguyuban (*gemeinschaft*) yang terbiasa berkumpul, baik di pasar, arisan, tontonan seni budaya, dan acara adat perkawinan. Tidak cukup di situ, kebiasaan masyarakat paguyuban Muslim, seperti salat jamaah di masjid, salat Jum'at, salat tarawih, salat hari raya Idul Fitri atau Idul Adha baik di masjid atau di lapangan terbuka, ibadah haji dan umrah (tawaf, sa'i, wukuf di Arafah, mabit/bermalam di Mina), salat jenazah, mengantar jenazah sampai tempat pemakaman, tahlilan, dan seterusnya.

Sistem peribadatan agama-agama yang lain, seperti kebaktian dan misa di gereja, beribadah di pure, vihara juga mengalami kesulitan yang sama. Perubahan sistem peribadatan tersebut, diperkuat dengan kebijakan pemerintah dan fatwa keagamaan yang baru seakan melenceng dari ajaran, kepercayaan dan keimanan agama dan aturan peribadatan umat beragama pada umumnya. Padahal Indonesia adalah negara yang sangat religious, sehingga peristiwa apapun termasuk sosial, politik, budaya dan teknologi diwarnai dengan logika agama, termasuk kesehatan.

Beragam respons umat beragama, mulai dari yang menyatakan jangan takut pada Covid-19, tapi takutlah pada Allah. Takut kepada Covid-19 ciptaan Allah itu tanda lemah iman. Lebih parah lagi didukung dengan logika konspirasi, bahwa penyebaran virus Corona merupakan proyek senjata biologis milik Amerika Serikat. Logika ini mendorong sebagian umat melakukan penolakan keras terhadap ditutupnya masjid dan ditiadakannya ibadah jama'ah di masjid. Karena bagi mereka masjid adalah tempat berlindung kepada Allah.

Di antara mereka ada mempertanyakan mengapa masjid ditutup, sedangkan pasar-pasar dibiarkan tetap buka? Akan tetapi,

ada juga kalangan umat Islam yang menyerukan karantina wilayah dengan bersandar pada Hadis Nabi tentang *Tha‘un*. Selain itu ada juga ajakan untuk mengkonsumsi jenis makanan tertentu, seperti rempah-rempah yang diyakini dapat meningkatkan daya tubuh dari serangan virus Corona, meskipun tanpa pembuktian dan riset ilmiah dan seterusnya.

Berdasarkan fenomena di atas menunjukkan pada kondisi tertentu “logika agama” dan “logika sains” masih terjadi ketegangan. Ketika pemerintah mengimbau agar dilakukan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB), masih banyak warga negara dan umat beragama tidak atau kurang mematuhi dengan alasan teologis. Pemahaman, penafsiran dan pengetahuan agama (Islam) yang dipercayai tidak dapat berubah, absolut, rigid, kaku, tidak bisa dikompromikan dengan konteks dan situasi pencegahan menyebarunya wabah Corona seperti itulah yang memerlukan pemahaman dari para ilmuan dan cerdik pandai.

## **B. Agama Sains dan *New Culture***

Pendemi Covid-19 telah melahirkan budaya baru dan pemikiran baru yang sangat lekat dengan budaya dan tradisi keagamaan yang kemudian berhadap-hadapan secara langsung dengan protocol kesehatan yang diambil dari cara berpikir ilmu pengetahuan kesehatan (*medical sciences*), epidemiologi yang berbasis pada penelitian dan uji laboratorium yang ketat. Isilah-istilah baru mulai dikenal seperti *rapid test*, *swab*, PCR, Alat Pelindung Diri (APD), hasil test reaktif, negatif, positif, dan begitu seterusnya.

Sementara tradisi, adat istiadat dan budaya masyarakat paguyuban yang umumnya kental-menyatu dengan ajaran atau tradisi agama sulit sekali menerima cara berpikir dan perilaku yang berdasarkan patokan garis-garis ilmu pengetahuan yang dilaksanakan secara ketat tanpa dialog, musyawarah dan

kompromi. Tradisi agama dan budaya setempat tidak dapat menerima arahan, petunjuk, dan perilaku sains yang diwakili dan ditangani oleh para petugas medis di rumah sakit, petugas khusus yang ditunjuk, aparatur, dan birokrasi pemerintah. seperti Gugus Tugas Covid, polisi dan tenaga keamanan yang lain. Pemulasaran jenazah Covid-19 yang mengikuti protokol kesehatan dianggap oleh masyarakat paguyuban telah jauh meninggalkan tradisi pemulasaran jenazah baik oleh ajaran agama maupun budaya.

Kenyataan riil yang hidup di tengah masyarakat paguyuban yang ditopang oleh ajaran agama memang belum ada ruang dialog yang positif-konstruktif-produktif antara pelaku sains dan pelaku agama dan tradisi budaya di lapangan, di level masyarakat lapis bawah, dan praksis sains di lapangan cenderung melupakan dan meninggalkan peran tradisi, budaya dan agama sama sekali.

Dalam kajian budaya dan agama, Victor Turner dan Van Gennep mengenalkan istilah *rites de passage* (*ritual passage*).<sup>1</sup> Upacara-upacara atau ritus-ritus peralihan masih dipegang teguh oleh masyarakat paguyuban. Ia diperingati, dirayakan, disakralkan oleh masyarakat. Ritus peralihan umur (hari ulang tahun), ritus peralihan dari masa lajang ke hidup berkeluarga (perkawinan) dan ritus dari hidup ke mati (kematian) selalu ada dalam masyarakat paguyuban.

Masyarakat merasa bersalah dan berdosa jika tidak melaksanakan ritus-ritus peralihan yang sebagian memang ditopang oleh ajaran dan teks-teks agama. Dalam keyakinannya, mereka akan mendapat sangsi sosial yang berat oleh keluarga dan tetangga sekitar jika tidak melakukannya.

Dalam pemahaman dan perasaan mereka yang seperti itu, jika pasien wafat karena Covid-19, keluarga pasien merasa aib. Ketika

<sup>1</sup> Victor Turner, *Drama, Fields and Metaphores: Symbolic Action In Human Society* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974); Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 15; Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*.

pasien wafat dan belum jelas hasil swab atau PCR-nya, maka mereka berupaya memakamkan jenazah secara biasa, seperti yang mereka biasa lakukan, tanpa menggunakan protokol kesehatan. Dengan sekuat tenaga dan penuh emosi, mereka mengerahkan anggota keluarga yang lain dan masyarakat sekitar dan dengan menggunakan kendaraan seadanya (*mobil pickup*), mereka mengambil jenazah secara paksa dari rumah sakit.

Dengan pandangan budaya dan keyakinan agama seperti itu dan bercampur dengan tradisi dan adat istiadat yang sudah diwariskan secara turun temurun, mereka sangat curiga, khawatir dan penuh prasangka kalau pemulasaran jenazah keluarganya di rumah sakit tidak ditangani sesuai aturan ajaran agama yang dianut.

Dalam keadaan labil seperti itu, mereka mudah tersulut oleh provokator, sebagai anggota masyarakat yang menggabungkan pemahaman keagamaan yang sempit dan terpengaruh atau dikuasai oleh teori konspirasi, dan mungkin juga sekaligus ingin bermain di air keruh. Jika ada keluarga pasien yang meninggal karena Covid-19, dengan cepat keluarga menduga, tanpa mengecek kebenarannya, bahwa pemulasaran jenazah pasti tidak akan diperlakukan oleh petugas rumah sakit dan aparat sesuai dengan aturan ajaran agama dan tradisi pemulasaran jenazah yang semestinya. Termasuk dugaan bahwasanya penggunaan peti jenazah adalah bukan tradisi dan adat kebiasaan mereka. Mereka mencurigai bahwa bagian muka atau wajah jenazah dalam peti tidak dihadapkan atau dipalingkan ke arah kiblat di liang kubur.

Didorong rasa curiga, galau dan gelisah yang menumpuk seperti itu, maka mereka mudah berbuat emosional dan marah serta nekat mengambil jenazah dari rumah sakit atau mencegat ambulan yang membawa jenazah di tengah jalan untuk mengambilnya secara paksa, tanpa memikirkan resiko yang dihadapinya. Tidak nyaman dan iba juga masyarakat yang sempat

menyaksikan peristiwa-peristiwa seperti itu yang semestinya tidak perlu terjadi.

Karena itu, tidak ada jalan lain, kecuali mediasi dan dialog antara pelaku sains dan pelaku tradisi dan agama. Setidaknya ada 2 (dua) cara yang perlu ditempuh secara bersamaan untuk menghindari benturan peradaban<sup>2</sup>, yaitu peradaban pelaku sains dan pelaku agama dan tradisi.

*Pertama*, komunikasi yang baik, terbuka dan efektif ketika terjadi proses serah terima pasien di rumah sakit. Keluarga pasien, jika mungkin didampingi ketua RT atau RW, perlu memperoleh penjelasan sejelas-jelasnya dan seterang-terangnya oleh petugas yang dibentuk oleh rumah sakit dengan melibatkan tokoh agama dan atau tokoh adat-tradisi tentang bagaimana sesungguhnya proses perawatan dan penyembuhan pasien Covid-19 selama berada di rumah sakit dan bagaimana seandainya pasien tersebut akhirnya meninggal dunia, baik hasil test swab-nya telah keluar atau belum. Keduanya perlu dijelaskan secara gambling dan tuntas khususnya ketika wafat. Bagaimana proses pemulasaran jenazah Covid-19 yang dilakukan sesuai protokol kesehatan dalam hubungannya dengan adat kebiasaan pemulasaran jenazah sesuai ajaran agama yang dipeluk oleh pasien. Penjelasan tidak cukup hanya secara lisan atau tertulis seadanya tetapi juga melalui buku kecil yang menarik dan disusun khusus untuk keperluan tersebut dan juga disertai dengan media elektronik, video atau lainnya sehingga jelas benar bagi keluarga pasien, terutama untuk memperoleh permohonan persetujuan keluarga pasien perlu dilakukan sebelum penyerahan pasien ke rumah sakit.

---

<sup>2</sup> Diskusi dan solusi akademik tentang bagaimana materi pembelajaran agama dikembangkan dan disempurnakan, khususnya dalam menghadapi perubahan sosial dan bencana, bagaimana hubungan yang proporsional antara sains dan agama di luar lingkup tulisan ini. Sekedar sebagai bahan perbandingan M. Amin Abdullah, "Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19," 2020, 11–39.

*Kedua*, jika keluarga pasien tetap tidak tega, tidak sampai hati, tidak rela jika membiarkan jenazah keluarganya diselesaikan secara sepihak oleh rumah sakit dengan cara seperti itu (meskipun sudah diakukan mengikuti ajaran agama) –karena tidak ada satu pun anggota keluarga yang terlibat dalam proses pemulasaran jenazah– maka pihak rumah sakit dan pemerintah yang berwenang harus membuka kemungkinan lain yang sekiranya dapat diterima oleh keluarga pasien. Disini, diperlukan *insight* dan dialog yang konstruktif antara kedua pemegang kepentingan.

Antara lain, menawarkan kepada keluarga pasien, agar salah satu anggota keluarga pasien covid-19 ikut serta dalam proses pemulasaran jenazah di rumah sakit. Secara otomatis rumah sakit harus menyediakan peralatan Alat Pelindung Diri (APD) lengkap untuk salah satu atau dua anggota keluarga dekat pasien untuk ikut menyaksikan dari dekat serta mengikuti proses dan kalau perlu dilibatkan untuk membantu sebagian dari proses pemulasaran jenazah sampai mensalatkannya. Bahkan diteruskan sampai mengantar ke tempat pemakaman bersama-sama para petugas rumah sakit dan para petugas pemakaman di makam tempat peristirahatan dengan kebiasaan lama.

### C. Studi Islam Pasca Covid-19

Studi Islam (*Dirâsât Islâmiyyah*) kontemporer memerlukan pendekatan multidisiplin, interdisiplin, crossdisiplin, dan transdisiplin. Linearitas ilmu dan pendekatan monodisiplin dalam rumpun ilmu-ilmu agama akan mengakibatkan pemahaman dan penafsiran agama kehilangan kontak dengan realitas dan relevansi dengan kehidupan sekitar.

Karenanya dibutuhkan budaya berpikir baru yang secara mandiri mampu mendialogkan agama, sains dan etika menjadi niscaya dalam kehidupan multireligi-multikultural dan terlebih di era multikrisis yang melibatkan sains, kesehatan, sosial, budaya,

agama, politik, hukum, ekonomi, keuangan sekaligus akibat penyebaran wabah Covid-19 di dunia sekarang ini.

Sebagaimana sering Penulis kemukakan, bahwa Hubungan agama dan ilmu menurut Ian G. Barbour dapat diklasifikasi menjadi empat corak, yaitu, konflik, independensi, dialog dan integrasi. Menurut amatan saya, praktik pendidikan dan dakwah agama pada umumnya masih menggunakan paradigma konflik dan independensi, sehingga wajar jika masih timbul ketegangan antara keduanya. Argumen yang hendak saya ajukan di sini adalah hubungan *'Ulûm al-Dîn* (Ilmu-ilmu Agama Islam) dan sains, baik ilmu kealaman, sosial maupun budaya meniscayakan corak hubungan yang bersifat dialogis, Integratif-Interkoneksi.

Mengapa timbul konflik antara penafsiran agama dan penafsiran ilmu mengetahuan terhadap realitas? Pertama, tidak lain karena hubungan antara keduanya tidak saling menembus, tidak saling komunikasi. Masing-masing menganggap tafsir disiplin keilmuan yang dimilikinya sajalah yang dianggap atau diklaim paling benar dan menganggap yang dimiliki yang lain tidak benar.

Beda posisi yang tajam inilah yang menimbulkan konflik yang tidak bisa didamaikan.<sup>3</sup> Karenanya hubungan antara sains dan agama semestinya tidak dibatasi oleh dinding tebal yang tidak memungkinkan untuk berhubungan dan berkomunikasi, tersekat atau terpisah sedemikian ketat dan rigidnya, melainkan saling menembus, saling merembes, saling berkomunikasi. Tidak ada disiplin ilmu apapun yang dapat menutup diri, tidak ada disiplin ilmu yang tertutup oleh pagar dinding dan batas-batas ketat yang dibuatnya sendiri.

Agama yang secara total terserap ke dalam pangkuan hegemoni ilmu pengetahuan juga akan kadaluwarsa. Karenanya,

<sup>3</sup> III Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey*, 1987, 1.

agama perlu menjaga integritasnya secara otonom dan menjaga daya kebertahanannya. Namun harus segera dicatat juga bahwa agama, atau lebih tepatnya pemahaman atau tafsiran agama, tidak dapat bertahan hidup tanpa sama sekali menyesuaikan dengan perkembangan dunia intelektual, yakni lingkungan hidup sekitarnya. Di sini juga berlaku lagi kaidah bahwa hanya yang mampu menyesuaikan diri dan beradaptasi dengan baiklah yang akan mampu bertahan hidup. Harus ada kemampuan untuk menyesuaikan diri yang kuat supaya dapat bertahan hidup, meskipun begitu harus segera digarisbawahi bahwa spesialisasi disiplin ilmu pengetahuan yang berlebihan (*overspecialization*) adalah jalan yang pasti ke arah kepunahan.

Kedua, dalam dunia logika ilmu pengetahuan sekarang, khususnya yang terkait dengan bahasan sains dan agama, dikenal istilah subjektif, objektif, dan berikutnya intersubjektif.<sup>4</sup> Dengan ini, apakah agama dan kehidupan beragama bersifat objektif atau subjektif? Jawaban atas pertanyaan ini sangat menentukan bagaimana corak kehidupan beragama dalam masyarakat multietnis, multibahasa, multireliji, multiras, dan multicultural seperti di tanah air. Termasuk bagaimana umat beragama menghadapi isu Covid-19 yang sepenuhnya adalah wilayah sains. Ketegangan selalu ada antar corak berpikir subjektif (*imaniyyah*) dan obyektif (*'ilmiyyah*).

Klaim bahwa virus Corona adalah tentara Tuhan untuk membunuh manusia ateis, misalnya adalah klaim subjektif. Klaim ini menepikan adanya virus yang secara objektif dapat dilihat lewat mikroskop canggih dan ditemukan oleh para peneliti bidang medis dan kedokteran di laboratorium. Di sini letaknya tikungan tajam, di mana orang apalagi kelompok seringkali kehilangan kompas dan petunjuk arah perjalanan ke depan. Oleh karenanya,

---

<sup>4</sup> Joseph A. Bracken, *Subjectivity, Objectivity & Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science*, 2009.

penelitian dan pemahaman agama selalu bercorak *subjective-cum-objective* (pemahaman agama memang subjektif, tapi jangan sampai agamawan kehilangan perspektif objektif dalam melihat persoalan) dan atau *objective-cum-subjective* (produk sains memang objektif, namun para saintis juga jangan kehilangan sisi subjektif yang melekat dalam diri pribadinya).

Dalam realitas dan fenomena agama memang ada unsur objektifitas, namun dalam waktu yang bersamaan, pemahaman dan penafsiran agama selalu lekat di dalamnya unsur subjektivitas. Untuk menghindari keterjebakan subjektivitas yang akut, maka para agamawan perlu mengenal adanya unsur-unsur objektif yang ada dalam agama-agama, apalagi dalam wilayah ilmu pengetahuan yang objektif seperti kesehatan, farmasi, dan kedokteran.

Dengan begitu, ketegangan yang ada dalam wilayah objektif dan subjektif dalam studi agama dapat diredukan. Maka kluster berpikir berikutnya, yaitu “intersubjektif,” posisi mental keilmuan (*scientific mentality*) yang dapat mendialogkan dengan cerdas antara dunia objektif dan subjektif dalam diri seorang ilmuwan atau agamawan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan, baik dalam dunia agama, sains, maupun budaya. Intersubjektif tidak hanya dalam wilayah agama, tetapi juga pada dunia keilmuan pada umumnya.

Pencegahan penyebaran wabah virus Corona tidak dapat diselesaikan oleh sains sendiri, terlepas dari bantuan keilmuan lain karena dalam praktik di lapangan diperlukan keilmuan social dan humaniora ketika hendak menegakkan aturan PSBB. Begitu pula ilmu-ilmu agama. Penganut agama yang terkena wabah virus Corona, selain berdoa dan didoakan oleh orang lain, juga perlu ke rumah sakit untuk diterapi secara medis, yang sepenuhnya menggunakan metode ilmu pengetahuan objektif melalui test *swab* dan pemeriksaan laboratorium yang ketat<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Sutaryo, *Buku Praktis Penyakit Virus Corona 19 (Covid-19)*, 2020.

Ketiga, kasus-kasus tersebut mencerminkan tiadanya kemampuan *creative imagination* dalam menghubungkan dan mendialogkan dalam diri seseorang, apalagi kelompok, antara keilmuan fikih dan aqidah, keimanan, doktrin keagamaan di satu sisi dan sains kontemporer di sisi lain. Tidak dapat berdialog dan terintegrasikannya keilmuan kalam/aqidah/tauhid dan fikih (*'ulumu al-din'*) dengan pengalaman, keahlian dan praktik sains kesehatan, kedokteran dan farmasi serta sosial humanitas, kegotong-royongan sosial untuk bersama-sama mencegah tersebar luasnya virus Corona yang menjadi pandemi dunia sekarang ini adalah bentuk konkret dari corak hubungan antara agama dan ilmu yang bersifat konflik dan atau independen.

Selanjutnya, ilmuwan dan agamawan perlu berpikir kreatif dan memiliki imajinasi kreatif, berani mengaitkan, mendialogkan uraian dalam satu bidang ilmu agama dalam kaitan, diskusi, dan perjumpaannya dengan disiplin keilmuan lain. Apabila langkah ini tidak dilakukan, maka pelajaran agama di sekolah, juga ceramah-ceramah keagamaan lewat media sosial, apalagi perkuliahan agama di perguruan tinggi, lambat laun akan terancam kehilangan relevansi dengan permasalahan kehidupan sekitar yang sudah barang tentu semakin hari semakin kompleks. Bisa menjelaskan pelajaran agama akan tetapi tetap saja tertutup dari kontak dengan keilmuan lain dan tidak mampu menyentuh hakekat agama yang memerlukan pendekatan yang lebih komprehensif dan transdisipliner.

Karena itu, isu-isu sosial dan pendekatan sosial yang biasa dikaji dalam ilmu-ilmu sosial dan isu-isu humanities kontemporer yang dikaji dalam filsafat serta pendekatan saintifik dalam ilmu-ilmu kesehatan, kedokteran, pengobatan, farmasi, keperawatan, dan masih banyak yang lain melalui kajian dan riset empiris ilmu-ilmu kealaman perlu menjadi acuan baru dalam merumuskan

ulang kajian ilmu-ilmu keIslamam, lebih-lebih ilmu Kalam, ilmu syari'ah, ilmu tafsir dan hadis.

Jika ilmu-ilmu saja harus saling kerjasama dan saling membantu maka sebagai manusia, terutama ilmuwan, agamawan dan pengusaha sudah semestinya mereka harus bersatu dan saling kerjasama untuk menghadapi persoalan dan memecahkan berbagai macam kompleksitas kehidupan.

## ***Daftar Pustaka***

---

---

- Abduh, M. S. (2005). *Islam Ilmu Pengetahuan dan Masyarakat Madani*. PT. Raja Grafindo Persada.
- Abdullah, A. (2010). Kata Pengantar. In R. C. Martin (Ed.), *Approach to Islam in Religious Studies* (p. vii). Suka Press.
- Abdullah, M. A. (2006a). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkonektif*. Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. A. (2006b). *Transformasi IAIN Sunan Kalijaga Menjadi UIN Sunan Kalijaga*. UIN Sunan Kalijagaa Press.
- Abdullah, M. A. (2020a). *Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19* (pp. 11–39).
- Abdullah, M. A. (2020b). *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa.
- Abu Rabi', I. M. (2002). A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History. In I. Markham & I. M. Abu Rabi' (Eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (pp. 33–34). Oneworld Publications.
- Abu Rabi', I. M. (2010). *The Contemporary Arab Reader on Political Islam*. The University of Alberta Press.

- Adonis. (2002). *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahs fi al-Ibda' wa al-Itba' 'inda al-Arab*. Dar al-Saqi.
- al-Nabhany, Y. (1849). *Tafsir al Anwar*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Ālūsī, M. b. 'A. (1854). *Rūh al-Maānī fī Tafsīri-l-Qurānī-l-'Azīm wa Sab'u-l-Mathānī* (Vol. 6). Dar Ihia al-Turath al-Arabi-Libanon.
- Ali, A. Y. (1999). *The Meaning of the Holy Qur'an*. Amana.
- Ali, S. A. (1978). *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Ciri-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad Saw*. Bulan Bintang.
- Al-Jailani, A. Q. (2009). *Tafsir Al-Jailani: Vol. I*. Maktabah Al Ma'rufiyah.
- Al-Maraghi, A. M. (1963). *Tafsir Al-Maraghy* (Vol. 4). Musthofa Al-Babi Al-Halabi.
- Al-Mistiry, M. (2014). *Jadalu al-Ta'shil wa al Mu'asarah fi al-Fikr al-Islamy*. Mansyurat Karim al-Syarif.
- Al-Qurthubi, I. (2013). *Tafsir al qurthubi jilid 6: Surah an-nisaa' al maa'idah dan al an-aam*. Pustaka Azzam.
- Amirudin, & Maisarah, M. M. (2020). Karakteristik Kajian Islam Kontemporer: Dialektika Barat Dan Timur. *Eduprof : Islamic Education Journal*, 2(1), 18–38. <https://doi.org/10.47453/eduprof.v2i1.29>
- Arif, K. M. (2020). Pengaruh Maqashid Syariah Terhadap Fiqh Muamalah Dan Fatwa Dalam Mewujudkan Moderasi Islam. *El-Arbah: Jurnal Ekonomi, Bisnis Dan Perbankan Syariah*, 4(01), 1–16. <https://doi.org/10.34005/elarbah.v4i01.1054>
- Arifin, M. F. S., Efendi, E., & Yanti Nurhayati, N. S. (2022). Agama Dan Sains Dalam Struktur Pembidangan Studi Islam Di Indonesia. *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan Dan Keagamaan*, 17(1), 67–87. <https://doi.org/10.37680/adabiya.v17i1.1715>

- Arkoun, M., & Lee, R. D. (2020). *Rethinking Islam* (1, Ed.). Routledge.
- Asad, M. (1980). *The Message of the Qur'an*. Dar-al-Andalus.
- Auda, J. (2016). *Maqasid Al-Shari'ah: A Beginner's Guide*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Barlas, A. (2002). "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.
- Bastamam, H. D. (2001). *Integrasi Psikologi dengan Islam*. Pustaka Pelajar.
- Bracken, J. A. (2009). *Subjectivity, Objectivity & Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science*.
- Danial. (2014). *Filsafat Ilmu*. Kaukaba Dipantara.
- Garvey, J. (2010). *20 Karya Filsafat Terbesar*. Kanisius.
- Gennep, A. van. (1960). *The Rites of Passage*. University of Chicago Press.
- Gibb, H. A. R. (1990). *Aliran-aliran Modern dalam Islam*. Rajawali Press.
- Goldziher, I. (1971). *Muslim Studies*. Allen dan Unwin.
- Hart, M. H. (2016). *100 Tokoh Paling Berpengaruh: Dalam Sejarah*. Banana Books.
- Hasan, N., Suhadi, Ikhwan, M., Ichwan, M. N., Kailani, N., Rafiq, A., & Burdah, I. (2018). *Literatur Keislaman Generasi Milenial*. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/33656/>
- Hasbullah. (1995). *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Lintas Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*. PT RajaGrafindo Persada.
- Hisyam, M. (1996). *Persatuan Pemuda Muslim Se-Eropa: Sekilas Sejarah dan Perannya dalam Dakwah Islam di Nederland*. PPME / YMAE.

- Ibn Jarir al-Tabari. (1954). *Tafsir al-Thabary* (Vols. 5–6). Maktabat wa matba'a mustafa al babi al-halabi wa awladuh bi misr.
- Iskandar Zulkarnain, & Zarkasyi Abdul Salam, H. (1995). *Pembidangan Ilmu Agama Islam pada Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia*. Balai Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Jabiry, M. A. al-. (1993). *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqofah al-Arabiyyah*. al-Markan al-Tsaqafy al-Araby.
- Juynboll, G. H. A. (1983). *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadiths*. Cambridge University Press.
- Juynboll, G. H. A. (1989). Some Isnad-analytical Methods on the basis of several women-demaining sayings from Hadith Literature. *Al-Qantara: Revista de Estudos Arabes*, 10(2), 343–384.
- Kartodirdjo, S. (1992). *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Gramedia.
- Khalāf, Abd. al-Wahhāb. (1870). *'Ilmu 'Uṣūl Fiqh*. Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah.
- Khizin. (2001). *Jejak-jejak Pendidikan Islam di Indonesia*. Penerbit Universitang Muhammadiyah Malang.
- Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Tiara Wacna.
- Labaso', S., & Hestiana, R. (2023). Pendekatan Linguistik dalam Pengkajian Islam. *Pekerti: Jurnal Pendidikan Islam Dan Budi Pekerti*, 5(1), 1–12.
- Malik Ibn Anas, I. (2001). *Al-Muwatta of Imam Malik Ibn Anas: The First Formulation of Islamic Law*. Islamic Classical Library Edition.

- Mardani. (2016). *Ushul Fiqh* (2, Ed.). Rajawali Pers.
- Martin, R. C. (1985). *Approaches to Islam in Religious Studies*. The University of Arizona Press.
- Mawdudi, A. A. (1988). *Towards Understanding the Qur'an*. Islamic Foundation.
- Mostfa, A. (2021). Violence and Jihad in Islam: From the War of Words to the Clashes of Definitions. *Religions*, 12(11), 966. <https://doi.org/10.3390/rel12110966>
- Mudzhar, M. A. (1998). *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik*. Pustaka Pelajar.
- Muhaimin dkk. (2014). *Studi Islam dalam Ragam Dimensi & Pendekatan*. Kencana Prenadamedin Group.
- Muhsin, D. (2004). *Sejarah dan Dinamika Universitas Islam Indonesia*. Badan Wakaf UII.
- Na'imah, F. U. (2017). Visi Islam dalam Agama dan Peradaban dalam Perspektif Marshall G.S Hodgson. *Al-'Adalah : Jurnal Syariah Dan Hukum Islam*, 2(3), 205–214. <https://doi.org/10.31538/adlh.v2i3.429>
- Nasution, H. (1986). *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. UI-Press.
- Nasution, K. (1918). *Pengantar Studi Islam*. PT RajaGrafindo.
- Nasution, K. (2018). *Pengantar Studi Islam Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkoneksi (Multidisipliner)*. Rajawali Press.
- Nurhayati, N. (2018). Memahami Konsep Syariah, Fikih, Hukum Dan Ushul Fikih. *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 2(2), 124–134. <https://doi.org/10.26618/j-hes.v2i2.1620>
- Rahman, F. (1966). *Islam*. The University of Chicago Press.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.

- Rahman, F. (1984). Some Recent Books on Qur'an by Westers. In *Qadri Azizy* (pp. 73–95).
- Rahman, F. (1987). *Ikhtisar Musthalah al-Hadits*. PT. Al-Maarif.
- Reda, N. (2005, March 10). *What Would the Prophet Do? The Islamic Basic Female-Led Prayer, Muslim Wakeup*. <http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2005/women-imamat.php>
- Ridha, M., & Alfian, M. (2020). Pendekatan Linguistik dalam Pengkajian Hukum Islam Klasik. *Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum*, 18(1). <https://doi.org/10.32694/qst.v18i1.800>
- Ridha, M. R. (1999). *Tafsir al-Quran al-Hakim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar* (Vol. 4). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Rolston III, H. (1987). *Science and Religion: A Critical Survey*.
- Saeed, A. (2003). *Islam in Australia*. Allen & Unwin.
- Saeed, A. (2005a). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203016770>
- Saeed, A. (2005b). Qur'an: Tradition of Scholarship and Interpretation. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion* (Vol. 11). Thomson Gale.
- Saeed, A. (2006). *Islamic Thought: An Introduction*. Routledge.
- Saeed, A. (2008). *Muslims in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections* [Cambridge Univ Press]. <http://hdl.handle.net/11343/31715>
- Saeed, A. (2014). *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*.
- Sarton, G. (1927). *Introduction to the History of Science, I, From Homer to Omar Khayyam*. The William & Wilkins.
- Sells, M. (1999). *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*. White Cloud.
- Shiddiqi, N. (1996). *Jeram-jeram Peradaban Muslim*. Pustaka Pelajar.

- Siddiqi, M. Z. (1961). *Hadīth Literature, its Origin, Development, Special Features, and Criticism*. Calcutta University Press.
- Soroush, A. (1998). *The Evolution and Devolution of Religious Knowledge* (C. Kuzman, Ed.; p. 251). Oxford University Press.
- Soroush, A.-K. (1998). The Evolution and Devolution of Religious Knowledge. In C. Kurzman (Ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (pp. 244–251). Oxford University Press.
- Sou'yib, J. (1985). *Orientalisme dan Islam*. Bulan Bintang.
- Suriasumantri, J. S. (1996). *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Pustaka Sinar Harapan.
- Suraryo. (2020). *Buku Praktis Penyakit Virus Corona 19 (Covid-19)* (1st ed.). UGM Press.
- Syukur, S. (2015). *Studi Islam Transformatif, Pendekatan di Era Kelahiran, Perkembangan, dan Pemahaman Kontekstual*. Pustaka Pelajar.
- Tabataba'i, M. H. (1987). *The Qur'an in Islam: Its Impact and Influence on the Life of Muslims*. Zahra.
- Tedy, A. (2018). Tuhan dan Manusia. *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*, 6(2), 41–52. <https://doi.org/10.29300/jpkth.v2i6.1233>
- Titus, Semith, & Nolan. (1984). *Persoalan-persoalan Filsafat*. Bulan Bintang.
- Turner, V. (1974). *Drama, Fields and Metaphores: Symbolic Action In Human Society*. Cornell University Press.
- Usman. (2005). *Islam liberal dan islam fundamental pertarungan wacana sosioreligius pasca-orde baru: Analisis wacana sosioreligius dalam sejumlah buku islam liberal dan islam fundamental*. [Penerbit tidak disebutkan].
- Wadud-Muhsin, A. (1988a). *Qur'an and Woman*. Oxford University Press.

- Wadud-Muhsin, A. (1988b). *Qur'an and Woman*. Fajar Bakti.
- Wehr, H. (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Spoken Language Services, Inc.
- Zaid, N. A. (1977). The textuality of the koran. In W. R. & H. K. van Vliet-Leigh (Eds.), *Islam and Europe in Past and Present* (p. 43). NIAS.
- Zakir, Z. (2005, March 23). *An Examination of The Issue of Female Prayer Leadership*. Progressive Muslim Union of North America. <http://www.pmuna.org/archives/female-imamat-3.pdf>
- Zarqā, M. A. al-. (1968). *Al-Fiqh al-Islāmi fī Tawbih al-Jadīd*. Dār al-Fikr.
- Zuama, H. S. N. & Muraeni Mursanib. (2014, October 30). *Pengaruh Kebiasaan Yang Efektif Terhadap Kemampuan Mengelola Waktu Pribadi Pada Mahasiswa*. Kreatif. <http://jurnal.untad.ac.id/jurnal/index.php/Kreatif/article/view/3132>
- Zuhaili, W. (1986). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*. Dār al-Fikr.

## Tentang Penulis

---

---



**Prof. Dr. Hj. Na'imah, M.Hum.**, adalah Dosen, Guru Besar, *Professor* dalam bidang keahlian Ilmu Linguistik (*Applied Linguistics*), Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia. Saat ini, ia sebagai Sekprodi Magister (S2) Pendidikan Anak Usia Dini (PIAUD), dan Dosen *Homebase* pada Program Studi Doktor (S3) Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah (PGMI).

Pendidikan tertingginya adalah Doktor Ilmu Linguistik Penerjemahan Universitas Negeri Sebelas Maret (UNS) Surakarta tahun 2011 melalui *research* nya pada *Languages and Linguistics UNSW Sydney, Australia*. Pendidikan sebelumnya adalah Magister *Applied Linguistics*, Linguistik Penerjemahan UNS, Sarjana Lengkap Bahasa dan Sastra Inggris di Universitas Muhammadiyah Surakarta, serta Pendidikan Agama Islam. Relevansinya dengan Karya ilmiahnya, yaitu telah diterbitkannya banyak Buku Ajar, Buku Referensi, *Book Chapters*, Sinta, Journal International, *National & International Proceedings*, HKI, Scopus, and Awards. Semua itu dapat dilihat pada Google Scholar: <https://scholar.google.co.id/citations?user=G11sp9oAAAAJ&hl=en> . Sebagai akademisi, Dosen dan Peneliti,

ia juga banyak pengalaman akademik, mendampingi mahasiswanya dari Program Studi Sarjana, Magister, dan Doktor dalam kegiatan Nasional maupun International. Beberapa pihak Universitas Luar Negeri yang telah bekerjasama, dari *University of Malaya Malaysia*, *Fatoni University Thailand*, *University of New South Wales (UNSW)*, *and NewCastle University Sydney Australia*, *Nagoya University Jepang*, *PWU Manila*, and *KNUE Korea*.



**Dr. Muzhoffar Akhwan, M.A.**, adalah dosen Program Studi Pendidikan Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (UII), Yogyakarta yang menyelesaikan pendidikan Sarjana Muda di Fakultas Tarbiyah UII dan melanjutkan jenjang pendidikan Sarjana (S1) di Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, S2 di Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, dan Doktor (S3)

di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta dalam bidang Studi Islam. Dr. Muzhoffar pernah mengikuti *Training Bahasa Arab (al-Daurah al-Šaifiyyah)* bagi pengajar bahasan Arab dari berbagai perguruan tinggi di Indonesia, tahun 1429 H./2008 selama 4 bulan di Universitas Umm al-Qura, Makkah al-Mukarramah. Di antara karya ilmiah Dr. Muzhoffar yang sudah dipublikasikan adalah *Pengembangan Madrasah sebagai Pendidikan untuk Semua* (2008), *Pendidikan Moral Masyarakat Jawa: Studi Nilai-nilai Pendidikan Moral dalam Tradisi Ruwatan*, bersama Dr. Suyanto dan Dr. Muhammad Roy Purwanto (2010), *Pendidikan Karakter: Konsep dan Implementasinya dalam Pembelajaran di Sekolah/Madrasah* (2014), *Critical Thinking of the Prophet Ibrahim ‘alaihissalam in the Quranic Perspektive* (2019).



**Prof. Madya Dr. Zawawi Ismail** adalah seorang Associate Professor di Departemen Pendidikan Bahasa dan Literasi, Fakultas Pendidikan, Universitas Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia. Ia juga menjabat sebagai Dekan Fakultas Pendidikan sejak Februari 2021. Dengan latar belakang pendidikan yang kuat, ia meraih gelar Sarjana dalam Bahasa Arab dan Sastra dari Universitas Yarmouk, Yordania, serta gelar Master dan Ph.D. di bidang Pendidikan dari Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM). Dr. Zawawi memfokuskan penelitiannya pada Kurikulum Pendidikan Bahasa Arab & Islam, Pendidikan Guru, Pendidikan Minoritas Muslim, dan Pendidikan Bahasa Al-Quran. Selain aktif dalam penelitian dan publikasi, ia juga berperan dalam berbagai organisasi non-pemerintah dan merupakan salah satu pendiri Yayasan As-Syafie, yang berfokus pada pengembangan pendidikan di sekolah berasrama Islam di Kamboja serta kegiatan pendidikan lainnya di Indonesia dan Malaysia. Kiprahnya di berbagai komite dan tugas administratif menambah daftar kontribusinya yang luas, mencakup baik tataran nasional maupun internasional.



**Dr. Mohamad Hussin** memperoleh ijazah sarjana muda dalam Bahasa dan Kesusastraan Arab dari Universiti Al al-Bayt, Jordan, pada tahun 1999 dan Sarjana Pengajian Bahasa Moden dari Universiti Malaya pada tahun 2007. Pada tahun 2017, beliau memperoleh ijazah kedoktoran dalam Pengajian Bahasa Arab dari Universiti Putra Malaysia. Beliau ialah Pensyarah Kanan di Jabatan Bahasa Arab dan Timur Tengah, Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti

Malaya, Malaysia. Minat penyelidikan beliau termasuk pembelajaran bahasa Arab sebagai bahasa kedua, bahasa Arab untuk tujuan khusus, Pengajian Bahasa Arab, linguistik terapan Arab, dan terjemahan Arab-Melayu. Beliau telah menerbitkan artikel dalam jurnal nasional dan antarabangsa, buku, dan penerbitan lain. Beliau ialah Ketua Editor untuk Jurnal Al-Dād dan menyemak artikel penyelidikan serta tesis berkaitan bidang bahasa dan linguistik Arab.



**Hamidah Binti Sulaiman**, Lahir di Kampung Sungai Malau Dalam, Selama, Perak. Pendidikan tertinggi ialah Doktor Falsafah, Psikologi Dan Kaunseling.

Penulis adalah pensyarah cemerlang Jabatan Psikologi Dan Kaunseling Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya, 2020. Penulis juga adalah seorang kaunselor berdaftar (PA 04520) juga Ahli Perkama Seumur Hidup (SH 00165). Penulis juga

menghasilkan buku fizikal dalam bidang psikologi dan kaunseling. Hasil kolabiasi dengan pensyarah-pensyarah dari Universiti Islam Indonesia (UII) dan Universiti Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, penulis juga berjaya menghasilkan buku-buku ilmiah dalam bidang pendidikan, psikologi dan kaunseling. Penulis juga sering dijemput untuk menjadi keynote speaker dalam seminar international dan webminar di beberapa universiti asia tenggara. Alhamdulillah pengalaman menjadi guru dan pensyarah dan peluang berkhidmat di Universiti Islam Indonesia, Yogyakarta, Universiti Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta dan Universiti Islam Negeri Malik Ibrahim, Malang, banyak membantu penulis memperoleh inspirasi dan semangat menghasilkan karya-karya akademik dan berkongsi pengalaman dan ilmu tersebut bersama pembaca. Syukur kepada Allah yang memberi pinjam segala-galanya dalam hidup ini.