

Pengantar
Studi Islam
Paradigma Komprehensif



Pengantar
Studi Islam
Paradigma Komprehensif
Bahmad Sholahuddin, S.Ag., M.Pd.I



LIMSIDA Press
Universitas Muhammadiyah Sidoarjo
Jl. Mojopahit 666 B Sidoarjo
Sidoarjo, Jawa Timur



**BUKU AJAR
PENGANTAR STUDI ISLAM**

Oleh
Rahmad Shalahuddin, S.Ag., M.Pd.I.



Diterbitkan oleh
UMSIDA PRESS

**UNIVERSITAS MUHAMMADIYAH SIDOARJO
2019**

BUKU AJAR
ANALISA KELAYAKAN USAHA

Penulis :

Rahmad Shalahuddin, S.Ag., M.Pd.I.

ISBN :

978-623-6081-09-9

Editor :

Septi Budi Sartika, M.Pd.

Design Sampul dan Tata Letak :

Mochammad Nashrullah, S.Pd.

Penerbit :

UMSIDA Press

Anggota IKAPI No. 218/Anggota Luar Biasa/JTI/2019

Anggota APPTI No. 002 018 1 09 2017

Redaksi :

Universitas Muhammadiyah Sidoarjo

Jl. Mojopahit No 666B

Sidoarjo, Jawa Timur

Cetakan pertama, Agustus 2019

© Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dengan suatu apapun
tanpa ijin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Secara keseluruhan umat Islam meyakini bahwa kehadiran Islam sebagai agama bagi umat manusia merupakan sebuah petunjuk bagi pengikutnya untuk menjadi manusia yang *rahmatan lil'alam* – sebagaimana prinsip yang disandarkan pada tujuan risalah Muhammad saw. Karenanya, umat Islam senantiasa menjadikan ajaran Islam –dalam hal ini al-Qur'an dan Sunnah Rasul- sebagai sandaran dalam menjalani kehidupan dan dalam rangka mengembangkan peradaban.

Proses dialektika antara teks (al-Qur'an dan hadits) kedalam kehidupan/realitas umat manusia tentulah membutuhkan sebuah perangkat yang mampu memahami maksud syari'ah (*maqāshid ash-shari'ah*) terhadap sebuah teks suci. Oleh karenanya pengantar Studi Islam dirancang untuk menemukan perangkat tersebut, dan memberikan pengalaman belajar kepada mahasiswa untuk berfikir kritis dalam rangka mewujudkan Islam yang *sālih li-kulli zamān wa makan*.

Buku ini disusun dalam rangka memenuhi kebutuhan referensi mahasiswa S1 pada fakultas agama Islam, namun tidak menutup kemungkinan berguna untuk mahasiswa pascasarjana yang melakukan kajian studi Islam sebagai pengenalan dan pengantar. Buku ini terbagi dalam tiga bagian. Bagian pertama berisi tentang kerangka dasar studi Islam sebagai sebuah proses *al-fikr al-Islamiy* atas *ulūmuddin* untuk menjawab persoalan humanitas kontemporer, *social science* dan *natural science*. Bagian kedua berisi tentang metode/pendekatan dalam studi *ulūmuddin*, dan bagian ketiga berisi tentang berbagai pendekatan studi Islam.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih kurang dari sempurna. Oleh karena itu kritik dan saran membangun sangat diharapkan dari para pembaca, agar dapat meminimalisir kekurangan dari buku ini. Akhirnya saya sampaikan kepada semua pihak atas partisipasi dan dukungan penerbitan buku ini. Semoga Allah senantiasa membalas amal budi, dan kebaikan kita amiin.

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENERBIT -- iii

PENGANTAR PENULIS – v

DAFTAR ISI – vi

BAB I : KONSEP, RUANG LINGKUP PENGANTAR STUDI ISLAM--1

- A. Pengertian dan identifikasi konsep agama --1
- B. Manusia dan agamanya --11
- C. Pengertian studi (agama) islam --18
- D. Asal usul dan pertumbuhan studi Islam -- 22
- E. Tujuan studi islam -- 29
- F. Aspek-aspek sasaran studi Islam -- 30

BAB II : MAKNA ILMU KEISLAMAN DAN KAJIAN ILMU SOSIAL -- 32

- A. Sejarah Pertumbuhan Ilmu -Ilmu Keislaman -- 32
- B. Islamic Studies Model Barat dan Orientalis -- 33
- C. Islam Sebagai Kajian Akademik (Islamologi) -- 34
- D. Kajian Islam dengan Pendekatan Ilmu Sosial -- 35
- E. Islam vs Ilmu Keislaman -- 36
- F. Konsep Ilmu Dan Tradisi Islam -- 37
- G. Rekonstruksi Keilmuan dalam Islam -- 38

BAB III: PENDEKATAN DALAM STUDI AGAMA-AGAMA -- 39

- A. Islam dan Sasaran Pendekatan Studi Agama -- 39
- B. Pendekatan Teologi Normatif -- 45
- C. Pendekatan Filologi -- 50
- D. Pendekatan Studi Hukum -- 54
- E. Pendekatan Antropologis -- 65
- F. Pendekatan Sosiologis -- 73
- G. Pendekatan Filosofis -- 76
- H. Pendekatan Historis -- 77

I. Pendekatan Psikologi – 85

BAB IV: SUMBER AJARAN ISLAM -- 87

- A. Al -Qur'an Dan Ruang Lingkupnya -- 87
- B. Kedudukan Hadist, Ijma' Dan Qiyas -- 99
- C. Pengertian Tentang Nash, Pengertian Syari'ah -- 116
- D. Teori Dan Konsep Istimbath Hukum Dalam Islam -- 118
- E. Ijtihad Dan Perbedaan Mazdhab – 125

BAB V: POKOK -POKOK AJARAN ISLAM -- 131

- A. Makna Dan Arti Islam --131
- B. Doktrin Kepercayaan Dalam Islam (Allah, Wahyu, Rasul, Manusia, Alam Semesta, Syetan,Iblis, Kafir, Jihad) --136
- C. Dimensi - Dimensi Islam (Syari'ah, Thariqah, Sufisme, Iman, Islam Dan Ikhsan) -- 141
- D. Amalan Ritualitas Dan Upacara Keislaman -- 146

BAB VI: METODOLOGI MEMAHAMI ISLAM -- 154

- A. Metodologi Ulumul Tafsir Qur'an --154
- B. Metodologi Ulumul Hadits -- 164
- C. Metodologi Filsafat Dan Teologi (Kalam) -- 168
- D. Metodologi Tasawwuf Dan Mistis Islam -- 170
- E. Metodologi Kajian Fiqh Dan Kaidah Ushuliyah -- 192

DAFTAR PUSTAKA – 177

BIODATA PENULIS

BAB I

KONSEP, RUANG LINGKUP PENGANTAR STUDI ISLAM

A. PENGERTIAN DAN IDENTIFIKASI KONSEP AGAMA

Ta'rif agama secara etimologi (bahasa) berasal dari bahasa Sanksekerta yang bermakna “tidak pergi, tetap ditempat, diwarisi turun temurun. Dalam bahasa Inggris disebut dengan “religion”, atau dalam bahasa Arab dan Semit disebut dengan “din” mengandung pengertian antara lain; menguasai, memudahkan, patuh, utang, balasan atau kebiasaan.¹

Meskipun agama, din dan religion, masing-masing mempunyai arti etimologi sendiri-sendiri, mempunyai riwayat dan sejarahnya sendiri-sendiri, namun dalam pengertian terminologi ketiga istilah tersebut memiliki makna yang sama yaitu: pertama, Agama, din, religion adalah satu sistem credo (tata keimanan atau tata keyakinan) atas adanya Yang Maha Mutlak diluar diri manusia; kedua, Agama juga adalah sistem ritus (tata peribadatan) manusia kepada yang dianggapnya Maha Mutlak tersebut; dan ketiga, agama juga adalah satu sistem norma (tata kaidah atau tata aturan) yang mengatur hubungan manusia sesama manusia dan hubungan manusia dengan alam lainnya, sesuai dan sejalan dengan tata keimanan dan tata peribadatan termaktub diatas.

Menurut Durkheim, agama merupakan sebuah sistem kepercayaan dan ritual yang berkaitan dengan yang suci (sacred). Bagi Spencer, agama adalah kepercayaan terhadap sesuatu yang Maha Mutlak. Sementara Dewey, menyatakan bahwa agama adalah pencarian manusia terhadap cita-cita umum dan abadi meskipun dihadapkan pada tantangan yang dapat mengancam jiwanya; agama adalah pengenalan manusia terhadap kekuatan gaib yang hebat. Rita

¹ Harun Nasution, *Islam di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 18

Smith Kipp dan Susan Rodgers: agama harus (1) monoteistik, (2) mempunyai kitab, (3) mempunyai nabi, dan (4) mempunyai komunitas internasional.

Dengan demikian, mengikuti pendapat Smith, tidak berlebihan jika kita katakan bahwa hingga saat ini belum ada definisi agama yang benar dan dapat diterima secara universal. Meski demikian, para cendekiawan telah memberikan beberapa kesimpulan tentang fenomena agama, antara lain: bahwa disebut sebagai agama karena memiliki tiga ciri khas yakni; (1) Keyakinan bahwa di balik alam materi ini ada alam yang lain; (2) Penciptaan alam memiliki tujuan, (3) Alam memiliki konsep etika.

Dalam hal ini Spencer mengatakan bahwa agama adalah kepercayaan akan sesuatu yang Maha mutlak. Sementara Dewey menyebutkan agama sebagai pencarian manusia akan cita-cita umum dan abadi meskipun dihadapkan pada tantangan yang dapat mengancam jiwanya; agama adalah pengenalan manusia terhadap kekuatan gaib yang hebat.

Pada semua definisi tersebut di atas, ada satu hal yang menjadi kesepakatan semua, yaitu kepercayaan akan adanya sesuatu yang agung di luar alam. Namun, lepas dari semua definisi yang ada di atas maupun definisi lain yang dikemukakan oleh para pemikir dunia lainnya, kita meyakini bahwa agama adalah kepercayaan akan adanya Tuhan yang menurunkan wahyu kepada para nabi-Nya untuk umat manusia demi kebahagiaannya di dunia dan akhirat. Dari sini, kita bisa menyatakan bahwa agama memiliki tiga bagian yang tidak terpisah, antara akidah (keyakinan), syari'at (perintah-perintah dan larangan Tuhan) dan akhlak (konsep untuk meningkatkan sisi rohani manusia untuk dekat kepada-Nya). Meskipun demikian, tidak bisa kita pungkiri bahwa asas terpenting dari sebuah agama adalah keyakinan akan adanya Tuhan yang harus disembah.

Terminologi yang mendekati suatu kebenaran dari definisi /ta'rif agama adalah dengan menyandarkan pada "din" yakni bermakna

sebagai norma-norma ketundukan kepada Tuhannya.² Norma-norma tersebut merupakan pedoman yang harus diikuti sebagai pijakan umat manusia dalam menjalankan tugas kekhalfaannya³ dan ke'abidannya⁴ dimuka bumi ini.

Abdul Mun'im Muhammad Khallaf dalam sebuah bukunya, *Agama dalam Perspektif Rasional*,⁵ pernah mengemukakan bahwa diantara masalah besar yang dihadapi umat manusia adalah yang berkaitan dengan agama. Agama merupakan tema yang paling menarik perhatian manusia di seluruh dunia dalam wacana modernitas terutama dalam memecahkan problem-problem dalam konteks kebangsaan seperti humanistic, moralitas, etika maupun estetika, serta relasi agama dan Negara, Secara makro masalah keagamaan akan mempengaruhi pembentukan persepsi dan asumsi serta pandangan manusia tentang dunia khususnya dalam dimensi ontologis.

Pernyataan Khallaf diatas, tidaklah berlebihan mengingat kedudukan agama dalam perpektif kehidupan individual dan social diakui sebagai kebutuhan mendasar (asasi) yang paling fundamental bagi kehidupan manusia dalam membentuk prilaku manusia dan sistem nilai di masyarakat. Pandangan yang sama sebagaimana dikemukakan oleh KH. Abdurrahman Wahid (1981) "Agama lebih cepat mengalami perubahan, ia lebih dulu melakukan perubahan sebelum yang lain terjadi perubahan, hal ini bisa dijadikan parameter pada saat kegagalan Mustafa Kemal memimpin Turki pada tahun 1922 karena ia meninggalkan nilai agama (Islam) dan tidak menyadari bahwa agama adalah penggerak perubahan yang paling efektif dan dinamis dinegrinya. Sebaliknya ia justru mendeklarasikan Turki sebagai Negara sekuler dengan menghapus system kekhalfahan,

² QS. Ali-Imran[3]: 19

³ QS. al-Baqarah[2]: 30

⁴ QS. Adz-Dzariyat[51]: 56

⁵ Abdul Mun'im Muhammad Kholaf, *Agama dalam Perspektif Rasional*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), h. 34

menutup sekolah-sekolah Islam tradisional (madrasah) membubarkan pengadilan agama (tahun 1924), aliran tarekat, serta melarang pakaian jilbab bagi kaum perempuan serta simbol-simbol kekhalifahan lainnya. Kebijakan ini dilakukan oleh Kemal agar negara memiliki otoritas dalam melakukan kontrol terhadap agama.

B. MANUSIA DAN AGAMANYA

Pembahasan tentang hubungan manusia dan agama, sejak dahulu, merupakan topik yang sangat menarik bagi para pemikir dan cendekiawan. Mungkin hal itu disebabkan oleh fakta sejarah umat manusia dengan suku bangsanya yang beragam bercerita kepada kita akan keterkaitan makhluk Tuhan ini dengan agama. Umat manusia secara umum meyakini adanya Tuhan yang menciptakan alam dan wajib untuk dipuja dan disembah. Keyakinan yang demikian itu merupakan asas dan pokok dari sebuah agama.

Beberapa pertanyaan yang sering muncul berkaitan dengan hubungan antara manusia dan agama antara lain; mengapa manusia mesti beragama? Apa yang mendorong kita untuk beragama? Bukankah dengan beragama seseorang berarti telah membatasi ruang gerak dan tutur katanya, karena setiap agama mesti memiliki garis-garis besar yang tidak boleh dilanggar?

Untuk menjawab persoalan diatas, perlu kita kembalikan pada hakikat manusia itu sendiri. Seperti makhluk-makhluk yang lain, secara naluriah manusia selalu mencari apa yang diperlukannya. Jika seekor singa mencari mangsanya di saat lapar, manusia juga mencari sesuatu yang dapat mengusir rasa laparnya. Dari sini kita katakan bahwa dalam kehidupannya manusia memiliki sederet kebutuhan yang harus dipenuhinya.

Namun apakah kebutuhan manusia hanya terbatas pada sisi lahiriyahnya saja, seperti makan, minum, harta, wanita dan semisalnya, sehingga dengan memiliki hal-hal tersebut, berarti ia telah hidup dengan sempurna, atau tidak? Seseorang yang perutnya kenyang, kebutuhan biologisnya terpenuhi, hartapun ia miliki, tetapi ia

bodoh sama sekali, apakah ia telah mendapatkan ke-sempurnaan dalam hidup?

Dalam terminologi Islam, manusia diyakini sebagai makhluk yang selain memiliki sisi hewani yang sarat dengan kebutuhan-kebutuhan hewani seperti makan, minum, kesenangan jasmani dan semisalnya, layaknya hewan-hewan lain, ia juga memiliki sisi agung yang dapat menghantarkannya menjadi khalifah Allah di muka bumi. Inilah yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Sisi kedua manusia ini disebut sebagai sisi rohani. Dari sisi rohani ini, kebutuhan manusia adalah ilmu pengetahuan.

Manusia merasa berhak untuk mengetahui apa-apa yang ada disekitarnya. Ia merasa bahwa itu merupakan haknya yang tidak akan pernah ia berikan kepada siapapun dengan harga berapapun juga. Saat mendengar suara ketukan pintu rumahnya atau saat mendengar suara teriakan orang yang meminta pertolongan ia merasa berhak untuk mengetahui siapa yang berada di balik pintu dan apa yang terjadi pada orang yang berteriak tadi. Hal ini terjadi karena manusia didaptakan Tuhan dengan dibekali rasa ingin tahu. Perasaan inilah yang mendorongnya untuk mengetahui realitas yang ada di sekitarnya dan melakukan banyak eksperimen demi menyingkap tabir misteri yang menyelimuti alam secara umum. Ilmu pengetahuan dan teknologi yang berhasil dicapai oleh umat manusia adalah berkat rasa keingintahuannya ini.

Namun, manusia yang demikian ini apakah merasa cukup dengan mengetahui alam sekitarnya untuk kemudian lalai pada hakikat dirinya sendiri, padahal ia termasuk bagian dari alam dan bahkan bagian yang paling dekat dengan “diri”nya? Di satu sisi, seperti yang ditegaskan oleh para ahli, manusia adalah makhluk yang sarat dengan misteri. Karena itu, sudah sewajarnya jika rasa ingin tahu manusia terhadap dirinya lebih besar dari rasa ingin tahunya pada alam sekitar.

Dalam diri setiap insan, banyak pertanyaan tentang dirinya sendiri yang selalu menghantui pikiran dan perasaannya. Namun dari

sekian banyaknya pertanyaan itu, ada beberapa pertanyaan yang paling penting yang menuntut untuk segera dijawab. Jika seseorang berhasil mendapatkan jawaban yang memuaskan, maka ia akan merasa tenang karena telah menemukan jati dirinya, dan jika tidak, maka tak ubahnya ia seperti orang yang telah kehilangan sesuatu yang paling berharga dalam hidup, yakni dirinya sendiri.

Pertanyaan itu sama dengan pertanyaan pertama yang dilontarkan seseorang kala mendapatkan dirinya di sebuah ruangan yang berwarna serba putih, setelah sebelumnya pingsan karena sebuah kecelakaan. Setelah membuka matanya untuk pertama kali, ia akan bertanya, “Di manakah ia berada”, “Untuk apa ia di sini” dan pertanyaan semisalnya.

Manusia yang telah mengetahui ia berada di alam ini bertanya, “Dari manakah aku berasal!?” “Untuk apakah aku berada di dunia?” dan “Setelah alam ini, ke manakah aku akan pergi?” Pertanyaan-pertanyaan ini ada di lubuk setiap insan, karena ia muncul dari fitrah manusia.

Para ahli teologi Islam mengatakan bahwa fitrah adalah satu hal yang dibekalkan Allah kepada setiap manusia. Karenanya, ciri-ciri sesuatu yang bersifat fitri adalah tidak dipelajari, ada pada semua manusia, tidak terkurung oleh batas-batas teritorial dan masa, dan tidak akan pernah hilang. Tetapi, perlu dicatat bahwa kadang-kala kesenangan duniawi, kekuasaan, kesombongan, dan semisalnya bisa menutupi fitrah manusia, sehingga ia tidak terpanggil untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti di atas. Salah satu contohnya adalah Fir'aun, di mana kekuasaan, harta, kesombongan dan apa-apa yang ia miliki telah menutupi fitrahnya. Namun, di saat balatentara yang setia kepadanya dan kekuasaan yang ia banggakan tidak dapat menyelamatkan dirinya dari siksa Allah, saat itulah segala tabir yang menutupi fitrahnya sirna dan dengan suara yang menge-naskan ia berseru, “Aku beriman bahwa tidak Tuhan selain Tuhan Bani Israil, dan aku termasuk orang yang berserah diri”. (QS. Yunus: 90)

Kembali kepada pertanyaan-pertanyaan di atas, pertanyaan pertama jika dijawab dengan benar akan menghasilkan jawaban bahwa manusia berasal dari ketiadaan dan ada setelah diciptakan oleh Allah Swt. Dialah Tuhan pencipta segala sesuatu. Banyaknya bukti yang menunjukkan ke penciptaan Allah Swt membuat klaim mereka yang mengingkarinya bagai sebuah lelucon atau cerita penghantar tidur. Singkatnya pertanyaan pertama berkenaan dengan konsep ketuhanan.

Dengan mendapatkan pertanyaan pertama, orang melangkah untuk mendapatkan jawaban atas pertanyaan “Untuk apa aku berada di dunia?” Dari pertanyaan ini timbul pula pertanyaan “Apa yang harus aku perbuat di dunia ini?” Jawaban dari “Untuk apa berada di dunia” ada pada tujuan mengapa Tuhan yang Mahabijaksana mendptakan manusia. (Hal ini telah dibahas dengan panjang lebar oleh para ahli tafsir saat mereka menafsirkan ayat 56 surah Al-Dzariyat, rujuk tafsir Al-Mizan dan tafsir lainnya.) Sedangkan pertanyaan “Apa yang harus aku perbuat di dunia?” adalah apa-apa yang diperintahkan oleh Allah melalui para duta-Nya yaitu para nabi dalam bentuk sebuah agama samawi (langit), yang mengandung banyak perintah dan larangan demi kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat. Singkatnya pertanyaan ini berkenaan dengan konsep kenabian.

Sedangkan pertanyaan tentang ke mana kita akan pergi setelah meninggalkan dunia ini berhubungan dengan masalah alam akhirat dan apa yang akan kita alami di sana. Pertanyaan ini berhubungan pula dengan pertanyaan: apakah yang kita lakukan di dunia bisa memberi kita kebahagiaan atau malah kesengsaraan abadi? Dengan menemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tadi, berarti seseorang telah mengetahui bahwa ia diciptakan oleh Allah SWT demi sebuah tujuan agung yang menyangkut kebahagiaan atau kesengsaraannya di dunia dan alam akhirat, Kebahagiaannya itu bisa ia dapatkan dengan melakukan apa yang Dia perintahkan dan meninggalkan apa yang Dia larang.

Sebagian ahli teologi mengatakan bahwa ketertarikan manusia kepada agama dan masalah ketuhanan adalah bersumber dari fitrahnya sendiri. Jadi, setiap manusia dengan merujuk pada dirinya dan mendengarkan suara dari lubuk hatinya yang paling dalam akan menemukan Tuhan. Hanya saja, di saat ia akrab dengan alam materi, mungkin ia akan mencari sesuatu benda materi dan menyebutnya sebagai tuhan atau perwujudan dari Tuhan yang ia rasakan dalam hatinya.

Dari sinilah muncul berbagai agama sesat, seperti penyembahan berhala, petuhanan matahari, angin, api, dan semisalnya, dan hal ini tidak berarti bahwa masalah ketuhanan bukan sebuah masalah fitri, seperti di atas. Sebab, kesalahan tadi tidak bersumber dari fitrah, tapi dari manusia itu sendiri yang salah dalam menerapkan sifat ketuhanan pada selain Tuhan yang sebenarnya. Sama seperti rasa sakit perut yang dirasakan oleh seseorang. Rasa sakit tersebut adalah benar karena ia merasakannya sendiri. Hanya saja, ia bisa salah dalam mendiagnosa rasa sakitnya. Rasa sakit itu bisa jadi ia anggap maag, padahal mungkin sesungguhnya usus buntu atau penyakit perut lainnya.

Herannya, kepercayaan umat manusia akan agama secara umum dan Tuhan secara khusus, dikaitkan oleh sebagian orang dengan rasa takut mereka. Bertrand Russel mengatakan, "Saya berpendapat bahwa agama berdiri di atas pondasi rasa takut. Rasa takut akan ketidaktahuan".

Kelemahan pertama klaim Russel di atas adalah bahwa pendapat ini tidak memiliki argumen sama sekali. Jika kita terima pendapat ini dan kita katakan bahwa Russel memiliki bukti akurat yang menguatkan klaimnya, apakah itu berarti bahwa agama yang didasari oleh takut tidak nyata dan hanya dongeng dan khayalan belaka? Apakah semua yang didasari oleh rasa takut tidak berharga dan tidak nyata? Bukankah ilmu kedokteran yang berhasil digali oleh manusia didasari oleh rasa takut mereka akan penyakit dan kematian? Apakah dengan demikian berarti ilmu kedokteran tidak nyata dan hanya khayalan? Siapkah Russel menerima kesimpulan ini?

Memang, manusia di zaman purbakala hidup dengan dikelilingi oleh beribu-ribu macam bahaya yang siap mengancam jiwanya. Binatang buas yang ada disekitar mereka, hukum rimba yang berlaku di antara sesama, goncangan gempa, tiupan angin topan, dan sederet bencana alam lainnya, adalah bahaya-bahaya yang mengancam keselamatan umat manusia di zaman itu. Dan sangatlah wajar jika mereka yang merasa takut karena merasa keselamatannya terancam, mencari sesuatu yang dapat memberinya ketenangan, yang oleh Russel disebut dengan agama.

Namun, logiskah kiranya dengan hanya melihat fenomena yang demikian ini lalu kita memberlakukannya pada semua aspek kehidupan umat manusia dari awal hingga akhir generasi anak Adam ini, tanpa melihat sisi lain kehidupan mereka? Jika pendapat Russel ini diterima, berarti orang yang paling beragama dan paling beribadah adalah orang yang paling penakut, dan tentunya kesimpulan seperti ini ditolak oleh semua orang yang masih memiliki sedikit kemampuan untuk berpikir.

Selain itu, fakta menunjukkan bahwa para pendakwah agama umumnya adalah orang-orang yang pemberani. Bukankah untuk masuk ke dalam sebuah lingkungan yang tidak beragama atau salah dalam beragama, diperlukan keberanian yang luar biasa? Bukankah ketegaran mereka dalam beragama hingga berani mempertaruhkan jiwanya menunjukkan keberanian mereka yang hebat?

Pertanyaan kita yang terakhir, bukankah banyak pemikir yang beragama dan bahkan taat beragama? Apakah kepercayaan mereka akan agama –setelah melakukan banyak penelitian ilmiah– didasari oleh rasa takut mereka akan bencana alam? Jika pendapat Russel benar, berarti akal dan logika para pemikir tersebut tidak bernilai sama sekali. Siapkah kita menerima kesimpulan ini?

Sebagian lagi berpendapat bahwa agama adalah alat yang dipergunakan oleh para penguasa untuk memperbudak rakyatnya dan mengajarkan mereka untuk me-nerima kesengsaraan dengan senang

hati. Memang, tidak kita pungkiri bahwa agama Kristen di abad pertengahan telah dijadikan oleh para penguasa (baca: gereja) sebagai alat penindasan. Dalam sejarah Islam juga kita saksikan bahwa para penguasa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyyah juga melakukan hal yang sama. Namun, itu tidak berarti bahwa agama memang diadakan untuk itu. Singkatnya harus dibedakan antara agama dan penyalahgunaan agama.

Agama adalah sebuah wadah tempat manusia menjadikan kehidupannya penuh arti. Agamalah yang mendorong manusia membangun kepribadiannya. Bukankah dalam ajaran agama Islam, selain diperintahkan untuk menerima kenyataan yang ada, kita juga diperintahkan untuk melakukan perombakan demi perbaikan keadaan kita? “Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah keadaan mereka sendiri”⁶

Di lain pihak, bukankah para pendakwah agama yang sejati dengan para nabi sebagai contoh teladan, adalah orang-orang yang selalu berjuang melawan kezaliman? Bukankah mereka adalah orang-orang yang meyakini rakyat kecil dan berada di pihak mereka? Logiskah kiranya jika kita katakan bahwa agama yang mereka bawa adalah alat untuk memperbudak orang-orang kecil dan untuk menzalimi mereka padahal para pendakwah agama itu selalu meyakini rakyat kecil dan selalu berjuang melawan kezaliman?

Dari uraian di atas, kita simpulkan bahwa agama merupakan fenomena yang tidak mungkin terpisahkan dari manusia. Sebab, manusia memiliki fitrah yang selalu mengajak ia untuk beriman kepada Tuhan Yang Maha Agung. Selain itu, manusia juga selalu butuh untuk mengetahui apa-apa yang ada di sekitarnya, termasuk dirinya sendiri. Ia merasa berhak untuk mengetahui dari mana ia berasal, untuk apa ia berada di dunia, apa yang mesti ia lakukan demi kebahagiaannya di dunia dan alam akhirat nanti, yang merupakan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan di atas dan itu adalah agama.

⁶ QS. Al-Ra'd: 11

Karenanya, sangatlah logis jika agama selalu mewarnai sejarah manusia dari dulu hingga saat ini.

Maka diperlukan suatu kajian mendasar dan kontekstual, agar umat Islam atau generasi selanjutnya mampu memahami agama sesuai konteksnya, dan dapat melahirkan masyarakat religius yang wasath, modarat dan mampu membedakan antara doktrin sebagai ajaran yang harus dipatuhi, ditaati, dan diimplementasikan dalam kehidupan, serta budaya (*'urf*) sebagai bentuk pengejawantahan umat Islam dalam menjalankan syariatnya. Kajian mendasar dan kontekstual tersebut dikonstruksi dalam kajian Studi Islam, sebagaimana penjelasan berikut ini.

C. PENGERTIAN STUDI ISLAM

Studi Islam atau bahasa Arab disebut dengan *Dirasah Islamiyah*, merupakan kajian tentang hal-hal yang berkaitan dengan Islam sebagai suatu ajaran dan sebagai praktik keagamaan –meminjam istilah Nurcholish Madjid sebagai peradaban-. Kajian ini oleh para Orientalis disebut sebagai Islamic Studies yang berarti sebagai kajian secara sistematis dan terpadu untuk mengetahui, memaknai dan menganalisis secara mendalam tentang hal-hal yang berkenaan dengan agama Islam, pokok-pokok ajaran Islam, sejarah Islam maupun realita pelaksanaannya dalam kehidupan.

Islam pada hakikatnya membawa ajaran yang bukan hanya mengenai berbagai segi dari kehidupan manusia. sumber ajaran yang mengambil berbagai aspek ialah Al-Qur'an dan Hadits. Kedua sumber ini sebagai pijakan dan pegangan dalam mengakses wacana pemikiran dan membumikan praktik penghambaan kepada Tuhan, baik bersifat teologis maupun humanistik.

Islam merupakan agama yang terakhir sebagai penutup semua agama yang telah ada, islam merupakan agama *rahmatil lil 'alamin* untuk semua umat. Islam itu dibawakan oleh nabi Muhammad saw yang mendapat wahyu dari Allah. Untuk mengetahui islam lebih mendalam mak muncullah ilmu yang dinamakan Studi Islam akan

tetapi Studi Islam itu sendiri merupakan bidang kajian yang cukup lama. Ia telah ada bersama dengan adanya agama islam maka dari itu Studi Islam menimbulkan berbagai permasalahan yang umum diantaranya: apa penertian Studi Islam, apa ruang lingkup, atau objek Studi Islam, apa tujuan Studi Islam, bagaimana pendekatan dan metodologi dalam Studi Islam.

Seiring dinamika dan perkembangan zaman, kesempatan untuk mempelajari Studi Islam dapat melalui segala hal, berkaitan dengan persoalan tentang mempelajari Studi Islam, islam memberikan kesempatan secara luas kepada manusia untuk menggunakan akal pikirannya secara maksimal untuk mempelajarinya, namun jangan sampai penggunaannya melampaui batas dan keluar dari rambu-rambu ajaran Allah Swt.

Istilah Studi Islam dalam bahasa Inggris adalah *Islamic Studies*, dan dalam bahasa Arab adalah *Dirasat al-Islamiyah*. Ditinjau dari sisi pengertian, Studi Islam secara sederhana dimaknai sebagai “kajian islam”. Pengertian Studi Islam sebagai kajian islam sesungguhnya memiliki cakupan makna dan penertian yang luas. Hal ini wajar adanya sebab sebuah istilah akan memiliki makna tergantung kepada mereka yang menafsirkannya. Karena penafsir memiliki latar belakang yang berbeda satu sama lainnya, baik latar belakang studi, bidang keilmuan, pengalaman, maupun berbagai perbedaan lainnya, maka rumusan dan pemaknaan yang dihasilkannya pun juga akan berbeda.

Selain itu, kata Studi Islam sendiri merupakan gabungan dari dua kata, yaitu kata Studi dan kata Islam. Kata studi memiliki berbagai pengertian. Rumusan Lester Crow dan Alice Crow menyebutkan bahwa Studi adalah kegiatan yang secara sengaja diusahakan dengan maksud untuk memperoleh keterangan, mencapai pemahaman yang lebih besar, atau meningkatkan suatu ketrampilan.

Sementara kata Islam sendiri memiliki arti dan makna yang jauh lebih kompleks. Kata Islam berasal dari kata Aslama yang berarti patuh dan berserah diri. Kata ini berakar pada kata *silm* yang berarti selamat, sejahtera, dan damai.

Adapun pengertian Islam secara terminologis sebagaimana yang dirumuskan para ahli ulama dan cendekiawan bersifat sangat beragam tergantung dari sudut pandang yang digunakan. Salah satu rumusan definisi Islam adalah wahyu Allah yang disampaikan kepada nabi Muhammad saw. Maka studi Islam diarahkan pada kajian keislaman yang mengarah pada 3 hal; Pertama, Islam yang bermuara pada ketundukan/berserah diri, berserah diri artinya pengakuan yang tulus bahwa Tuhan satu-satunya sumber otoritas yang serba mutlak. Keadaan ini membawa timbulnya pemahaman terhadap orang yang tidak patuh dan tunduk sebagai wujud dari penolakan terhadap fitrah dirinya sendiri.

Kedua, Islam dapat dimaknai yang mengarah kepada keselamatan dunia dan akhirat sebab ajaran Islam pada hakekatnya membina dan membimbing manusia untuk berbuat kebajikan dan menjauhi semua larangan dalam kehidupan di dunia termasuk kehidupan akhirat.

Ketiga, Islam bermuara pada kedamaian manusia harus hidup berdampingan dengan makhluk hidup yang lain bahkan berdampingan dengan alam raya. Dengan demikian kedamaian harus dilakukan secara utuh dan multi dimensi.

Dari 3 dimensi di atas studi Islam mencerminkan gagasan tentang pemikiran dan praktis yang bermuara pada kedudukan Tuhan, selamat di dunia dakhirat dan berdamai dengan makhluk lain. Dengan demikian studi Islam tidak hanya bermuara pada wacana pemikiran tetapi juga pada praktis kehidupan yang berdasarkan pada perilaku baik dan benar dalam kehidupan.

Studi Islam di Barat dikenal dengan istilah *Islamic Studies*, secara sederhana dapat dikatakan sebagai usaha untuk mempelajari hal-hal yang berhubungan dengan agama islam. Usaha mempelajari agama Islam tersebut dalam kenyataannya bukan hanya dilaksanakan oleh kalangan umat islam saja, melainkan juga dilaksanakan oleh orang-orang diluar kalangan umat islam.

Sedangkan studi keislaman di kalangan umat islam sendirinya tentunya sangat berbeda tujuan dan motivasinya dengan yang dilakukan oleh orang-orang diluar kalangan umat islam. Dikalangan umat islam, studi keislaman bertujuan untuk memahami dan mendalami serta membahas ajaran-ajaran islam agar mereka dapat melaksanakan dan mengamalkannya dengan benar. Sedangkan diluar kalanga umat islam, studi keislaman bertujuan untuk mempelajari seluk-beluk agama dan praktik-praktik agama yang berlaku dikalangan umat islam, yang semata-mata sebagai ilmu pengetahuan. Namun sebagaimana halnya dengan ilmu-ilmu pengetahuan tentang seluk-beluk agama dan praktik-praktik keagamaan islam tersebut bias dimanfaatkan atau digunakan untuk tujuan-tujuan tertentu, baik yang bersifat positif maupun negatif.

Menurut Muhammad Nur Hakim, tidak semua aspek agama khususnya islam dapat menjadi obyek studi. Dalam konteks Studi Islam, ada beberapa aspek tertentu dari islam yang dapat menjadi obyek studi, yaitu; (1) Islam sebagai doktrin dari tuhan yang kebenarannya bagi pemeluknya sudah final, dalam arti absolut, dan diterima secara apa adanya; (2) Sebagai gejala budaya yang berarti seluruh apa yang menjadi kreasi manusia dalam kaitannya dengan agama, termasuk pemahaman orang terhadap doktrin agamanya; (3) Sebagai interaksi sosial yaitu realitas umat Islam.

Sementara menurut Muhammmad Amin Abdullah terdapat tiga wilayah keilmuan agama islam yang dapat menjadi obyek studi islam, yakni; (1) Wilayah praktek keyakinan dan pemahaman terhadap wahyu yang telah diinterpretasikan sedemikian rupa oleh para ulama, tokoh panutan masyarakat pada umumnya. Wilayah praktek ini umumnya tanpa melalui klarifikasi dan penjernihan teoritik keilmuan yang di pentingkan disisni adalah pengalaman; (2) Wilayah tori-teori keilmuan yang dirancang dan disusun sistematika dan metodologinya oleh para ilmuwan, para ahli, dan para ulama sesuai bidang kajiannya masing-masing. Apa yang ada pada wilayah ini sebenarnya tidak lain dan tidak bukan adalah “teori-teori” keilmuan

agama islam, baik secara deduktif dari nash-nash atau teks-teks wahyu, maupun secara induktif dari praktek-praktek keagamaan yang hidup dalam masyarakat era kenabian, sahabat, tabi'in maupun sepanjang sejarah perkembangan masyarakat muslim dimanapun mereka berada; (3) Telaah teritis yang lebih populer disebut *metadiscourse*, terhadap sejarah perkembangan jatuh bangunnya teori-teori yang disusun oleh kalangan ilmuan dan ulama pada lapis kedua. Wilayah pada lapis ketiga yang kompleks dan *sophisticated* inilah yang sesungguhnya dibidangi oleh filsafat ilmu-ilmu keislaman.

Sedangkan menurut M. Atho' Mudzhar menyatakan bahwa obyek kajian islam adalah substansi ajaran-ajaran islam, seperti kalam, fiqh dan tasawuf. Dalam aspek ini agama lebih bersifat penelitian budaya hal ini mengingat bahwa ilmu-ilmu keislaman semacam ini merupakan salah satu bentuk doktrin yang dirumuskan oleh penganutnya yang bersumber dari wahyu Allah melalui proses penawaran dan perenungan.

D. ASAL USUL DAN PERTUMBUHAN STUDI ISLAM

Asal-usul dan Pertumbuhan Studi Islam seiring dengan perkembangan Islam itu sendiri. Dalam sejarah awal perkembangan Islam, peletakan fondasi keimanan dan pembinaan masyarakat Islam sebagaimana yang telah dilakukan Nabi Muhammad Saw., merupakan upaya pembebasan manusia dari belenggu aqidah yang sesat yang telah dianut oleh kelompok Quraisy dan upaya pembebasan manusia dari segala bentuk penindasan suatu kelompok terhadap kelompok lain yang dipandang rendah status sosialnya. Metode yang digunakan oleh Nabi mula-mula adalah personal-individual kemudian meluas ke arah pendekatan keluarga yang pada gilirannya meluas ke arah pendekatan sosiologis (masyarakat).

Kajian Islam pada masa awal di bimbing oleh Rasulullah sendiri kepada para sahabat-sahabatnya, yang dilaksanakan di Masjid, dan rumah al-Arqam (*bayt al-arqam*), yang mencakup masalah Aqidah,

syariah dan muamalah. Kajian Islam pada masa awal ini dilaksanakan dalam dua masa yakni masa Makkah dan Madinah.

Selama 13 tahun (610-622 M) di Makkah, Rasulullah meletakkan dasar-dasar (fondasi) kekuatan Islam yakni; keimanan serta akhlak. Dan selama 10 tahun (622-632) di Yatsrib/Madinah, Rasulullah melakukan pembinaan masyarakat dalam praktik ibadah, banyak diturunkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum-hukum amaliah, ibadah, perdata, pidana dan lain sebagainya. Dalam periode ini pendidikan islam menyertakan peranan sanksi-sanksi hukuman dan ganjaran terhadap individu dan masyarakat atas tanggung jawabnya dalam mempraktekkan ajaran Islam.

Pasca Rasulullah, pembinaan dan pengembangan hukum Islam dilakukan oleh para sahabat. Pada masa ini daerah islam semakin luas serta timbul masalah-masalah baru sehingga para sahabat merasa berkewajiban memberikan penjelasan dan penafsiran terhadap nash-nash hukum yang belum jelas dan memberikan fatwa atas masalah-masalah hukum yang timbul dikalangan mereka tersebut. Tugas memberikan fatwa kepada masyarakat setelah para sahabat dilanjutkan oleh para Tabi'in.

Hingga masa tabi'in kajian Islam telah mencapai penyempurnaan dasar-dasar keilmuan Islam dan kehujjahan untuk kontekstualisasi ajaran Islam dalam membangun sebuah peradaban Islam. Pada masa ini al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam, telah terumuskan telah dilakukan penyempurnaan *rasm* dan veowelisasi (*harakat*), sehingga mempermudah umat muslim di beberapa negara untuk membaca dan mempelajarinya. Begitupun dengan metode memahaminya, pelbagai metode tafsir telah dikembangkan seperti *bil-ma'tsur*, dan *bir-ra'yi*. Hadits beserta cabang-cabang ilmunya, merupakan bentuk kemapanan sumber rujukan ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an yang disandarkan pada sunnah-sunnah rasul.

Begitupula dengan kajian syariat/hukum Islam, para ulama' muktabarah juga telah melakukan penyusunan/pembukuan fiqh dan

ilmu fiqh. Pada masa itu kitab-kitab fiqh terpetakan dalam dua mazhab, yakni mazhab Hijaz dan mazhab Irak. Mazhab Hijaz diikuti oleh para ulama' fiqh di wilayah Makkah dan Madinah yang dikenal dengan *Ahl al-Riwayah* ("Kelompok Riwayat," karena mereka banyak berpegang kepada penuturan masa lampau, seperti Hadits, sebagai pedoman), sementara Mazhab Irak oleh para ulama' Kuffah dan Basrha dan dikenal dengan *Ahl-Ra'yi* ("Kelompok Penalaran", dengan isyarat tidak banyak mementingkan "riwayat").

Selanjutnya dalam kajian akidah Islamiyah, diskusi panjang tentang iman, kafir, teologi, manusia dan perbuatannya, telah dirangkum dalam satu kesatuan aqidah Asy'ariyah dan Maturidiyah (dikenal dengan akidah Sunni), meskipun disisi lain juga terkonstruksi sistem keimanan shi'i (akidah syi'ah dan konsep imamiyah). Pada masa ini pula telah terumuskannya sistem akhlak Islamiyah yang tertuang dalam kitab *ihya' ulumuddin*.

Para intelektual muslim di Eropa (seperti: Turki, Persia, Cordova dan Maroko) pada masa *tabi'it tabiin*, telah melakukan kajian Islam sebagai basis pengembangan sains dan teknologi. Mereka telah menciptakan dasar-dasar sains dan teknologi terapan yang diperoleh dari pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'an, dan problematika pelaksanaan syariat pada masa itu. Berbagai kajian tentang sains dan teknologi diwadahi oleh para khalifah dalam sebuah lembaga riset dan pengembangan ilmu pengetahuan seperti; *baiyt al-hikmah*, madrasah, dan beberapa perguruan tinggi antara lain; *Nizamiyah* di Baghdad, *al-Azhar* di Kairo Mesir, *Cordova* di Cordova dan *Kairwan Amir Nizam al-Muluk* di Maroko.⁷

Dari lembaga-lembaga tersebut telah terkonstruksi dasar-dasar ilmu pengetahuan modern seperti; geometri, algebra (aljabar), trigoometri, optik, fisika, kimia dan kedokteran, serta sosiologi dan sejarah yang diciptakan oleh para intelektual muslim muktabarah

⁷ Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2006), h. 34

seperti; al-Kindi, al-Farabi, al-Biruni, al-Khawarizmi, dan Ibnu Sina, dan sebagainya. Dari karya-karya merekalah periode kejayaan Islam telah ditandai dan memperoleh pengaruh yang sangat kuat dalam membangun peradaban Barat selanjutnya.

Kehidupan umat Islam yang begitu nyaman, dan kemudahan hidup yang diperoleh dari pemanfaatan teknologi hasil temuan/karya para intelektual muslim, menjadikan kajian Islam selanjutnya melemah. Pada masa ini para ulama pada umumnya sudah tidak lagi melakukan ijtihad. Mereka hanya membedakan mana dalil yang kuat dan dalil yang lemah sebagai hujjah dalam pelaksanaan syari'at. Sehingga bisa dikatakan ulama pada masa ini dalam keadaan statis.

Sains dan teknologi yang dikembangkan dari kajian al-Qur'an dan problematika pelaksanaan syariat dianggap sudah cukup, karena tidak ada lagi bangsa yang paling berperadaban saat itu, kecuali hanya pada kekhalifan Islam. Disisi lain keengganan tersebut juga disitir oleh rasa takut dosa akibat paradigma yang dibangun dari konstruksi pemahaman kitab "*tahafatul falasifah*" karya al-Ghazali.

Melemahnya kajian Islam pada masa ini, apalagi didukung oleh perilaku yang materialis dan hedonis, sebagai pengejawantahan dari kenyamanan hidup dan dipermudahnya hidup dengan bantuan teknologi, telah meruntuhkan sendi-sendi kebudayaan Islam, dan berpindahanya pusat-pusat pengembangan kebudayaan di Barat. Hal ini terjadi setelah jatuhnya Bagdad sampai dengan Mesir ke tangan Napoleon. Penguasaan kembali kekaisaran Bizantium atas wilayah kekusaan khalifah Umayyah di Cordova.

Merujuk pada pembagian periodisasi sejarah Islam yang dikemukakan oleh prof. Dr. Harun Nasution, bahwa periode setelah Bani Abbas dan Umayyah secara politik dapat dilumpuhkan, kekuasaan Islam masih bisa dipertahankan oleh tiga kerajaan besar yaitu; Kerajaan Turki Usmani di Eropa Timur dan Asia-Afrika, Kerajaan Safawi di Persia, dan Kerajaan Mughol di India. Namun Hegemoni kekuasaan Islam ini satu persati telah dikuasi oleh bangsa-bangsa Eropa menjelang abad ke-17 hingga awal abad ke-18.

Masa kebangkitan Islam atau disebut dengan masa pembaharuan mulai menggeliat pada tahun 1800 M atau akhir abad ke-19. Pada masa tersebut kalangan kaum muslimin banyak yang mengerahkan pemikirannya untuk kemajuan agama Islam. Para Ulama, Cendekiawan muslim di berbagai wilayah Islam banyak yang intens terhadap study Islam sehingga keortodokannya mulai ditinggalkannya. Sehingga pada masa pembaharuan tersebut ilmu pengetahuan, kebudayaan dan ajaran Islam berkembang di berbagai Negara seperti Negara India, Turki, Mesir.

Tokoh pembaharu yang ternama adalah Muhammad ibn Abdul Wahab di Arabia dengan Wahabiyahnya pada tahun 1703-1787 M. Gerakan ini memiliki pengaruh yang besar pada abad ke – 19. Upaya dari gerakan ini adalah memperbaiki umat Islam sesuai dengan ajaran Islam yang telah mereka campur adukkan dengan ajaran-ajaran tarikat yang sejak abad ke 13 telah tersebar luas di dunia Islam. Dalam bidang ilmu pengetahuan, di Turki Usmani mengalami kemajuan dengan usaha-usaha dari Sultan Muhammad II yang melakukan terhadap umat Islam di negaranya untuk dapat menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi dengan upaya melakukan pembaharuan dibidang pendidikan dan pengajaran, lembaga-lembaga Islam diberikan muatan pelajaran umum dan upaya mendirikan "*Mektebi Ma'arif*" guna menghasilkan tenaga ahli dalam bidang administrasi dan "*Mektebi Ulumul Edebiyet*" guna menghasilkan tenaga penterjemah yang handal serta upaya mendirikan perguruan tinggi dengan berbagai jurusan seperti kedokteran, teknologi dan militer.⁸

Pada tanggal 1 November 1923 kesultanan Turki dihapuskan dan diganti dengan Negara Republik dengan presiden pertamanya yaitu Musttafa Kemal At Turk, IPTEK semakin maju. dan pada waktu itu juga di India bermunculan cendekiawan muslim modern yang melakukan usaha-usaha agar umat Islam mampu menguasai IPTEK

⁸ Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1994) h. 54

seperti Sayid Ahmad Khan, Syah Waliyullah , Sayyid Amir, Muhammad Iqbal, Muhammad Ali jinnah dan abdul Kalam Azad. salah satu dari cendekiawan tersebut yang sangat menonjol dan besar jasanya terhadap umat Islam adalah Sayid Ahmad Khan.

Penguasa Mesir yaitu Muhammad Ali (1805-1849) dalam hal IPTEK agar maju berupaya dengan mengirimkan para mahasiswa untuk belajar IPTEK ke perancis setelah lulus dijadikan pengajar di berbagai perguruan tinggi seperti di universitas Al Azhar sehingga dengan cepat IPTEK menyebar ke seluruh dunia Islam. Selain itu terdapat Universitas Iskandariyah di kota Iskandariah yang memiliki fakultas kedokteran, Teknik, Farmasi, Pertanian, Hukum, Perdagangan dan Sastra. Universitas Aiunusyam di kairo, Universitas Assiut, Universitas Hilwan, Universitas Suez, dan Universitas *“The American University in Cairo*.

Pada perkembangan Islam abad modern, umat islam timbul kesadarannya tentang pentingnya ajaran islam yang sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh Rasulullah saw sehingga dapat dijadikan sebagai pedoman hidup. karena umat Islam sudah jauh dari ajaran Rasulullah saw yaitu banyak penyimpangan-penyimpangan dari sumber asalnya, penyakit bid’ah, tahayul, klenik, perdukunan, kemusrikan dll sangat merebak dan hampir seperti kehidupan Jahiliyah. Dengan kondisi umat Islam tersebut maka muncullah para pembaharu yaitu suatu gerakan pemurnian terhadap ajaran agama Islam yang sesuai dengan ajaran yang bersumber pada Qur’an dan Hadits. Para pembaharu tersebut antara lain:

1. Muhammad bin Abdul Wahab, yaitu ulama besar yang produktif yang lahir di Nejed Arab Saudi Salah satu kitabnya yaitu Kitab Tauhid, sebuah kitab yang berisi tentang mengesakan Allah SWT dengan membasmi praktek-praktek tahayul, bid’ah khurafat yang ada pada umat islam dan mengajak untuk kembali ke ajaran tauhid yang sebenarnya. Gerakan pembaharuan Abdul Wahab tersebut dikenal dengan Gerakan Wahabiyah.

2. Rif'ah Badawi Rafi' At Tahtawi yang lahir di Tahta merupakan pembaharu Islam yang pemikirannya yaitu menyerukan kepada umat Islam agar menyeimbangkan antara dunia dan akhirat.⁹
3. Jamaluddin Al afgani yang lahir di Asadabad dengan pemikiran pembaharuannya adalah supaya umat Islam kembali pada ajaran agama Islam yang murni kepemimpinan otokrasi supaya diubah menjadi demokrasi, untuk mewujudkan kemajuan masyarakat Islam yang dinamis agar kaum wanita bekerja sama dengan kaum pria dan Gerakan Pan Islamisme yaitu penyatuan seluruh umat Islam.
4. Muhammad Abduh yaitu pembaharu Islam di Mesir penerus dari gerakan Wahabi dan Pan Islamisme Beliau bersama muridnya yang bernama Muhammad Rasyid Rida menerbitkan jurnal "Al Urwatu Wustsqa" Selain itu Muhammad Abdul juga menyusun kitab yang berjudul " Ar Risalah at Tauhid"
5. Sayid Qutub yaitu ulama dan tokoh gerakan pembaharuan yang menyelaraskan antara urusan akhirat dengan urusan duniawi dan bersama Yusuf Qardhawi menekankan perbezaan antara modernisasi dengan pembaratan.
6. Sir Sayid Akhmad Khan lahir di Delhi India adalah pembaharu yang produktif dengan berbagai karya diantaranya Tarikhi Sarkhasi Bignaur berisi catatan kronologi pemeberontakan di Bignaur, Asbab Baghawat Hind, The Causes of the Indian Revolt (sebab-sebab revolusi India, Risalat Khair Khawahan Musulman risalah tentang orang-orang yang setia, dan Akhkam Ta'aam Ahl al Kitab hukum memakan makanan ahli kitab. Selain itu Beliau juga mendirikan Sekolah Inggris di Mudarabad, sekolah Muslim University of Aligarth, membentuk *Muhammedan Educational Conference* dan mendirikan *The Scientific Society* lembaga penerjemah IPTEK ke bahasa Urdu serta menerbitkan majalah bulanan *Tahzib al Akhlaq* dan lain-lainnya.

⁹ *Ibid*, h. 55

7. Muhammad Iqbal yaitu seorang muslim India dengan karyanya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (pembangunan kembali pemikiran keagamaan dalam islam).

Pada masa kontemporer, studi Islam memerlukan kajian dan pendekatan yang lebih mengakar dan komprehensif. Hal ini dikarenakan problematika praktik keagamaan dan penerapan fiqh aghlabiyat saat ini, tidak hanya dialami oleh negara-negara yang mayoritas berpenduduk muslim, seperti; Mesir, Arab Saudi, Irak, Iran, Malaysia, Brunai Darussalam, Kuwait dan Indonesia, melainkan juga umat muslim minoritas di negara-negara maju. Persinggungan antara pemahaman dan praktik keagamaan dengan isu-isu kontemporer seperti Hak Asasi Manusia, Globalisasi, Post Modernisme, dan Liberalisme, tentunya menjadi problem tersendiri untuk terus dikembangkan pelbagai pendekatan dalam studi Islam, agar prinsip dasar Islam sebagai agama yang rahmatan lil'alamina dan sah likulli zaman wa makan, akan lebih mudah diwujudkan oleh para pengikutnya.

E. TUJUAN STUDI ISLAM

Studi Islam sebagai usaha untuk mempelajari secara mendalam tentang Islam dan segala seluk beluk yang berhubungan dengan agama Islam sudah barang tentu mempunyai tujuan yang jelas, yang sekaligus menunjukkan kemana Studi Islam tersebut diarahkan. Dengan arah dan tujuan yang jelas itu, maka dengan sendirinya Studi Islam akan merupakan usaha sadar dan tersusun secara sistematis.

Adapun arah dan tujuan Studi Islam dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Untuk mempelajari secara mendalam tentang apa sebenarnya (hakikat) agama Islam itu, dan bagaimana posisi serta hubungannya dengan agama-agama lain dalam kehidupan budaya manusia. Sehubungan dengan ini, Studi Islam dilaksanakan berdasarkan asumsi bahwa sebenarnya agama Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk membimbing dan mengarahkan serta

menyempurnakan pertumbuhan dan perkembangan agama-agama dan budaya umat dimuka bumi.

2. Untuk mempelajari secara mendalam pokok-pokok isi ajaran agama islam yang asli, dan bagaimana penjabaran dan operasionalisasinya dalam pertumbuhan dan perkembangan budaya peradaban islam sepanjang sejarahnya. Studi ini berasumsi bahwa agama islam adalah fitrah sehingga pokok-pokok isi ajaran agama islam tentunya sesuai dan cocok dengan fitrah manusia. Fitrah adalah potensi dasar, pembawaan yang ada, dan tercipta dalam proses penciptaan manusia.
3. Untuk mempelajari secara mendalam sumber dasar ajaran agama Islam yang tetap abadi dan dinamis, dan bagaimana aktualisasinya sepanjang sejarahnya. Studi ini berdasarkan asumsi bahwa agama islam sebagai agama samawi terakhir membawa ajaran yang bersifat final dan mampu memecahkan masalah kehidupan manusia, menjawab tantangan dan tuntutan sepanjang zaman. Dalam hal ini sumber dasar ajaran agama islam akan tetap actual dan fungsional terhadap permasalahan hidup dan tantangan serta tuntutan perkembangan zaman tersebut.
4. Untuk mempelajari secara mendalam prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasar ajaran agama islam, dan bagaimana realisasinya dalam membimbing dan mengarahkan serta mengontrol perkembangan budaya dan peradaban manusia pada zaman modern ini. Asumsi dari studi ini adalah, islam yang meyakini mempunyai misi sebagai *rahmah li al-'alamin* tentunya mempunyai prinsip dasar yang bersifat universal, dan mempunyai daya dan kemampuan untuk membimbing, mengarahkan dan mengendalikan factor-faktor potensial dari pertumbuhan dan perkembangan system budaya dan peradaban modern.

F. ASPEK-ASPEK SASARAN STUDI ISLAM

Antara agama dan ilmu pengetahuan masih dirasakan adanya hubungan yang belum serasi. Dalam bidang agama terdapat sikap

dogmatis, sedang dalam bidang ilmiah terdapat sikap rasional dan terbuka. Oleh karena itu, aspek sasaran studi Islam meliputi 2 hal yaitu: Aspek sasaran keagamaan dan aspek sasaran keilmuan.

Dalam aspek sasaran keagamaan, Kerangka ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadits tetap dijadikan sandaran sentral agar kajian keislaman tidak keluar dan tercabut dari teks dan konteks. Dari aspek sasaran tersebut, wacana keagamaan dapat ditransformasikan secara baik dan menjadikan landasan kehidupan dalam berperilaku tanpa melepaskan kerangka normatif. Elemen dasar keislaman yang harus dijadikan pegangan: pertama, islam sebagai dogma juga merupakan pengamalan universal dari kemanusiaan. Oleh karena itu sasaran study Islam diarahkan pada aspek-aspek praktik dan empirik yang memuat nilai-nilai keagamaan agar dijadikan pijakan. Kedua, Islam tidak hanya terbatas pada kehidupan setelah mati, tapi orientasi utama adalah dunia sekarang. Dengan demikian sasaran study Islam diarahkan pada pemahaman terhadap sumber-sumber ajaran Islam, pokok-pokok ajaran Islam sejarah Islam dan aplikasinya dalam kehidupan. Oleh karena itu studi Islam dapat mempertegas dan memperjelas wilayah agama yang tidak bisa dianalisis dengan kajian empirik yang kebenarannya relatif.

Selanjutnya dalam aspek sasaran keilmuan, studi keilmuan islam memerlukan pendekatan kritis, analitis, metodologis, empiris, dan historis. Dengan demikian studi Islam sebagai aspek sasaran keilmuan membutuhkan berbagai pendekatan. Selain itu, ilmu pengetahuan tidak kenal dan tidak terikat kepada wahyu. Ilmu pengetahuan beranjak dan terikat pada pemikiran rasional. Oleh karena itu kajian keislaman yang bernuansa ilmiah meliputi aspek kepercayaan normatif dogmatik yang bersumber dari wahyu dan aspek perilaku manusia yang lahir dari dorongan kepercayaan.

BAB II

MAKNA ILMU KEISLAMAN DAN KAJIAN ILMU SOSIAL

A. SEJARAH PERTUMBUHAN ILMU -ILMU KEISLAMAN

Sejarah awal kelahiran, Islam telah memberikan penghargaan begitu besar terhadap ilmu. Pandangan Islam tentang pentingnya ilmu tumbuh bersamaan dengan kelahirannya Islam itu sendiri. Ketika Rarullullah saw. menerima wahyu pertama yang mula-mula diperintahkan kepadanya 'membaca'. Pada masa kejayaan umat Islam, khususnya pada masa pemerintahan dinasti Umayyah dan dinasti Abasyiah, ilmu Keislaman tumbuh dengan sangat pesat dan maju. Kemajuan ilmu Keislaman telah membawa Islam pada masa keemasannya. Dalam sejarah ilmu Keislaman, kita mengenal nama-nama tokoh ilmu diantaranya Al-Mansur, Harun Al-Rosyid, Ibnu Kholdun, dan lain sebagainya yang telah memberikan perhatian besar terhadap ilmu Islam. Pada masa itu proses penterjemahan karya-karya filosof Yunani ke dalam bahasa arab berjalan dengan pesat. Sejarah juga mencatat kemajuan ilmu-ilmu Keislaman, baik dalam bidang tafsir, hadits, fiqih dan disiplin ilmu ke-Islam yang lain. Tokoh-tokoh dalam bidang tafsir, antara lain Al-Thabary dengan karyanya Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an al-Bukhary, dengan karya yang diciptakan yaitu Al-Jami' al-Shahih, Muslim, Ibnu Majah, dan lain sebagainya

B. ISLAMIC STUDIES MODEL BARAT DAN ORIENTALIS

Masa Islamic studies model barat dan orientalis dimulai bersamaan dengan munculnya Negara-negara barat kepentas dunia, setelah mengalami masa gelap (dark ages) yang cukup lama. Masa ini pula merupakan permulaan Negara-negara barat, yaitu Eropa mempunyai keinginan bertemu dengan masyarakat Islam di Negara-

negara lain, yang berujung dengan penjajahan mereka terhadap Negara-negara di timur (meliputi Indian, Cina, Birma yang masyarakatnya pemeluk agama-agama Hindu, Budha atau lainnya dengan cara mengirimkan para sarjana yang mendapat sebutan dengan orientalis.

Para orientalis biasanya membagi dunia menjadi dua yaitu Barat (west atau occident) dan Timur (east atau orient). Yang berfungsi sebagai doktrin politik untuk menguasai timur yang merupakan negara atau masyarakat yang lebih lemah dibandingkan dengan barat.

Setelah tujuan penjajahan berkurang atau bahkan sudah tidak ada, Islamic studies di barat ditempatkan pada kajian akademik, dimana pelakunya lebih merasa adanya tuntutan akademik, bukan lagi tuntutan politis dan kalau kita amati secara seksama dan menyeluruh, Islamic studies di Barat dilakukan dengan melalui salah satu dari empat pendekatan yaitu: *Pertama*, menggunakan metode ilmu-ilmu yang masuk di dalam kelompok humanities, seperti filsafat, filologi ilmu bahasa, dan sejarah terkadang dimasukkan ke dalam bagian social sciences.

Kedua, menggunakan pendekatan yang biasa dipakai dalam disiplin atau kajian teologi agama-agama, studi Bible dan sejarah gereja, yang berarti trainingnya Dr. Divinity schools. Oleh Karen aitu tidak aneh kalau banyak orientalis adalah juga pastur, pendeta, uskup atau setidaknya missionaries.

Ketiga, menggunakan metode ilmu-ilmu social, seperti sosiologi, antropologi, ilmu politik dan psikologi (ada yang mengelompokkan psikologi ke dalam humanities). Oleh karena itu mereka bisa disebut dengan orientalis atau ahli di dalam ke-Islaman setelah mendapatkan pendidikan di dalam jurusan atau fakultas disiplin-disiplin tersebut dengan mengadakan kajian / penelitian, khususnya untuk penulisan disertasinya, tentang Islam atau masyarakat Islam.

Keempat, menggunakan pendekatan yang dilakukan di dalam department-department, pusat-pusat atau hanya committee, untuk area studies seperti Midate Eastern Studies / near, Eastern Languages and Civilizations dan South Asian Studies atau suatu committees seperti UCLA.

Keunggulan studies Islam dibarat adalah pada aspek metodologi dan juga strategi, yang dimaksud strategi disini adalah tentang bagaimana cara untuk menguasai materi yang begitu banyak dapat dipergunakan seefisien mungkin.

C. ISLAM SEBAGAI KAJIAN AKADEMIK (ISLAMOLOGI)

Kajian akademik yakni untuk ilmu-ilmu Keislaman disini dimaksudkan dengan “studi kritis” (critical studies) yang menurut ukuran tradisi barat bercirikan “tidak percaya” atau mempertanyakan terhadap kasus atau hasil pemikiran yang dikajinya. Bisa juga untuk menolak atau mengembangkan teori yang dikajinya, atau bisa juga untuk membuat interpretasi ulang. Jadi seseorang yang melakukan kajian tidak hanya sekedar untuk menghafal dan kemudian mengikuti kerja orang lain. Keragu-raguan terhadap hal-hal yang dikaji itu merupakan dasar utama kajian akademik. Maka seseorang yang sedang melakukan kajian harus paham secara diskriptif terlebih dahulu terhadap apa yang akan dikaji.

Selama ini yang terjadi bahwa kalau kita berbicara mengenai studi Islam, hampir selalu merujuk pada sosok ajaran Islam. Persoalannya sekarang adalah bagaimana umat manusia, dan khususnya umat Islam masa kini, memperoleh ilmu ini. Jika kita lihat dengan kritis sosok ajaran Islam sebenarnya juga terlingkupi permasalahan secara akademik. Istilah kajian akademik terhadap ajaran Islam masih dianggap sensitive, apa yang sering dianggap sebagai “doktrin” agama yang berserakan di berbagai jenis ilmu-ilmu Keislaman pada hakikatnya sarat dengan hasil pemikiran (ijtihad) pada

pemikir pada waktu yang telah lampau. Oleh Karena itu perlu adanya pemikiran yang dilakukan secara sistematis.

Dalam mempelajari Islam, tujuan utamanya adalah untuk memahami Islam. Suatu contoh di tingkat perguruan tinggi, satu pertanyaan timbul : “Belajar Islam tersebut lewat siapa ?” yakni, lewat guru/ulama’ atau tulisan siapa ? benarkah si guru / ulama’ atau penulis itu tepat di dalam memahami Islam? nah, disinilah letak kajian akademik terhadap Islam yang dilakukan oleh sarjana muslim sendiri : yaitu, kajian akademik terhadap pemikiran ulama’ terdahulu di dalam memahami Islam (ini lebih banyak berupa normative)

D. KAJIAN ISLAM DENGAN PENDEKATAN ILMU SOSIAL

Ketika pemikiran Islam dikaji dengan meletakkannya pada posisi hasil pemikiran ulama dan dilihatnya secara interdisipliner, maka kajian seperti ini akan memerlukan disiplin lain dari luar (social sciences / humanities). Kajian seperti ini masih dikategorikan pada kajian “ajaran Islam” itu sendiri, bukan kajian disiplin lain. Sekarang bagaimana dengan kajian Islam dengan menggunakan disiplin ilmu-ilmu sosial?

Penggunaan disiplin ilmu social untuk mengkaji masyarakat muslim mau tidak mau harus tidak lepas dari kajian Islam itu sendiri dalam konteks sosialnya. Artinya, ajaran dan keyakinan Islam tidak bisa dilepaskan sama sekali dari proses analisisnya. Jika hal seperti ini yang dituntut, maka sering terjadi gap dalam praktek kajian ilmu social pada umumnya yang tidak pernah memperhitungkan ajaran Islam. Gap itu terjadi antara wujud perilaku yang dianalisis yang sedikit atau banyak ada bekas dari ajaran Islam, di satu pihak, dengan analisis sekuler yang sama sekali tidak memperhitungkan pengaruh ajaran tersebut, dilain pihak. Dan dalam kenyataan pula terjadi gap antara pemeluk Islam (terutama sekali yang dilihatnya secara formalitas)

dengan sosok ajaran Islam normative yang sering tidak dipraktekkan oleh pemeluknya.

Berbicara mengenai gap antara praktek social dan normative tersebut diatas, sering terjadi anggapan bahwa Islam termasuk secara normative dilihat dari perilaku pemeluknya jadi mereka mendefinisikan Islam dari hasil analisisnya mengkaji masyarakat Islam di timur tengah, yang akan menghasilkan bukan saja Islam identik dengan timur tengah, namun juga akan menghasilkan bahwa Islam itu hanyalah apa yang terwujud dalam permukaan pemeluknya. Dalam keadaan ini berarti tidak ada pemisahan antara ajaran normative yang tidak terdeteksi dengan perilaku masyarakat yang menjadi incaran sasaran analisis mereka.

E. ISLAM VS ILMU KEISLAMAN

Karena Islam bersifat kognitif sedangkan ilmu Keislaman bersifat psikomotorik. Ada orang yang memiliki wawasan luas tentang ilmu Keislaman tetapi tidak menjalankannya. Baginya ilmu Keislaman hanyalah merupakan ilmu yang perlu dikaji bukan sesuatu yang harus diamalkan. Termasuk dalam kelompok ini adalah para Islamisist atau orang-orang orientalis yang terus-menerus mengkaji tentang ilmu Keislaman, tetapi tidak ada komitmen untuk mempraktikkannya. Sedangkan Islam bukanlah objek kajian melainkan norma, doktrin, disiplin, dan nilai-nilai yang harus diamalkan. Islam itu harus dipelajari dan dikaji terus-menerus. Islam itu tidak perlu dikaji dan didiskusikan secara mendalam. Nah, pandangan inilah yang perlu diluruskan. Mengapa ? Ya, karena “Al-ilmu qab al-‘amal”, bahwa ilmu itu penting untuk kepentingan praktik. Dengan demikian bahwa Islam itu mengandung dua dimensi yang sinergis : Ilmu dan amal. Islam adalah agama yang sempurna, dan perlu untuk di amalkan dan itu disebut dengan ilmu Keislaman. Karena ilmu Keislaman adalah mempelajari segala tentang Islam.

F. KONSEP ILMU DAN TRADISI ISLAM

Seorang ilmuan muslim yang tergolong awal, yaitu al-syafi'i, mengelompokkan ilmu menjadi dua, pertama ia sebut dengan ilm' amah (ilmu yang diterima secara umum) dan keuda ilm' khassah (ilmu yang diteirma secara umum) dan kedua ilm' amah (ilmu yang menjadi wilayah orang-orang tertentu, yakni ulama). Yang pertama (Ilmu 'ammah) mempelajari nass dengan tegas dalam Al-Qur'an dan jelas diterima oleh umat Islam yang tergolong kelompok ini adalah kewajiban shalat lima waktu, puasa ramadhan, menunaikan ibadah haji jika mampu, membayar zakat, keharaman berzina, membunuh, mencuri dan minum khamr, dan ini semua tidak ada perbedaan pendapat diantara muslim. Kalau dalam kelompok pertama tidak terjadi perbedaan pendapat, maka untuk yang kedua terbuka ruang untuk terjadinya perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat itu bisa terjadi disebabkan perbedaan analisis atau perbedaan kesimpulan penelitiannya, yang berarti ada kebebasan studi.

Kalau kita cermati, dalam Islam kita mempunyai wahyu Allah berupa Al-Qur'an yang Al-Qur'an ini disebut sebagai Qat'iy al wurud yang artinya bahwa keberadaan Al-Qur'an termasuk teks-nya sudah difinal dengan kata lain teks Al-Qur'an ini tidak ada campur tangan pemikiran dan penelitian manusia. Untuk memahami Al-Qur'an dan Sunnah itu telah terjadi pemikiran bebas oleh ulama. Sebagai akibatnya telah muncul beberapa jenis ilmu yang kemudian disebut sebagai ilmu Keislaman atau ilmu agama Islam. Hal ini meliputi ajaran Islam itu sendiri, yang sering kita terjebak dengan menggunakan istilah doktrin yang sebenarnya itu merupakan sejarah pemikiran ulama untuk memahami wahyu tadi dan jenis-jenis ilmu itulah yang menjadi objek penelitian ilmu-ilmu ke-Islaman.

G. REKONSTRUKSI KEILMUAN DALAM ISLAM

Ketika Nabi Muhammad SAW. Masih hidup, para sahabatnya selalu mendapatkan bimbingan langsung dari Nabi. Wahyu Allah juga turun kebumi sebagai petunjuk yang kita kenal dengan nama Al-Qur'an. Setelah nabi saw. wafat, sudah menjadi consensus umat Islam bahwa sumber utama Islam adalah Al-Qur'an dan Hadist Nabi. Untuk yang pertama tidak satupun orang yang membantah sedangkan untuk yang kedua ada sedikit orang yang tidak mengakuinya. Dengan alasan bahwa hadist itu hanyalah penjelasan terhadap Al-Qur'an bukan sebagai sumber utama yang berdiri sendiri.

Dalam perjalanan sejarahnya, para pemikir atau ulama telah banyak menghabiskan waktunya untuk memahami nashsh itu dalam waktu yang bersamaan, mereka juga mempelajari sejarah dan keadaan masyarakat yang melingkupi turunnya nashsh tersebut. Di satu sisi, hal ini berkaitan erat dengan nash dan disisi lain, mereka juga menemukan beberapa kasus yang tidak dapat secara langsung dipahami dan dipelajari dari pemahaman nashsh tersebut, namun, kita juga perlu ingat bahwa nash itu sendiri juga mengajarkan penggunaan akal pikiran (kauniyah). Sedangkan penggunaan akal sebagai proses untuk dapat menghasilkan argumentasi dan proses deduktif dan induktif.

Jika dilihat semata-mata dari wujud nashsh, adanya nashs itu terbatas. Sementara itu kehidupan manusia selalu berkembang dan berubah. Maka dari sisi ini terkadang terjadi kesenjangan kasus. Dalam kebebasan dan kemampuan mengembangkan pemikiran Islam atau ilmu-ilmu ke Islamian dari berbagai perbedaan pendapat maka muncullah pemahaman dan pemikiran menjadi disiplin ilmu dalam Islam, seperti ilmu kalam, ilmu fiqh, ilmu tafsir, ilmu hadist, ilmu tasawuf dan seterusnya.

BAB III PENDEKATAN DALAM STUDI AGAMA-AGAMA

A. ISLAM DAN SASARAN PENDEKATAN STUDI AGAMA

Kajian tentang Islam yang tidak hanya pada pembicaraan doktrin, melainkan juga berkenaan dengan peradaban (meminjam istilah Nurcholis Madjid), tentunya tidak lepas dari persoalan kemanusiaan. Karena manusia sebagai pelaku ajaran agama Islam dan yang mengkonstruksi nilai-nilai ajaran Islam dalam menata kehidupan sosial, bermasyarakat, berbangsa bahkan bernegara.

Dalam kajian ini para intelektual dan peneliti studi agama-agama menempatkan perilaku keberagamaan sebagai realitas sosial dan gejala psikologis. Islam sebagai doktrin (agama wahyu), sesungguhnya juga memiliki fakta-fakta keagamaan yang diperoleh dari realitas sosial, yang amatlah mungkin untuk dijadikan studi empirik dalam mengembangkan ilmu pengetahuan, sehingga Islam tidak hanya bisa dipahami sebagai obyek yang *parexcellence* (suprafisik), melainkan juga dalam realitas sosial (fisik)/fenomenologis dan historis.

Dalam kaitannya dengan Islam sebagai obyek kajian studi agama-agama, Prof. Dr. Noeng Muhajir mempetakan dalam beberapa pendekatan, yakni; studi Islam klasik, studi Islam orientalis, historis kritis, studi Islam fenomenologis, studi Islam kontekstual, dan studi Islam multidisipliner Interdisipliner-transdisipliner.

Studi Islam Klasik mencakup setidaknya-tidaknya enam cabang ilmu yaitu; *Ulumu al-Qur'an*, *Ulumu al-Hadits*, Ilmu Hukum, Ilmu Kalam atau Theologi, Tasawwuf, dan Filsafat. Ismail Al-Faruqi mensistematisasikan Ulum al-Qur'an menjadi lima, yaitu; studi *qira'ah*, asbaab al nuzul, ayat-ayat Makiyah dan Madaniyah, *tafsir*, *istimbat al ahkaam*. Dan *Ulum al-Hadits* mencakup studi riwayat Hadits, *rijaal hadits*, *al-jarh wal ta'diil*, *'ilal hadits*, *mukhtalaf al hadits*, studi tentang hasil kerja

dari enam ahli hadits antar lain; Bukhari, Muslim. Abu Dawuud, Nasa'i, Tirmidhi, dan Ibn Maajah.

Hukum Islam dipilahkan menjadi ushul fiqh dan ilmu fiqh yang didasarkan pada al-Qur'an, al-Hadits, *ijma'*, *qiyas*, dan *istihsan*. Ilmu kalam mempelajari pemikiran filsafat atau pemikiran teologi Islam. Ilmu tasawwuf sebagai ilmu yang mengajarkan bagaimana membersihkan jiwa dari pengaruh kebendaan, agar mudah mendekati diri kepada Allah. Dan Filsafat yang dimaksud adalah filsafat hellenistik, yakni mempelajari karya-karya ilmuwan muslim yang berupaya mendekati Islam dengan bingkai filsafat.

Studi Islam orientalis, menempatkan Islam sebagai agama yang sama dengan agama-agama lain. Dimana para oreintalis Barat mendudukan agama sebagai gejala sosial dan gejala psikologis. Analisa antropologis menampilkan konsep teori evolusioner, bahwa kepercayaan agama tumbuh dari rasa takut kepada kekuatan gaib ke rasa yang dilindungi oleh yang Maha Pemurah dan Pengasih dengan menampilkan konsep bahwa kepercayaan tumbuh dari dinamisme-animisme, ke politeisme, menjadi monoteisme.

Pendekatan Studi ini mengandung pengertian bahwa para ilmuwan yang mempelajari tentang budaya, bahasa, dan adat istiadat bangsa-bangsa telah melihat Islam sebagai bentuk peradaban bangsa-bangsa Timur yang bertolak dari asumsi bahwa agama berasal dari wahyu.

Argumentasi pemahaman tentang pendekatan ini, sebagaimana tertuang dalam tulisan Richard C Martin dalam *Approach to Islam in Religious Studies*, yang merupakan bentuk apresiasi keilmuan yang dibangun oleh sarjana Islamic Studies yang mencoba melanjutkan pembahasan Charles J Adam tentang Tradisi Kajian Agama dalam Islam yang dimuat pada buku bunga rampai hasil suntingan Leonard Binder, *The Study of The middle East: Research and Scholarship in the*

Humanities and Social Sciences. Adam¹⁰telah meletakkan dasar paradigm yang akan dibangun dalam kegiatan penelitian (pengkajian) terhadap Islam tidak menimbulkan kesalahpahaman seperti adanya penilaian bahwa kegiatan penelitian terhadap justru bermaksud melemahkan Islam. Pandangan umum (*common sense*) yang berkembang dikalangan Islam memang seperti itu. Tetapi pandangan tersebut tidak bisa diperlakukan secara general. Sebab pada kenyataannya, banyak Islamicist dari pihak luar (*outsider*) yang mencoba bersikap ekstra hati-hati dan berusaha secara obyektif dalam menarasikan Islam yang mereka telaah. Salah satu bukti kehati-hatian mereka terlihat pada cara mereka melakukan pemilahan antara Islam sebagai bahan kajian dengan Islam sebagai keyakinan pemeluknya, dengan dikembangkannya berbagai metodologis/ pendekatan yang mencoba memahami agama secara lebih obyektif.

Masalah pendekatan dalam kajian Islam telah menjadi perhatian para Islamicist (sarjana di bidang studi Islam atau Islamic studies). Pada mulanya kajian Islam hanya memperoleh tempat yang sangat terbatas dan hanya dikaji dalam konteks sejarah agama, comparative study of religions (atau *religionswissenschaft* pada umumnya. Model penghampiran pada Islam lebih banyak menggunakan metode kesejarahan (*historical*) dan filologis yang menekankan analisis tekstual (*textual analysis*).Namun dalam perkembangannya kemudian muncul berbagai tawaran pendekatan baru yang memberikan peluang bagi rumbuhnya pemahaman (*understanding*) terhadap Islam yang lebih komprehensif.

Sekalipun terdapat kemajuan dalam tradisi kesarjanaan tentang Islam semenjak abad kesembilan belas sampai pertengahan abad kedua puluh, studi Islam yang dilakukan oleh banyak Islamicists dipandang masih mengandung beberapa problem metodologis. Sepanjang abad-abad yang lalu, kajian ketimuran (*orientalisme*) hanya

¹⁰Charles J Adam, *Islamic Religious Tradition*, dalam *The Study of The middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences*, Leonard Binder, ed (New York: John Wiley & Sons) h. 29-32

menekankan penguasaan yang memadai terhadap bahasa-bahasa timur (Islam). Atas dasar ini, Bernard Lewis, sebagaimana dikutip Martin, menilai kajian tentang Timur Tengah (Islam) masih sangat miskin dalam perspektif dengan melihat kembali sejarah studi tentang Islam di Barat sejak periode pertengahan.¹¹ Dorongan sarjana Barat untuk mengkaji Islam, menurut Lewis, bersumber dari dua motif utama; pertama, untuk belajar lebih banyak mengenai wisan Islam klasik yang dipelihara dalam terjemahan dan komentar-komentar berbahasa Arab; dan kedua, untuk menyokong polemic orang Kristen terpelajara dalam melawan Islam.

Namun demikian pada masa renaissance muncul alasan baru untuk studi Islam, seperti adanya rasa ingin tahu tentang budaya asing. Selain itu Renaissance telah mendorong minat besar terhadap filologi klasik, yang menjadi paradigma untuk memahami budaya lain, dan meningkatnya perjalanan ke dunia Timur yang bermuara pada kepentingan ekonomi dan politik bangsa-bangsa Eropa. Renaissance juga telah melahirkan pelbagai studi terhadap Kitab Suci dan studi Semitisme. Karenanya, dalam konteks ini, banyak sarjana Barat memandang bahwa studi bahasa dan teks-teks Arab merupakan instrument yang sangat penting.¹²

Sejak abad kesembilan-belas, studi-studi ketimuran (orientalisme) telah menjadi disiplin tersendiri di banyak universitas di Eropa. Orientalisme ditopang dan sekaligus menopang motif-motif dari berbagai negara seperti Perancis dan Inggris selama masa-masa kolonial di Timur Tengah. Sedangkan di Jerman dan Eropa Timur, muncul berbagai karya ilmiah tentang bahasa-bahasa Timur (muslim) dan teks-teksnya yang lebih klasik. Di sini materi-materi tersebut

¹¹ Ricard C Martin (ed). *Approach to Islam in Religious Studies* (Tucson: The Arizona State University Press, 1985)

¹²Kritik terhadap metode yang dikembangkan oleh tradisi orientalisme juga dilakukan oleh Muhammad Arkoun, sebagaimana dianalisis oleh Johan Hendrik Meuleman dalam tulisan pengantarnya untuk buku nalar Islami dan *Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994) h.7-8

beredar di kalangan kaum tekstualis Yahudi yang memiliki kemampuan bahasa serumpun yang lebih baik, tetapi lebih kecil minatnya untuk berpolemik dan menjajah secara politik. Studi tentang Timur Tengah pada abad kesembilan belas tersebut mengembangkan fokus utama pada agama, sejarah dan sastra Islam.¹³

Sementara itu, perang dunia kedua dan berbagai akibat yang ditimbulkan telah meyakinkan para sarjana dan pemerintah Amerika Serikat untuk melakukan usaha-usaha guna menutupi kekuarangan tenaga professional yang memiliki keahlian dibidang bahasa dan pengetahuan tentang budaya-budaya lain. Pertumbuhan program studi kawasan di Universitas-universitas besar pada pertengahan abad kedua puluh membuka peluang dibukanya program-program baru dalam studi kawasan Timur Tengah, meskipun ini menimbulkan perdebatan metodologis, apakah program studi kawasan Timur Tengah ini bersifat interdisipliner atau suatu disiplin tersendiri. Atas dasar problem metodologis ini, Leonard Binder menjumpai banyak kesalahan di fakultas-fakultas yang kurang persiapan dalam mengajarkan materi ini. Ia menilai bahwa program studi kawasan ini memiliki mutu yang sangat rendah karena tidak adanya kompetensi akademik, selain kurikulum yang tidak memadai, khususnya menyangkut kemampuan bahasa.¹⁴ Binder –dalam tulisannya *Area Studies versus the Disciplines*– mempertanyakan apakah metode kajian studi seperti Timur Tengah dan Dunia Islam hanya diperoleh dari disiplin ilmiah itu sendiri, atau mengkombinasikan berbagai metode atau pendekatan ilmiah seperti ilmu bahasa, studi sejarah, ilmu politik, antropologi, dan sebagainya. Binder mengajukan gagasan mengenai

¹³ Mode operasi orientalisme dalam wilayah metodologis, epistemologis dan bahkan politik telah dikaji secara komprehensif oleh Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978)

¹⁴ Martin, *Approaches*, 12, hal ini dibuktikan dari temuan Richard D Lambert dalam *Language and Area Studies Review* yang diterbitkan pada tahun 1973

pentingnya mengembangkan paradigma baru yang komprehensif dan komparatif untuk menghasilkan karya kesarjanaan yang lebih baik.¹⁵

Problem-problem metodologis dan epistemologis tersebut menarik minat Edward Said untuk memberikan jawaban yang sangat provokatif dalam *Orientalism*, dengan menyoroti sisi gelap imperialisme dan kolonialisme Barat terhadap dunia Islam (Arab). Said mencoba menunjukkan bahwa “kajian ketimuran” sebagai sebuah disiplin keilmuan secara material dan intelektual tidak bisa dipisahkan dari ambisi-ambisi politik dan ekonomi bangsa eropa, dan oleh karena itu orientalisme menghasilkan sebuah gaya pemikiran yang didasarkan pada pembedaan ontologism dan epsitemologis antara “Timur” dan “Barat”. Mengikuti Michel Faocault, Said berpendapat bahwa orientalisme Barat mengembangkan cara-cara “discoursing” tentang timur (*the Orient*), terutama Muslim, dan lebih khusus lagi Arab, yang pada giliran berikutnya menciptakan perasaan superioritas (keunggulan) cultural bangsa Eropa atas kebudayaan lain dan asing.

Namun demikian, hal ini sangat membantu bahwa para sejarawan, ahli ilmu-ilmu sosial, dan sajarawan agama-agama saling memanfaatkan satu dengan lainnya dalam waktu belakangan ini untuk mendapatkan validitas kajian yang memadai. Disiplin - disiplin seperti semiotika, strukturalisme, fungsionalisme, dan fenomenologi telah melahirkan teori-teori tentang makna budaya yang melintasi disiplin ilmu bahasa, antropologi, historiografi, dan sejarah agama-agama. Dalam konteks ini, fokus studi multi disiplin lebih pada materi dan adaptasi kreatif serta penerapan metode pada bidang-bidang tertentu dalam data keagamaan.¹⁶

¹⁵ *Ibid*, 13

¹⁶ Martin, *Approaches*, h. 16

B. PENDEKATAN TEOLOGI NORMATIF

1. Pengertian Pendekatan Normatif-Teologis

Pendekatan teologis menekankan pada simbol-simbol keagamaan atau bentuk formal, dimana masing-masing simbol-simbol keagamaan tersebut mengklaim dirinya sebagai yang paling benar. Pendekatan teologis dalam memahami agama cenderung bersifat tertutup, tidak ada dialog, parsial, saling menyalahkan, sehingga pada akhirnya terjadi pengkotak-kotakan umat dan tidak terlihat adanya kepedulian sosial. Agama cenderung hanya merupakan keyakinan serta mempunyai dampak sosial yang kurang baik, dimana agama menjadi buta terhadap masalah-masalah sosial sehingga cenderung hanya menjadi lambang identitas yang tidak memiliki makna.

Adapun pendekatan normatif diartikan sebagai hal-hal yang mengikuti aturan atau norma-norma tertentu. Dalam konteks ajaran Islam, pendekatan normatif merupakan ajaran agama yang belum tercampur dengan pemahaman dan penafsiran manusia.¹⁷ Pendekatan normatif dapat juga dikatakan pendekatan yang memiliki domain bersifat keimanan, tanpa melakukan kritik kesejarahan atas nalar lokal dan nalar jaman yang berkembang, serta tidak memperhatikan konteks kesejarahan al-Qur'an. Pendekatan normatif mengasumsikan seluruh ajaran Islam (dalam al-Qur'an, Hadis dan *ijtihad*) sebagai suatu kebenaran yang harus diterima dan tidak boleh diganggu-gugat.¹⁸

Pendekatan teologis sangat erat kaitanya dengan pendekatan normatif, dimana kedua pendekatan tersebut memandang agama dari segi ajarannya yang pokok, asli serta di dalamnya belum terdapat penalaran pemikiran manusia. Dalam pendekatan teologis, agama dilihat sebagai suatu kebenaran mutlak dari Tuhan, tidak ada kekurangan sedikitpun dan bersifat ideal.

¹⁷ Masdar Hilmi dan A. Muzakki, *Dinamika Baru Studi Islam*, (Surabaya: Arkola, 2005), h. 63

¹⁸ *Ibid*, h. 64

Sedangkan pendekatan normatif lebih melihat studi Islam dari apa yang tertera dalam teks al-Qur'an dan Hadis.¹⁹

Berdasarkan pemaparan mengenai pendekatan teologis dan pendekatan normatif, maka pengertian pendekatan normatif-teologis adalah upaya memahami agama dengan menggunakan kerangka ilmu ketuhanan, yang bertolak dari suatu keyakinan bahwa wujud empirik dari suatu keagamaan dianggap yang paling benar bila dibandingkan dengan elemen lainnya.²⁰ Pendekatan terhadap agama tertentu dengan menggunakan pendekatan normatif-teologis banyak ditemukan dalam karya-karya orientalis Kristen yang cenderung mendiskreditkan Islam.

Secara umum ada dua teori yang dapat digunakan dengan pendekatan normatif-teologis, yaitu:

- Hal-hal untuk mengetahui kebenaran yang memerlukan pembuktian secara empirik dan eksperimental, serta
- Hal-hal yang sulit dibuktikan secara empirik dan eksperimental.

Untuk hal-hal yang dapat dibuktikan secara empirik, biasanya disebut sebagai masalah yang berhubungan dengan *ra'yi* (penalaran). Sedangkan masalah-masalah yang tidak berhubungan dengan empirik (*ghaib*), biasanya diusahakan melalui pembuktian dengan mendahulukan kepercayaan. Tetapi cukup sulit untuk menentukan hal-hal apa saja yang masuk klasifikasi empirik serta mana yang tidak, sehingga memerlukan sikap kritis dalam pendekatan normatif-teologis ini.

Tradisi studi keagamaan selama ini lebih dominan dibatasi pada pendalaman terhadap agama yang dianut, tanpa melakukan komparasi kritis dan apresiatif terhadap agama lain. Hal ini disebabkan adanya keterbatasan waktu dan fasilitas yang diperlukan serta menganggap studi agama lain kurang bermanfaat atau dapat merusak

¹⁹ Supiana, *Metodologi Studi Islam*, (Cet. II; Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Agama Islam, 2012), h. 77

²⁰ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008), 28

keyakinan yang telah dibangun selama bertahun-tahun. Sikap eksklusifisme teologis dalam memandang perbedaan dan pluralitas agama ini tidak saja merugikan bagi agama lain, tetapi juga merugikan diri sendiri karena mempersempit masuknya kebenaran-kebenaran baru yang bisa membuat hidup terasa lebih kaya dengan nuansa. Arogansi teologis ini tidak saja dihadapkan pada pemeluk agama lain, tetapi juga terjadi secara internal dalam suatu komunitas seagama. Sejarah telah membuktikan, baik agama Islam, Yahudi maupun Kristen, tentang bagaimana kerasnya bentrokan yang terjadi antara satu aliran teologi dengan aliran lain. Bentrokan semacam ini menjadi semakin tajam ketika yang mengendalikan isunya adalah kepentingan politik yang kemudian menimbulkan perpecahan, dimana semua berawal dari pemahaman normatif-teologis yang kemudian disusupi unsur-unsur politis di dalamnya.

2. Ciri dan Aplikasi Pendekatan Normatif-Teologis

Pendekatan normatif-teologis secara umum menggunakan cara berpikir deduktif, yaitu cara berpikir yang berawal dari keyakinan yang mutlak adanya, dimana ajaran yang berasal dari Tuhan sudah pasti benar dan tidak perlu dipertanyakan terlebih dahulu. Dimulai dari keyakinan lalu diperkuat dengan dalil-dalil dan argumentasi.

Pendekatan normatif-teologis mempunyai ciri-ciri yang melekat sebagai sebuah pendekatan, yaitu terdiri atas:

a) Loyalitas terhadap diri sendiri

Loyalitas terhadap diri sendiri timbul bila kebenaran keagamaan dimaknai dengan kebenaran sebagaimana dipahami oleh pribadi itu sendiri. Kebenaran sebagaimana diyakni oleh seseorang merupakan kebenaran yang tidak bisa lagi diungkit-ungkit. Sebagai konsekuensinya, kebenaran yang ditunjukkan oleh orang lain dianggap kurang benar atau salah sama sekali.

b) Komitmen

Pendekatan normatif-teologis menghasilkan individu yang berkomitmen tinggi terhadap kepercayaan. Individu yang

meyakini suatu kebenaran akan siap berjuang mempertahankannya, serta siap menghadapi tantangan dari pihak-pihak lain yang mencoba menyerang kebenaran yang telah diyakini secara mutlak.

c) Dedikasi

Hasil dari loyalitas dan komitmen yang besar akan menghasilkan dedikasi yang tinggi dari penganut agama sesuai dengan kebenaran yang diyakini. Dedikasi itu diwujudkan dalam bentuk ketaatan terhadap ritual keagamaan, antusias dalam menjalankan keyakinan dan menyebarkannya, serta kerelaan untuk berkorban demi pengembangan keyakinan yang dianut.²¹

Pendekatan normatif-teologis dalam aplikasinya tidak menemui kendala yang cukup berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi Islam yang bersifat *qoth'i*. Persoalannya justru akan semakin rumit ketika pendekatan ini dihadapkan pada realita dalam al-Qur'an maupun Hadis yang tidak tertulis secara eksplisit, namun kehadirannya diakui dan diamalkan oleh komunitas tertentu secara luas. Contoh yang paling kongkrit adalah adanya ritual tertentu dalam masyarakat yang sudah menjadi tradisi turun-temurun, seperti tahlilan atau kenduri.

Agama Islam dilihat secara normatif pasti benar serta menjunjung tinggi nilai-nilai luhur. Untuk bidang sosial, agama menawarkan nilai-nilai kemanusiaan, kebersamaan, kesetiakawanan, tolong menolong, rasa persamaan derajat dan sebagainya. Untuk bidang ekonomi, agama tampil menawarkan keadilan, kebersamaan, kejujuran dan saling menguntungkan. Sedang untuk bidang ilmu pengetahuan, agama tampil mendorong umatnya agar memiliki pengetahuan dan keahlian serta menguasai teknologi yang setinggi-tingginya. Demikian pula untuk bidang kesehatan, kehidupan,

²¹ Zakyah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 76

kebudayaan, politik dan lainnya, agama tampil sangat ideal dan dibangun berdasarkan dalil-dalil yang terdapat dalam ajaran agama.²²

3. Kelebihan dan Kekurangan Pendekatan Normatif-Teologis

Pendekatan normatif-teologis sebagai sebuah metode pasti memiliki kelebihan dan kekurangan. Kelebihan pendekatan normatif-teologis mengantarkan seseorang akan memiliki sikap teguh terhadap agama yang diyakininya sebagai sesuatu yang benar, serta tidak memandang dan meremehkan agama lain. Melalui pendekatan ini, seseorang akan memiliki sikap fanatik dan kecintaan yang dalam terhadap agama yang dianutnya.²³

Sebaliknya kekurangan pendekatan ini ini, akan mengantarkan seseorang pada sikap Eksklusif dalam beragama, Dogmatis, dan Menafikkan kebenaran orang lain. Sikap eksklusif dalam beragama merupakan sebuah sikap yang apabila meyakini sesuatu dengan kebenaran yang mutlak, maka individu tersebut akan menjadi pribadi yang tertutup, tidak mau menerima pendapat serta pemahaman orang lain. Orang-orang yang memahami Islam dengan pendekatan normatif-teologis akan menutup diri dari kebenaran yang dibawa orang lain. Namun demikian, jika sikap eksklusif ini hanya berkaitan dengan masalah tauhid, maka hal itu bukan menjadi suatu kekurangan.

Sikap Dogmatis adalah bahwa pokok-pokok ajaran yang harus diterima sebagai hal yang baik dan benar, tidak boleh dibantah dan tidak diragukan. Individu yang memahami Islam dengan pendekatan normatif-teologis cenderung menganggap ajarannya sebagai ajaran yang tidak boleh dipertanyakan lagi kebenarannya dan tidak boleh dikritisi. Menafikkan kebenaran orang lain, menghasilkan individu yang tidak mengakui kebenaran orang lain. Hal ini karena

²² Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam.*, h. 34

²³ *Ibid.*

adanya anggapan bahwa yang diyakini adalah sesuatu paling benar dan yang tidak sama adalah sesuatu yang salah.

C. PENDEKATAN FILOLOGI

Agama bagi para penganutnya merupakan ajaran yang berisi tentang aturan, perintah dan larangan yang berasal dari pesan Tuhan untuk diterapkan dalam hidupnya di dunia ini. Pesan tersebut tertuang dan terdokumentasikan dalam al-Qur'an yang selanjutnya disebut sebagai kitab suci. Maka dengan bahasa yang tertulis didalamnya-lah Tuhan menyapa dan menemui makhluknya (yaitu manusia) untuk memberikan informasi tentang alam semesta sebagai ciptaan-Nya dan mengajarkan aturan dan perintah untuk dijalankan serta larangan untuk dihindari oleh setiap pemeluknya.²⁴

Sebagaimana dalam teori Heidegger bahwa manusia tak bisa dipisahkan dari bahasa. Bahasa adalah alat bagi manusia untuk menerima dan memahami pengetahuan yang berawal dari proses mempertanyakan, berfikir dan menginterpretasi. Bahasa sebagai suatu symbol yang amat penting dalam menghadirkan manusia untuk menjadi manusia. Karena bahasalah yang memberi kemungkinan kepada manusia untuk memahami jati dirinya yang diperoleh dari Tuhannya.

Menurut Heidegger, bahasa tidak hanya berkuat sebagai alat komunikasi saja. Bahasa merupakan artikulasi eksistensial pemahaman untuk pengungkapan keberadaa-Nya kepada manusia.²⁵ Al-Qur'an merupakan rekaman peristiwa eksistensial dalam sejarah yang dalam hal ini tersimpan dalam bahasa. Maka Bahasa dan realitas

²⁴ Termuat dalam buku milik Ata' al -Sid, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik, dan Modern, Alih Bahasa Ilham B. Senong*, (Jakarta: Mizan Publika, 2004). Yang disampaikan oleh Alfi Qanita dalam makalahnya yang berjudul *Hermeneutika Eksistensial: Kajian Pemikiran Martin Heidegger dan Atha' As -Shid*.

²⁵ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit*, (Jakarta: KPG), h. 40

merupakan suatu hubungan timbal balik yang saling mendukung. Di mana ada bahasa maka realitas pun akan hadir.²⁶

Pengertian ataupun konsep “bahasa agama” tidak saja merupakan agenda perdebatan di kalangan ahli linguistik tetapi juga menjadi agenda kajian di kalangan teolog dan filsuf. Karena secara kultural kita lahir dan tumbuh sudah dalam bahasa, maka sering kali kita tidak lagi kritis dan mampu mengambil jarak untuk meneliti kembali pertumbuhan bahasa yang kita gunakan. Jika kita cermati, bahasa sekali waktu dipahami sebagai alat (*tool*) dalam pengertian bahasa digunakan untuk berbuat sesuatu, seperti halnya kita menggunakan pisau untuk memotong.²⁷

Namun dari sisi lain bahasa juga bisa dilihat sebagai medium dalam pengertian kita tidak bisa berbuat sesuatu dengan bahasa (*with language*), melainkan kita berkreativitas di dalam bahasa (*within language*).²⁸ Ketika kita berhadapan dengan sebuah tanda-simbol, ikon ataupun indeks-maka system tanda itu berdiri sebagai subyek aktif yang hendak menyampaikan pesan kepada kita sebagai masyarakat pembacanya. Dokumen-dokumen lama atau teks-teks klasik adalah subyek yang hendak berbicara kepada kita yang hidup dizaman yang berbeda dari mereka.

Sebaliknya, ketika kita melakukan kajian, penelitian dan interogasi kepada system tanda yang kita jumpai, sebut saja teks al-quran, maka dia telah berdiri sebagai obyek.²⁹ Pendekatan filologi dan

²⁶ Lihat Muhammad Ata' al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik, dan Modern*, Alih Bahasa Ilham B. Senong, (Jakarta: Mizan Publika, 2004), h. 38

²⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami bahasa Agama: sebuah kajian hermeutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 4

²⁸ Robert P. Scharlemann & Gilbert E.M. Ogotu (edt), *God in Language* (New York: Paragon House Publisher, 1987), h.vii

²⁹ Ilmu yang mengkaji tentang sistem tanda disebut semiotika atau semiologi, dengan tokoh utamanya Charles Sanders Peirce (1839-1914) dan Ferdinand de Saussure (1857-1913). Di Indonesia ilmu ini kelihatannya belum begitu populer. Sekedar sebagai pengantar, meskipun terlalu sederhana, teori semiotika bisa dibaca pada *seraba-serbi semiotika* (PT Gramedia Pustaka Utama, 1992), hasil suntingan Panuti

sejarah dianggap sangat produktif dalam studi Islam. Lebih dari 100 tahun sarjana membekali diri dengan prinsip-prinsip bahasa orang Islam dan memperoleh pendidikan dalam bidang metode filologi untuk memahami bahan-bahan tekstual yang menjadi bagian dari keberagaman Islam. Karya di bidang filologi sebenarnya merupakan kesinambungan dari pendekatan serupa dalam kajian perbandingan bahasa atau studi Bibel. Hal ini disebabkan karena status Bahasa Arab merupakan perkembangan lebih jauh dari rumpun bahasa Semit.³⁰

Pendekatan filologi dapat digunakan hampir dalam semua aspek kehidupan umat Islam, tidak hanya untuk kepentingan orang Barat tetapi juga memainkan peran penting dalam dunia orang Islam sendiri yang berbentuk penelitian filologi dan sejarah yang banyak dilakukan oleh pembaruhu, intelektual, politisi, dan lain sebagainya. Melalui pendekatan filologi dan sejarah, sarjana telah menemukan kembali masa kejayaan budaya Islam yang terlupakan di kalangan Muslim, padahal ia menjadi salah satu faktor pada masa sekarang ini untuk melakukan revitalisasi Islam.³¹

Metode filologi dan sejarah akan tetap relevan untuk studi Islam, baik untuk masa lalu, sekarang maupun yang akan datang. Adams lebih lanjut menjelaskan, penekanan terhadap pendekatan filologi ini bukan berarti tidak menghargai pendekatan lain untuk mengkaji kehidupan umat Islam kontemporer. Pendekatan behavioral kontemporer terhadap Islam tetap memiliki signifikansi dalam membangun pengetahuan tentang Islam sebagai sebuah living religion. Yang hendak ditegaskan Adams adalah filologi merupakan kata kunci untuk melakukan penelitian tentang realitas praktek dan kelembagaan Islam di masa lalu.

Sudjiman dan Aart van Zoest, *Fiksi dan Non-Fiksi Dalam Kajian Semiotik* (Intermasa, 1980).

³⁰Zuhriyah, L. F. (2007). Metode dan Pendekatan dalam Studi Islam: Pembacaan atas Pemikiran Charles J. Adams. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 2(1), h. 27-45.

³¹ Hidayat, K. *Agama masa depan: perspektif filsafat perennial*. (Gramedia Pustaka Utama, 2003)

Metode dan pendekatan ilmu behavioral harus digunakan apabila cocok digunakan tetapi tidak harus menolak tradisi penelitian filologi. Membaca gagasan Adams mengenai pentingnya filologi agaknya bisa dilacak pada pendapat Max Muller salah seorang dari tiga pencetus dan pendiri *the study of religion*³² yang juga sangat menekankan soal perbekalan bahasa bagi pengkaji agama. Sampai-sampai ia mengutip paradoks Goethe yang mengatakan: “*He who knows one language knows none*” Mudah dipahami bahwa menguasai bahasa dapat membantu memahami sendiri secara langsung suatu agama, dibanding jika melalui terjemahan atau tulisan hasil tangan kedua yang kemungkinan besar akan mengandung kesalahan-kesalahan dalam pemahaman. Apalagi jika penerjemah bukan pemeluk agama yang bersangkutan.³³

Mengingat al-quran oleh umatnya diyakini sebagai *kalam* Allah yang sejak diwahyukan hingga kini disepakati otentisitasnya, maka kemunculan serta peran hermeneutika dalam tradisi kristiani berbeda dari tradisi Islam. Seperti disebutkan oleh Bernard George Weiss, bagi umat islam al-quran adalah *verbum dei*, firman tuhan, yang diturunkan ke bumi yang kemudian dijadikan hukum dan petunjuk seluruh aspek kehidupan muslim.³⁴

Bagi umat Islam yang hidup 14 abad kemudian yang lingkungan kulturnya sangat berbeda dari situasi dimana al-quran diturunkan yang karenanya sebuah kesalah pahaman menjadi hal yang niscaya. Bahwa umat Islam yakin al-Quran berlaku dan cocok di sepanjang zaman dan segala tempat, hal itu adalah keyakinan teologis. Tetapi dari segi pemahaman dan pelaksanaan klaim itu mau tidak mau akan menuntut pembuktian di samping juga kita harus mengakui adanya otonomi

³² Dua orang lainnya adalah Cornelis P. Tiele dan Pierre D. Chantapie De la Saussure yang dianggap sebagai *three founders of the study of religion*. Lihat Jacques Waardenburg (ed), *Classical Approaches to the Studies of Religions*, Vol. I (Paris: Mouton – The Hague, 1973), h. 13 -17.

³³ Jacques Waardenburg (ed), *Classical Approaches to the Studies of Religions*, h. 93

³⁴ Komaruddin hidayat, *Memahami bahasa Agama: sebuah kajian hermeutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 138

manusia yang bebas menentukan sikap dan pilihannya sendiri. Disinilah berlaku lingkaran hermeneutic, yaitu proses dialog dan interogasi yang berlangsung antara al-quran dan pembacanya.³⁵

D. PENDEKATAN STUDI HUKUM

Hukum Islam atau *Islamic law* -dalam Bahasa Inggris- dalam kajian ilmu-ilmu Islam (*Islamic studies*) sering dilekatkan dengan istilah *syari'ah* dan *fiqh*. Syariah adalah agama itu sendiri, yakni suatu aturan atau tuntunan yang diturunkan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw. dalam bentuk wahyu dalam al-Qur'an untuk menjadi pedoman hidup manusia (*way of life*) agar memperoleh keselamatan dan kebahagiaan hidup baik di dunia maupun di akherat. Petunjuk atau tuntunan tersebut merupakan manifestasi dari perilaku beragama yang dicontohkan oleh Rasulullah saw. dalam sunnah-sunnahnya. Isim masdar dari syariat adalah syara'ah yang bermakna jalan menuju ke sumber air. Kata kerjanya adalah menandai atau menggambar jalan yang jelas menuju sumber air.³⁶

Sementara term "*fiqh*" merupakan hasil evolusi dari ilmu agama secara umum³⁷ menjadi ilmu yang dikhususkan tentang hukum-hukum

³⁵ *Ibid*, h.139

³⁶ Nina M. Armando, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 6 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), 301.

³⁷ Istilah ini diambil dari term "*faqihu fi-ddin*" yakni sebuah do'a Nabi Muhammad saw. yang dibacakan untuk Abdullah Ibnu Abbas, (dikenal dengan Ibnu Abbas), sepupu Nabi dan tokoh yang 'alim. Ia seorang ahli hadits dan telah mengeluarkan 1660 hadits yang ditasbitkan oleh Bukhari dan Muslim dalam kedua kitab shahihnya, juga sahabat yang paling fakih dengan tafsir al-Qur'annya (tafsir Ibnu Abbas). Sehingga beliau mendapat tempat istimewa disisi Khalifa har-Rasyidin dalam membantu kepemimpinan berkaitan dengan pentadbiran dan agama. Beliau dikenali sebagai orang yang paling mengikuti dan mentaati sunnah Nabi Muhammad saw. Hal ini karena do'a Rasulullah untuknya (التَّوْبِيلَ وَعَلَّمَ الدِّينَ فِي فِقْهِ اللَّهِ) "ya Allah berilah kefahaman kepadanya dalam urusan agama dan ajarkanlah takwil." HR. Ahmad dalam al-Musnad 1/328 dengan sanad yang hasan. Term fiqh juga disebutkan tidak kurang dari 19 ayat dalam al-Qur'an yang keseluruhannya dalam bentuk kata kerja (fi'il) seperti dalam at-Taubah: 122

dalam Islam.³⁸ Fiqh adalah ilmu yang menerangkan tentang hukum-hukum syar'i yang berkenaan perbuatan dan perkataan para mukallaf (mereka yang sudah terbebani menjalankan syari'at agama), yang diambil dari dalil-dalilnya yang bersifat terperinci, berupa nash-nash al Qur'an dan as-Sunnah serta yang bercabang darinya yang berupa ijma' dan ijtihad.

Dari sini bisa dipahami bahwa pada awal perkembangan Islam, kata *fiqh* belum bermakna spesifik sebagai "ilmu hukum Islam yang mengatur pelaksanaan ibadah-ibadah ritual, yang menguraikan tentang detail perilaku Muslim dan kaitannya dengan lima prinsip pokok (wajib, sunnah, haram, makruh, mubah), serta yang membahas tentang hukum-hukum kemasyarakatan (muamalat). Hal ini bisa dimaklumi mengingat pada waktu itu para Sahabat Nabi belum membutuhkan suatu piranti ilmu tertentu untuk mengatur kehidupan mereka. Mereka tinggal melihat dan mencontoh perilaku sehari-hari kehidupan Nabi, sebab pada beliau lah terletak wujud paling ideal Islam.³⁹ Para Sahabat Nabi dapat menikmati secara live implementasi paling pas dan utuh kehidupan Islami; dari ibadah, mu'amalah, munakahah, bisnis dan politik. Di samping itu pada awal perkembangan Islam, khususnya pada era Nabi, Islam belum menyebar secara luas dan cepat seperti pada dekade-dekade berikutnya terutama pada masa Umar bin Khattab ra. Sehingga persoalan-persoalan hukum baru belum muncul dan dengan demikian perbedaan pendapat pun belum mencuat ke permukaan. Pada masa kenabian ini dapat dibedakan menjadi dua yaitu periode Makkah dan

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

³⁸Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1997), h.141-154

³⁹ Lihat al-Qur'an Surah al-Ahzab [33] :21 yang artinya :” Sungguh pada diri Rasulullah itu terdapat contoh yang baik (uswatun hasanah) bagi orang-orang yang mengharap Allah, Hari akhir dan mengingat Allah secara banyak”

periode Madinah. Pada periode pertama, risalah kenabian berisi ajaran-ajaran aqidah dan akhlak. Sedang pada periode kedua lebih banyak berisi hukum kemasyarakatan yang mencakup : (1). Muamalat, (2). Jihad, (3). Jinayat, (4). Mawaris, (5). Wasiat, (6). Talak, (7). Sumpah, (8). Peradilan.⁴⁰

Pada periode sahabat, dengan berkembangnya Islam keluar semenanjung Arabia dan adanya interaksi antara kaum Muslimin dengan masyarakat luar, muncul peristiwa-peristiwa atau persoalan-persoalan baru yang belum terjadi pada masa Nabi, misal masalah pengairan, keuangan, ketentaraan, pajak, cara menetapkan hukum di pengadilan dan lainnya.⁴¹ Maka berijtihadlah para sahabat yang memiliki kemampuan melakukan ijtihad untuk menjawab persoalan-persoalan itu.

Para sahabat tidak mengalami kesulitan dalam memahami hukum-hukum dalam al-Quran dan Sunnah serta merespons peristiwa-peristiwa baru, karena mereka mengetahui persis apa yang dimaksud oleh al-Quran dan Sunnah itu.⁴² Dalam memahami kedua sumber hukum syari'ah ini mereka tidak membutuhkan metodologi khusus, karena mereka mendengarkannya secara langsung dari Nabi. Jadi hukum-hukum 'amaliyyah pada waktu itu terdiri dari hukum-hukum Allah dan Rasul-Nya serta fatwa, putusan dan ijma' (konsensus) para sahabat. Kendati demikian, sahabat yang memiliki wewenang untuk mengeluarkan fatwa dan ijtihad jumlahnya sangat terbatas. Ibnu Hasan seperti yang dinukil oleh al-Munawwar mengatakan: "Tidak didapatkan fatwa dalam masalah ibadah dan hukum (dari kalangan sahabat) kecuali sekitar 130 orang saja dari mereka, pria dan

⁴⁰ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: PT. Rosda Karya, 2000), h. 2-23 dan Muh Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: PT. Radja Grafindo, 1996) h. 2

⁴¹ Muh Zuhri, *Hukum Islam*, h. 35

⁴² Muhammad 'Ali Ash-Shobuni, *at-Tibyan Fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: 'Alim al-Kutub, tt.), h.70

wanita. Ini pun setelah dilakukan pertimbangan yang teliti”.⁴³ Di antara sahabat ahli fatwa yang terkemuka pada periode ini adalah: Abu Bakr ash-Shiddiq (w. 13 H), ‘Umar ibn Khattab (w. 23 H), ‘Utsman ibn ‘Affan (w. 35 H), ‘Ali ibn Thalib (w. 40 H), Abu Musa al-Asy’ari (w. 44 H), ‘Abdullah ibn Mas’ud (w. 32 H) dan Zaid ibn Tsabit (w. 45 H). Namun demikian, hukum-hukum dan hasil-hasil fatwa mereka belum dibukukan, dan belum juga diformulasikan sebagai sebuah ilmu yang sistematis.

Kendati Sahabat berusaha sebaik-baiknya untuk memberi keputusan hukum berdasarkan al-Qur’an dan Sunnah atau Hadits Nabi tetapi perbedaan pendapat antara Sahabat di satu daerah dengan Sahabat di daerah lain mulai mencuat. Seperti perbedaan yang terjadi antara Sahabat Ibnu Abbas dengan Ibnu Mas’ud tentang masalah riba. Juga antara Sahabat Umar Ibnu Khattab dengan Zayd Ibnu Tsabit tentang arti quru’ untuk masa menunggu (iddah) bagi istri yang dicerai. Kendatipun begitu perbedaan-perbedaan tersebut tidak keluar dari spirit al-Qur’an dan sunnah.⁴⁴ Diantara keputusan hukum pada masa sahabat adalah memerangi orang yang tidak mau membayar zakat, pembagian harta rampasan perang, satu orang dibunuh oleh beberapa orang, bagian zakat orang muallaf, hukuman diyat karena pengampunan salah seorang wali dan lainnya.⁴⁵

Pada masa-masa awal periode tabiin (masa Dinasti Umayyah) mulai muncul aliran-aliran dalam memahami hukum-hukum Syari’ah serta dalam merespons persoalan-persoalan baru yang muncul sebagai akibat semakin luasnya wilayah Islam, yakni ahl al-hadits dan

⁴³ Said Aqil H. al-Munawwar, “Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam”, *Mimbar Agama dan Budaya*, no. 35 th. Xv/1998-1999 h. 34

⁴⁴ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1982) h.19

⁴⁵ Muh Zuhri, *Hukum Islam*, h. 37-45

ahl al-ra'y.⁴⁶ Aliran pertama, yang berpusat di Hijaz (Makkah-Madinah) lebih banyak menggunakan Hadits dan pendapat-pendapat sahabat, serta memahaminya secara literatis. Sedangkan aliran kedua, yang berpusat di Irak, banyak menggunakan rasio dalam perespon persoalan baru yang muncul. Munculnya kedua aliran tersebut terutama disebabkan oleh dua faktor utama yaitu:⁴⁷

1. Pengaruh geografis, kalau kondisi sosial di Madinah pada masa Dinasti Umayyah ini tidak banyak berbeda dengan kondisi pada masa Nabi dan masa al-Khulafa' al-Rasyidun, sedang kondisi sosial di Irak banyak berbeda dengan kondisi zaman Nabi dan al-Khulafa' al-Rasyidun, karena Irak sudah menjadi kota metropolitan pada saat itu, sehingga persoalan-persoalan pun lebih kompleks dari pada di Madinah. Dalam bidang fiqh, seperti juga dalam bidang-bidang ilmu yang lain, masa tabiin merupakan masa peralihan dari masa sahabat Nabi dan masa tampilnya imam-imam madzhab. Di satu pihak masa itu bisa disebut sebagai kelanjutan wajar masa sahabat Nabi, di lain pihak pada masa itu juga mulai disaksikan munculnya tokoh-tokoh dengan sikap yang lebih mandiri, dengan keahlian yang lebih mengarah pada spesialisasi. Dalam menghadapi persoalan-persoalan baru itu dibutuhkan adanya ijtihad, sementara hadits yang beredar di Irak tidak sebanyak yang beredar di Madinah yang merupakan tempat turunnya wahyu. Maka para ahli ijtihad mengeluarkan fatwa yang banyak berdasarkan rasio (ra'y).
2. Pengaruh sahabat-sahabat dalam memberikan fatwa. 'Umar ibn Khattab dan Ibn Mas'ud, misalnya dalam memberikan fatwa banyak menggunakan rasio dengan berusaha mencari 'illah (legal

⁴⁶ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan*., h. 54-55

⁴⁷ Lebih lanjut baca misalnya Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan*, h. 56-58, Muh Zuhri, *Hukum Islam...*, h. 49-53, dan M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 72-73.

reason) dan maqoshid syari'ah; sedangkan Abdullah ibn 'Umar (w. 73 H), "Abdullah ibn 'Amr ibn 'Ash (w. 65 H) sangat berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa dengan hanya menggunakan nash (teks) al-Quran dan Hadits. Di antara ahli fatwa dari kalangan tabiin adalah Sa'id ibn Musayyab (13-94 H), Ibrahim al-Nakha'i (46-96 H), Hasan al-Bashri (w.111 H), dsb.

Namun demikian, pada periode ini juga belum dilakukan pembukuan hukum hukum Syari'ah, dan belum pula diformulasikan dalam bentuk ilmu ushul fiqh dan qawaid fiqhiyyah. Ilmu-ilmu agama Islam memang baru muncul pada masamasa awal dari Dinasti Abbasiyah (133-766 H atau 750-1258 M), setelah kaum Muslimin dapat menciptakan stabilitas keamanan di seluruh wilayah Islam. Ada tuntutan intelektual yang mendorong tumbuhnya suatu genre kegiatan ilmiah yang sangat khas Islam, bahkan Arab, yaitu Ilmu Fiqh. Tapi sebelum ilmu itu tumbuh secara utuh, agaknya yang telah terjadi pada masa tabiin itu ialah semacam pendekatan ad hoc dan praktis-pragmatis terhadap persoalan-persoalan hukum, dengan menggunakan prinsip-prinsip umum yang ada dalam Kitab Suci, dan dengan melakukan rujukan pada tradisi Nabi dan para Sahabat serta masyarakat lingkungan mereka yang secara ideal terdekat, khususnya masyarakat Madinah.

Periode ini disambung dengan munculnya tiga divisi besar secara geografis yaitu Irak, Hijaz dan Syria, yang masing-masing mempunyai aktifitas kajian hukum yang independen. Di Irak terdapat dua golongan fiqh yaitu di Basrah dan Kufah. Di Syiria ini teorisasi hukumnya tidak begitu dikenal kecuali lewat karya-karya Abu Yusuf. Sedangkan di Hijaz terdapat dua pusat aktifitas hukum yang sangat menonjol yaitu di Makkah dan Madinah. Di antara keduanya, Madinah lebih terkenal dan menjadi pelopor dalam perkembangan hukum Islam di Hijaz terutama setelah munculnya Imam Malik bin Anas (w.179 H/795 M) pendiri madzhab Maliki. Sedangkan dari kalangan ahli fiqh Kufah terdapat nama Abu Hanifah. Beberapa tahun kemudian

muncullah nama Muhammad bin Idris AshShafi'i (w.204 H/ 820 M) atau Imam Syafi'i pendiri madzhab Syafi'i yang merupakan salah satu murid Imam Malik. Kemudian muncullah nama Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal (w.241 H/ 855 M), atau Imam Hambali, pendiri madzhab Hanbali. Beliau adalah murid Imam Syafi'i. Pada saat munculnya empat pendiri madzhab fiqh dan kumpulan hasil-hasil karya mereka inilah diperkirakan istilah fiqh dipakai secara spesifik sebagai satu disiplin ilmu hukum Islam sistematis yang dipelajari secara khusus sebagaimana dibutuhkannya spesialisasi untuk mendalami disiplin-disiplin ilmu yang lain.⁴⁸

Pada masa ini juga telah dirumuskan pelbagai metode penemuan hukum dan cara beristimbat. Para ulama' berbeda pendapat tentang siapa ulama' yang pertama kali mengkodifikasi ushul fiqh dan teori fiqhnya. Madzhab Hanafiyah menyatakan bahwa Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan yang pertama melakukannya. Golongan Malikiyah menyatakan bahwa imam Malik lah yang pertama kali menyusun teorisasi fiqh dengan bukti korespondensi dengan al-Laits bin Sa'ad dan Madzhab Syafi'i juga menyatakan bahwa Imam Syafi'ilah yang pertama menulis tentang ushul fiqh. Hasil akhirnya, menurut al-Asmawi bahwa para ulama' bersepakat mengenai hal ini bahwa ulama' yang menemukan metode tentang kaidah-kaidah setiap bab fiqh, munaqosahnya dan penerapannya dalam furu' baru kemudian diambil konklusi sebagai kaidah umum adalah ulama' madzhab Hanafi. Sedang ulama' yang meletakkan kaidah-kaidah yang membantu para mujtahid dalam istimbat hukum dari sumbernya inilah yang dilakukan oleh Imam Syafi'i dalam Kita ar-Risalah.⁴⁹

⁴⁸ Abdur Rahim, *The Principle of Muhammadan Jurisprudence*, (Lahore: All Pakistan Legal Decisions, 1958) h. 22; lihat juga hasil investigasi Schacht dalam Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (New Delhi: International Islamic Publishers, 1989) h.13.

⁴⁹ Said Aqil H. al-Munawwar, *Sejarah dan Perkembangan....*, *Mimbar Agama*. h.36-37.

Setelah tahun 241 hijriah atau 855 masehi yaitu tahun wafatnya pendiri madzhab fiqh terakhir, Imam Hanbali, maka berakhir pulalah era para pakar hukum Islam yang independen (Arab, mujtahid mutlaq). Secara faktual para ahli fiqh setelah itu cukup berafiliasi pada salah satu metode pengambilan hukum (ushul fiqh) yang ditetapkan oleh Imam madzhab yang empat di muka. Pada masa inilah yang disebut oleh pakar hukum Islam sebagai the great creative age of Islamic Law.

Pada saat yang sama kompilasi serta studi kritis terhadap Hadits-hadits Nabi mulai mendapatkan momentum. Dari sini muncullah nama-nama mukhorij hadits terkenal seperti Abu Abdullah Muhammad Abu Ismail al-Bukhari atau Imam Bukhari (w.256 H.), Imam Muslim Ibn al-Hajjaj (w.261 H), Imam at-Tirmidzi (w.279 h.), Imam Abu Dawud (w.279 H), Imam Ibnu Majah (w.273), Imam Nasai'i (w.303 H). Kumpulan hadits-hadits mereka terkenal dengan sebutan Kutub asSittah atau Enam Kitab Kumpulan Hadits-hadits Nabi. Enam kodifikasi Hadits ini oleh para pakar fiqh pasca Imam Madzhab yang empat diambil sebagai salah sumber rujukan utama di dalam membuat aktifitas hukum Islam.

Namun demikian, belakangan ini, istilah hukum Islam semakin sering digunakan, khususnya ketika para orientalis menggeluti studi ini. Di sinilah kemudian kajian hukum Islam semakin menemukan momentum, dan tidak sedikit kelompok orientalis menghasilkan karya magnum opus mereka yang sangat berguna bagi umat Islam untuk memahami kembali hukum Islam.

Model kajian hukum Islam ala orientalis ini kemudian berkembang pesat. Adapun medan yang mereka tempuh adalah melalui pertanyaan yang cukup mengagetkan yakni pemahaman umat Islam yang sudah sekian lama terkungkung dalam tradisi taqlid. Metodologi kajian ala orientalis ini ternyata diminati oleh kalangan akademisi. Arah baru dalam memahami hukum Islam, mulai dikembangkan. Meskipun demikian, secara akademik sudah mulai ada perkembangan dalam memahami metodologi pengkajian keislaman, namun output yang dikeluarkan masih belum bisa sepenuhnya

dirasakan oleh alumni fakultas syariah yang concern terhadap hukum Islam.

Pembaruan pemikiran hukum kontemporer Fazlur Rahman hingga Muhammad Syahrûr, juga belum secara tegas menjawab problem tekstualitas. Karena upaya pembaruan itu adalah perluasan makna teks melalui beragam cara, maka problem tekstualitas itu sendiri belum teratasi. Secara metodologis, dalam hukum Islam masih terdapat ruang kosong antara teksteks hukum (hukum itu sendiri) dan realitas historis kontekstual disekelilingnya. Penekanan terlalu besar pendekatan tekstual dan sekaligus kurangnya analisis empiris metode penemuan hukum Islam belum tersentuh memadai.

Tekstualitas hukum Islam tentu membawa kesulitan dan ancaman ketidakcakapan hukum Islam untuk bergelut, merespon bergerak melintasi tantangan zaman dan perubahan sosial. Karakteristik fikih klasik yang *law in book oriented*, bahkan tidak jarang terkekang dalam satu mazhab sempit serta pada saat yang sama kurang memperhatikan *law in action* dan *living law*, telah sering membawa ketertinggalan. Tidak saja ketertinggalan, bahkan bisa jadi mulai ditinggalkan (*out of date*).

Salah satu hal yang terasa paradoks adalah bahwa ketika studi fenomena sosial sekarang ini mengharuskan satu pendekatan holistik, sehingga dengan cara demikian relasi sosial dapat disistematisasikan menurut aturan-aturan universal, metode hukum Islam klasik justru bersifat atomistik yang hanya didasarkan pada penalaran analogis. Tentu ini tidak cukup dan tidak credible. Beberapa kritik di atas bukanlah berarti menolak kehadiran studi hukum Islam dan pranata sosial. Bagaimanapun, wilayah keilmuan ini masih perlu dipertahankan namun perlu dimodifikasi dalam beberapa hal. Untuk itu, medan kajian hukum Islam selayaknya mendapat perhatian kita semua.

Hal lain yang perlu disinggung di sini adalah posisi ushûl fiqh yang sering disebut sebagai the queen of all Islamic sciences.⁵⁰ Hal ini penting mengingat adanya indikasi bahwa kajian ushûl fiqh semakin kurang mendapat perhatian. Di samping itu, pembahasan tentang persoalan-persoalan hukum Islam seringkali hanya melibatkan persoalan detail (*furu'*) dan kurang melibatkan persoalan dasar (ushûl fiqh). Disadari bahwa gejala perdebatan yang lebih menfokuskan pada masalah detail dan kurang melibatkan persoalan dasar ini berlangsung hingga kini. Salah satu contoh, ketika reaktualisasi hukum Islam ramai diperbincangkan, perdebatan terjebak, misalnya, pada contoh kecil berikut: apakah porsi dua banding satu antara lakilaki dan perempuan dan hukum waris itu perlu dipertahankan? Jika cara berpikir yang berorientasi praktis tanpa memahami landasan berpikir yang ada ini pertahankan, penyelesaian persoalan-persoalan hukum yang ada akan selalu bersifat tambal sulam dan tidak pernah menyentuh persoalan yang sebenarnya. Implikasi lain, perdebatan hukum yang demikian ini, dalam perjalanan sejarahnya cenderung membawa umat melihat setiap persoalan secara hitam putih dan kaku. Kerangka berpikir yang bersifat luwes dan dinamis dalam menghadapi pelbagai problem yang ada semakin hari tidak dikenal. Akibatnya, ada sebagian kalangan yang bersikap sinis melihat hukum Islam dan lembaga-lembaga yang mendukungnya.

Karena itu, sudah saatnya bagi umat Islam untuk lebih memahami ushûl fiqh yang menjadi landasan penetapan hukum itu. Memahami ushûl fiqh lebih jauh akan membawa mereka melihat pelbagai produk hukum bukan sebagai harga mati, tetapi lebih sebagai hasil proses dialog para ahli hukum Islam dengan realitas yang ada. Dengan cara demikian, pelbagai formulasi ketentuan hukum Islam akan selalu menjadi jawaban yang tepat sejalan dengan denyut perkembangan

⁵⁰ Akh. Minhaji, "Posisi Ushûl Fiqh dalam Kajian Islam", makalah disampaikan pada Studium General Universitas Cokroaminoto Yogyakarta, 27 November 1997

masyarakat,⁵¹ karena itu perubahan formulasi hukum merupakan suatu keniscayaan.

Sangat perlu untuk disadari bahwa hal ini bisa dicapai jika dilakukan reorientasi terhadap materi dan model kajian fikih dan *ushûl al-fiqh* serta institusi yang mendukung subjek tersebut. Secara metodologis, misalnya, upaya pemahaman ajaran syariah (hukum Islam/fikih) haruslah meliputi dua model pendekatan.

- a. Pendekatan doktriner, normatif dan karenanya metode deduktif sangat dibutuhkan. Hal ini penting mengingat hukum Islam, yang merupakan upaya memahami ajaran syariah, pada dasarnya menyangkut teks-teks yang datang dari Allah yang diyakini sebagai pedoman pokok kehidupan bersifat sakral dan transendental.
- b. Perlunya dimanfaatkan pendekatan-pendekatan lain seperti pendekatan filosofis semantik, sosiologis, antropologi, keniscayaan mengingat upaya pemahaman terhadap teks-teks syariah pada akhirnya diyakini sebagai bersifat relatif yang kebenarannya membutuhkan penelitian secara terus menerus sebagaimana penelitian-penelitian ilmiah lainnya. Sebab pemahaman terhadap satu teks akan sangat dipengaruhi oleh banyak faktor, baik faktor bahasa ataupun konteks sosial dari teks itu sendiri, juga menyangkut konteks sosial dari munculnya teks-teks ataupun konteks sosial masing-masing mereka yang mencoba memahami teksteks syariah itu sendiri. Sekarang ini, semakin dirasakan pentingnya kajian hermeneutik hukum (legal

⁵¹Akh. Minhaji, *Islamic Law under the Ottoman Empire*, AsySyir'ah 4 (1996), h. 1-33; Wael B. Hallaq, *Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account*, dalam Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, dan David S. Powers (ed.), *Islamic Legal Interpretation Muftis and Their Fatwas*, (Cambridge: Harvard University Press, 1996), h. 33-43; idem, "Model Shurut Works and the Dialectic of Doctrine and Practice," *Islamic Law and Society* 2, 1995, h. 126-32; idem, "Ushûl al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies*, 3 1993, h. 172-202.

hermeneutics), yang dalam kajian hukum konvensional belum banyak mendapat perhatian.

E. PENDEKATAN FENOMENOLOGIS

Tradisi kesarjanaan Barat dibidang studi Agama selama abad kesembilan belas kurang memberikan perhatian yang memadai dan komprehensif terhadap Islam. Akibatnya, kontribusinya terhadap pertumbuhan pengetahuan tentang Islam, masyarakat dan tradisi keagamaannya sangat kecil. Selain itu, tradisi orientalisme yang berkembang juga dinilai menghasilkan konstruk dan citra tentang Islam yang distortif. Bahkan, masalah ini juga diperparah dengan fakta bahwa sarjana (peneliti) tidak bisa bebas dari latar belakang atau kepentingan ideologis yang sangat berpengaruh terhadap pemahaman yang dihasilkan.

Persoalan ini disebabkan antara lain oleh tradisi orientalisme yang memberikan tekanan lebih pada metode atau pendekatan historis dan filologis. Kedua metode ini dipandang tidak cukup memadai untuk memahami tradisi keagamaan secara otentik dan empatik, karena lebih melihat aspek-aspek eksternal agama. Selama abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, studi-studi agama dilakukan dengan menggunakan pendekatan parsial dan kompartementalis dan menekankan pada aspek-aspek tertentu saja dari suatu studi keagamaan. Meskipun mulai muncul pendekatan antropologi dengan pengamatan partisipatif dan arkeologi, namun pendekatan historis dan filologis masih sangat dominan.

Baru setelah perang dunia I, tumbuh minat yang sangat kuat di kalangan para sarjana untuk mengkaji agama secara substansial dan menemukan pendekatan yang memungkinkan agama menunjukkan ekspresi otentiknya tanpa intervensi nilai-nilai personal dari para sarjana peneliti agama. Situasi inilah yang mendorong tumbuhnya pendekatan baru dalam studi agama-agama, termasuk kajian Islam, yakni pendekatan fenomenologi. Perkembangan baru ini tidak lepas

dari munculnya sebuah disiplin atau pendekatan yang disebut dengan “*phenomenology of religion*”

Pendekatan ini diilhami oleh filsafat fenomenologi yang berkembang pada periode yang sama, khususnya awal abad ke-20. Pendekatan fenomenologi muncul sebagai usaha untuk membangun sebuah metodologi yang koheren untuk studi agama-agama. Menurut Erricker, pendekatan ini dibangun, antara lain, di atas fondasi yang diletakkan oleh Hegel dalam *The Phenomenology of Spirit* (1806). Hegel menyatakan bahwa esensi (*wesen*) dapat dipahami dengan melakukan investigasi terhadap berbagai manifestasi (*ercheinungen*) yang tampak. Dia bertujuan untuk menunjukkan bagaimana pendekatan ini menghasilkan pemahaman bahwa seluruh fenomena dalam keragamannya berakar dalam suatu esensi yang mendasarinya.⁵² Pengaruh fenomenologi Hegel tampak, misalnya, dalam karya Gerardus van Der Leeuw yang menggunakan pendekatan fenomenologis terhadap studi agama, yaitu *Phenomenologie der Religion* (1933), yang diterjemahkan menjadi *Religion in Essence and Manifestation* (1938).

Selain itu, Van der Leeuw juga dipengaruhi oleh Edmund Husserl, yang meskipun tidak secara langsung mengkaji studi agama. Dua konsep yang dikembangkannya menyediakan titik berangkat (*starting point*) dan basis metodologis yang sangat berharga bagi fenomenologis terhadap agama: yaitu *epoche* dan *eidetic* vision. Fenomenologi menurut Husserl, bertujuan mengungkap dan menemukan essensi atau eidos dengan reduksi, penyaringan. Ada tiga macam penyaringan yang dimaksud oleh Husserl yaitu: pertama, reduksi fenomenologis yakni menyisikan atau menunda menetapkan keputusan tentang fenomena yang sedang dikaji. Langkah ini disebut dengan epoch fenomenologis. Dalam langkah ini seluruh konsepsi dan konstruksi World View seseorang harus diletakkan dalam “tanda

⁵² Clive Erricker, *Phenomenology Approaches*, dalam *Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Connolly (London and New York: Cassel, 1999) h. 76

kurang” (*bracketingout*) sehingga dapat menghasilkan pandangan yang objektif mengenai fenomena yang sedang dikaji. Kedua, reduksi eidatik yang disebut juga dengan *wesenschau* (melihat hakikat sesuatu). Yang dimaksud dengan melihat hakikat sesuatu dalam fenomenologi Husserl bukan dalam arti yang umum, misalnya pandangan yang mengatakan manusia pada hakikatnya dapat mati. Hakikat yang dimaksud Husserl adalah struktur dasarnya yang meliputi: isi fundamental, ditambah semua sifat hakiki, ditambah semua relasi hakiki dengan kesadaran dengan obyek lain yang didasari. Untuk menangkap esensi dari fenomena ini, maka fenomena yang bersifat kebetulan atau hanya berhubungan dengan obyek individual harus dikesampingkan. Ketiga, reduksi *transcendental*. Dalam reduksi yang ketiga ini, akhirnya orang sampai kepada apa yang ada pada obyek itu sendiri, dengan lain kata, fenomenologi diterapkan pada subyeknya sendiri dan kepada perbuatannya, kepada kesadaran murni.⁵³

Dengan kekuatan epistemologi fenomenologi dalam menafsirkan suatu fenomena sampai pada esensinya, *eidos*, fenomenologi yang sebelumnya “terbatas” pada pemikiran kefilosofan, fenomenologi mengalami perkembangan yang bercorak lintas-disiplin. Pada cabang ilmu-ilmu social dan humaniora pengaruh fenomenologi demikian kuat, tidak saja memperkaya pada spek pendekatan dan metodologi, melainkan juga mengubah paradigma para ilmuwan dalam memandang realitas social. Jika dilihat dari perspektif Thomas Kuhn (2000) dalam struktur keilmuan ilmu-ilmu social terjadi perubahan paradigma (*shifting paradigm*).

Dengan berkembangnya kajian agama sebagai realitas social, atau agama sebagai *system budaya (cultural system)* sebagaimana dikemukakan Tibi (1991), fenomenologi juga digunakan secara luas sebagai salah satu acuan teoritik yang bercorak mikroskopik dalam

⁵³ Syamsul Arifin, *Studi Agama: Perspektif Sosiologis dan Isu-isu Kontemporer* (Malang: UMM Press, 2010) h. 52-53

memahami esensi gejala keagamaan. Dalam menangkap esensi fenomena keagamaan, alur epistemologi dan metodologi yang digunakan oleh beberapa pengkaji mengikuti seperti yang pernah dikembangkan oleh Husserl. Salah satu kajian terhadap fenomena keagamaan yang menggunakan fenomenologi Husserl yang dapat dikemukakan disini, misalnya, yang dilakukan oleh Marisusan Dhavamony, dosen sejarah agama di Universitas Gregoriana Roma Italia.

Beberapa poin penting pemikiran Dhavamony (1995)⁵⁴ mengenai kajian keagamaan dari perspektif fenomenologi dapat dipaparkan kembali sebagai berikut: pertama, fakta keagamaan merupakan dialektika antara subyektifisme dan obyektifisme. Dikatakan subyektifisme karena fenomena keagamaan mencerminkan keadaan mental dari manusia religious. Fakta ini sekaligus bersifat obyektif karena kebenarannya dapat dibuktikan oleh pengamat independen. Kedua, untuk mengungkapkan fakta keagamaan yang bersifat subyektif ini, obyektifitas kajian diperlukan dengan cara menyingkirkan segala jenis subyektifitas pengkaji dan membiarkan fakta keagamaan berbicara untuk dirinya. Menurut Dhavamony, sebagai ilmuwan seorang fenomenolog harus membedakan antara tugas untuk menerangkan makna fenomena keagamaan tersebut sebagai bagian dari suatu kepercayaan tertentu. Seorang fenomenolog tidak bertugas untuk menilai dasar di atas mana kepercayaan pada agama mempunyai validitas obyektif. Ketiga, langkah berikutnya seorang fenomenolog mencari makna hakiki dari fenomena keagamaan melalui ungkapan-ungkapan (kata-kata dan tanda-tanda) dan tingkah laku yang ekspresif. Inilah yang disebut dengan visi eidetik dalam fenomenologi agama.

Disini pandangan Dhavamony mengenai karakteristik fakta keagamaan dan relevansi fenomenologi agama dalam

⁵⁴Marisusan Dhavamony, *Phenomenology of Religious*, Terj (Roma: Gregorian University Press, 1973), h. 25

mengungkapkannya senada dengan Cannon yang memosisikan fenomenologi agama sebagai pendekatan yang bercorak empatik-obyektif (*emphatically-objective*) dalam mengkaji fenomena keagamaan.

Peneliti agama tidak boleh memiliki presuposisi yang mempengaruhi pemahaman yang dihasilkan. Penggunaan konsep dan konstruk dari pandangan dunia seorang peneliti dalam kajian tentang agama akan menghasilkan pemahaman yang distortif tentang agama. Sementara itu *eideticvision* yang berkaitan dengan kemampuan untuk melihat apa yang secara actual (sesungguhnya) ada. Hal ini juga menyangkut kemampuan untuk melihat secara obyektif esensi dari fenomena, meskipun ini juga mengandung masalah subyektifitas dari persepsi yang dimiliki oleh peneliti. Namun kemampuan untuk memperoleh pemahaman intuitif terhadap fenomena keagamaan bisa dipertahankan sebagai pengetahuan obyektif.⁵⁵

Kaum fenomenolog menerapkan metode penjelasan (*verstehen*) terhadap berbagai manifestasi keagamaan pada semua kebudayaan. Dengan metode ini, para sarjana akan menghindari penilaian (*judgment*) terhadap nilai-nilai dan kebenaran data keagamaan yang diteliti. Tujuannya ialah untuk menangkap esensi (*eidetic vision*) yang ada dibalik fenomena keagamaan.⁵⁶ Apa yang dihasilkan oleh pendekatan fenomenologis adalah sangat penting untuk membuat teori tentang sifat atau watak agama secara umum, meskipun hanya memiliki sedikit konsekuensi metodologi untuk jangka panjang.

Pendekatan fenomenologi meletakkan pengalaman-pengalaman keagamaan sebagai respon atas realitas-realitas yang lebih dalam. Betapapun realitas tak dapat dilukiskan. Dalam hal ini, agama dipandang tidak sebagai sebuah tahapan dalam sejarah evolusioner, tetapi lebih sebagai suatu aspek yang esensial dari

⁵⁵ Erricker, *Phenomenology Approaches*, h.77

⁵⁶ Martin, *Approaches to Islam*, h. 7

kehidupan manusia.⁵⁷ Dengan ungkapan lain, pendekatan ini lebih berupaya menjembatani kesenjangan dan ketegangan antara dimensi historis-empiris-partikular dari agama-agama dan aspek makna keberagaman umat manusia yang mendasar dan universal-transendental.⁵⁸ Pendekatan fenomenologi memberikan tekanan pada pengungkapan tentang peranan dan makna agama dalam kehidupan manusia penganut agama.⁵⁹

Salah satu komponen penting dalam pendekatan ini adalah metode *verstehen* yang mengandaikan bahwa “manusia di seluruh masyarakat dan lingkungan sejarah mengalami kehidupan sebagai bermakna dan mereka mengungkapkan makna ini dalam pola-pola yang dapat dilihat sehingga dapat dianalisis dan dipahami.” Metode *verstehen* ini dikembangkan dalam tradisi hermeneutic abad kesembilan belas, khususnya dalam studi budaya (*Geisteswissenschaften*) yang dimotori antara lain oleh Wilhem Dilthey (1833-1911)⁶⁰

Tidak berbeda secara substansial dari pendekatan tersebut adalah pendekatan yang dikembangkan oleh Wilfred Cantwell Smith, ahli studi agama dan Islam dari McGill University. Smith menyatakan bahwa obyek kajian ilmiah tentang agama (Islam) adalah keimanan (*faith*) yang diyakini oleh individu muslim dalam kehidupan nyata. Lebih lanjut smith membedakan dua wilayah penyelidikan: keyakinan pemeluk agama dan tradisi kumulatif di mana keyakinan tersebut muncul. Dia berpendapat bahwa teks-teks keagamaan sesungguhnya hanya menggambarkan sebagian dari keimanan tersebut, dan pembacaan terhadap teks-teks itu akan gagal memahami keimanan muslim jika penjelasan yang dihasilkan berbeda dari apa yang

⁵⁷ *Ibid*

⁵⁸ M. Amin Abdullah, Kata Pengantar dalam Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama, iv

⁵⁹ Martin, *Approaches to Islam*, h. 7

⁶⁰ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London and New York, Routledge, 1980) h. 19-47

dimaksudkan oleh kaum muslim sendiri.⁶¹ Karenanya, penyelidikan terhadap interrelasi antara dua aspek keagamaan ini akan memberikan pemahaman yang memadai terhadap fenomena agama sebagai suatu keseluruhan. Dengan pendekatan ini, Smith bermaksud menunjukkan bahwa studi agama itu sangat kompleks, dan tidak bisa direduksi hanya kepada sebuah abstraksi konseptual dalam pikiran peneliti agama. Dia menekankan karakter agama yang sering berubah dan pentingnya mengaitkan berbagai jenis penyelidikan untuk berlaku adil terhadap perspektif orang dalam dan tujuan ilmu-ilmu social itu sendiri.

Salah satu contoh yang sangat baik dari penerapan pendekatan fenomenologis dalam studi Islam dapat dilihat pada Henry Corbin, seorang sarjana Prancis yang menekuni studi filsafat, tradisi Iran dan Islam Shi'ah.⁶² Dalam konteks ini, fenomenologi dapat dipahami sebagai "*unveiling or exposing to view something that was hidden*" (menyingkat atau mengungkap untuk melihat sesuatu yang tersembunyi).⁶³ Pendekatan ini juga disebut sebagai pendekatan hermeneutic terhadap agama (Islam Shi'ah di Iran). Corbin menganggap penting untuk menempatkan dirinya di tempat mereka (obyek) yang dikaji, untuk menjadikan pengalaman, perspsi dan reaksi mereka sebagai norma-norma untuk menjelaskan spiritualitas yang dia (peneliti) minati. Sarjana harus menjadi tamu dalam alam spiritual dari orang-orang yang diteliti dan menjadi alam itu sebagai miliknya sendiri.

Disini tampak bahwa fenomenologi Corbin berbeda dari fenomenologi yang selama ini digunakan dalam studi agama sebagai disiplin akademis. Pendekatan historis dan filologis harus ditinggal di belakang, dan digantikan dengan studi Islam yang menggabungkan pemahaman filosofis dengan kesadaran spiritual personal sebagai dua

⁶¹ Martin, *Approaches to Islam*, h. 9

⁶² Charles J Adams, *The Hermeneutics of Henry Corbin*, dalam Martin, *Approaches to Islam*, h. 129

⁶³ Ibid, h. 143

komponen yang tidak bisa dipisahkan dalam mengapresiasi fenomena Islam. Dalam konteks ini, tugas fenomenologis adalah menyelamatkan kitab suci, seperti Al-Qur'an, dari "kematian" sejarah masa lalu, dengan menghadirkannya dalam pengalaman para pemeluknya. Ia harus direbut dari "*historical time*," dan kemudian dicangkokkan kedalam "*existencial time*" dimana ia hidup dan selalu berkembang bersama mereka yang meyakini kebenarannya.⁶⁴

Secara demikian, makna al-Qur'an sesungguhnya bersifat terbuka, karena makna itu tergantung kepada keputusan dan pilihan yang diambil oleh setiap individu untuk mengapresiasinya. Dalam *What is Scripture?*, Smith menyatakan bahwa makna yang sesungguhnya dari al-Qur'an tidak terletak pada teks, tidak pula makna yang ada dalam pikiran Tuhan. Sebaliknya makna al-Qur'an sesungguhnya adalah sejarah dari makna-maknanya, bersifat dinamis, kreatif, kompleks dan bersinggungan dengan kehidupan para pemeluknya sepanjang berabad-abad diberbagai tempat.⁶⁵

Contoh lain yang eksplisit dari pendekatan fenomenologi terhadap Islam ialah karya Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Schimmel percaya bahwa pendekatan fenomenologis sangat sesuai untuk memahami Islam secara lebih baik. Pendekatan ini berupaya masuk ke jantung agama dengan pertama-tama mengkaji fenomena, dan kemudian lapisan-lapisan (*layers*) yang lebih dalam dari respon manusia kepada yang bersifat ilahiyah (Divine). Dengan pendekatan ini akan bisa dicapai inti suci yang paling dalam dari setiap agama.⁶⁶

Dalam konteks ini, jika metode historis-filologis- melalui analisis tekstual mencari maksud dari penulis teks-teks keagamaan, atau makna asli dari teks tersebut. Dan strukturalisme bertujuan untuk

⁶⁴*Ibid*, h. 144

⁶⁵ Alfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress, 1993) h. 89-90

⁶⁶ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (State University of New York Press, 1994) h. xii

menjelaskan suatu teks atau akal semata (*per se*), tapi lebih pada makna holistik-sinkronis, dari pada makna historis-diakronisnya, maka fenomenologi lebih memandangi proses agama dari segi atau dalam hal pola hubungan stimulus/respons (yang suci dan noumenal/pemikiran, tindakan keagamaan), dan arena itu menganalisis respon atas pengalaman keagamaan sebagai bidang penelitiannya.⁶⁷

Akhirnya minat untuk mengkaji suatu bidang tertentu ketimbang bidang yang lain memang sangat ditentukan atau diilhami oleh materi sekaligus sesuatu yang bersifat personal dari setiap peneliti. Minat ini berkaitan erat dengan methodology atau pendekatan, yaitu bagaimana mengkaji suatu obyek kajian, dalam hal ini agama dan berbagai manifestasinya. Banyak sarjana telah mencoba melakukan studi dan pengkajian terhadap berbagai manifestasi Islam, yang merupakan kumpulan data Islam yang merentang sangat panjang dan luas, secara historis dan geografis. Data yang ada mencakup banyak aspek: teks-teks, fenomena social-historis, dan bahkan ritual simbolik. Munculnya berbagai kritik terhadap pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam kajian Islam dimaksudkan untuk melakukan perubahan dan perbaikan dalam studi Islam di masa-masa mendatang.

F. PENDEKATAN ANTROPOLOGIS

1. Pengertian

Antropologi merupakan ilmu tentang manusia, masa lalu dan kini, yang menjelaskan manusia melalui pengetahuan ilmu sosial dan ilmu hayati (alam), dan juga humaniora. Antropologi juga disebut studi ilmu yang mempelajari tentang manusia baik dari segi budaya, perilaku, keanekaragaman, dan lain sebagainya.⁶⁸ Antropologi adalah

⁶⁷ Martin, *Approaches to Islam*, h. 8

⁶⁸ Achmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, (Jakarta: Kencana, 2006), h.10

gabungan dua konsep, yaitu antropos yang berarti manusia dan logos ialah ilmu. Artinya, ilmu yang mempelajari tentang aspek manusia.⁶⁹

Arti dari istilah “pendekatan” atau “metodologi” yaitu “sudut pandang atau cara melihat dan memperlakukan sesuatu yang menjadi perhatian atau masalah yang dikaji.”⁷⁰ Adapun yang dimaksud pendekatan disini adalah cara pandang atau paradigma yang terdapat didalam suatu bidang ilmu yang selanjutnya digunakan dalam memahami agama. Dalam hubungan ini, Jalaluddin Rahmat sebagaimana dikutip oleh Abuddin Nata, mengatakan bahwa agama dapat diteliti dengan menggunakan berbagai paradigma. Realitas keagamaan yang diungkapkan mempunyai nilai kebenaran sesuai dengan kerangka paradigmanya.⁷¹ Dengan demikian pendekatan Antropologis yang dimaksud adalah sudut pandang atau cara melihat (paradigma) memperlakukan sesuatu gejala yang menjadi perhatian dengan menggunakan kebudayaan dari gejala yang dikaji tersebut sebagai acuan dalam melihat, memperlakukan dan melitinya.

2. Cara Kerja Pendekatan Antropologi dalam Studi Islam

Pendekatan Antropologis dalam memahami agama dapat diartikan sebagai salah satu upaya memahami agama dengan cara melihat wujud praktek keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Melalui pendekatan ini agama nampak akrab dan dekat dengan masalah-masalah yang dihadapi manusia dan berupaya menjelaskan dan memberikan jawabannya. Dengan kata lain bahwa cara-cara yang digunakan dalam disiplin ilmu Antropologi saat melihat suatu masalah digunakan pula untuk memahami agama. Salah satu konsep kunci terpenting dalam antropologi adalah holisme, yakni pandangan bahwa praktik-praktik sosial harus diteliti dalam konteks

⁶⁹ Syam, N. (2007). *Madzhab-Madzhab Antropologi*, (LKIS Pelangi Aksara), h. 2

⁷⁰ M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antar Disiplin*, (Bandung: Nuansa Ilmu, 2001), h. 184

⁷¹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Rajawali Press,1998), h. 35

dan secara esensial dilihat sebagai praktik yang berkaitan dengan yang lain dalam masyarakat yang sedang diteliti. Para antropolog harus melihat agama dan praktik-praktik pertanian, kekeluargaan, dan politik, magic, dan pengobatan “secara bersama-sama”.⁷²

Dibekali dengan pendekatan yang holistik dan komitmen akan pemahaman tentang manusia, maka sesungguhnya Antropologi merupakan ilmu yang penting untuk mempelajari agama dan interaksi sosialnya dengan berbagai budaya. Nurcholish Madjid mengungkapkan bahwa pendekatan Antropologis sangat penting untuk memahami agama Islam, karena konsep manusia sebagai “khalifah” di bumi. Misalnya, merupakan simbol akan pentingnya posisi manusia dalam Islam. Agama diperuntukkan untuk kepentingan manusia, maka sesungguhnya persoalan-persoalan manusia adalah persoalan agama juga. Dalam Islam manusia digambarkan sebagai khalifah Allah di muka bumi. Secara Antropologis ungkapan ini berarti bahwa, sesungguhnya realitas manusia menjadi bagian realitas ketuhanan. Di sini terlihat betapa kajian tentang manusia yang itu menjadi pusat perhatian Antropologi, menjadi sangat penting. Dalam pandangan Dawam Raharjo, Antropologi dalam hal ini penelitiannya lebih menggunakan pengamatan langsung, bahkan sifatnya partisipatif. Dari sini timbul kesimpulan-kesimpulan yang sifatnya induktif yang mengimbangi pendekatan deduktif sebagaimana digunakan dalam pengamatan sosiologis. Dawam menambahkan penelitian Antropologis yang induktif dan grounded (membumi), yakni turun ke lapangan tanpa berpijak pada atau setidaknya berupaya membebaskan diri dari keterikatan teori-teori formal yang pada dasarnya sangat abstrak.⁷³

⁷² Connolly, P., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, (LKIS Pelangi Aksara, 2002), h. 34

⁷³ M. Dawam Raharjo, Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan, dalam M. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama*, cet. II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990) h. 19

Dalam aplikasinya, berbagai penelitian Antropologi agama dapat dikemukakan hubungan yang positif antara kepercayaan agama dengan kondisi ekonomi dan politik. Golongan masyarakat yang kurang mampu dan golongan miskin yang lain, pada umumnya lebih tertarik kepada gerakan keagamaan yang bersifat menjanjikan perubahan tatanan sosial kemasyarakatan. Sedangkan orang kaya lebih cenderung untuk mempertahankan tatanan masyarakat yang sudah mapan secara ekonomi lantaran itu menguntungkan pihaknya.⁷⁴ Antropologi sebagai sebuah ilmu yang mempelajari manusia menjadi sangat penting untuk memahami agama. Antropologi mempelajari tentang manusia dan segala perilaku mereka untuk dapat memahami perbedaan kebudayaan manusia.

G. PENDEKATAN SOSIOLOGIS

Islam, dalam beberapa kajian sosiologi, dianggap sebagai hasil konstruksi sosial, dan merupakan bagian dari agama masyarakat yang selalu mengalami perubahan. Seperti Hasil penelitian yang telah dilakukan oleh Clifford Geertz dalam *The Religion of Java*, telah dikemukakan adanya teori trikotomi yang mendiversifikasi masyarakat Islam antara Priyayi, Santri dan Abangan. Namun pada perkembangan selanjutnya teori pembelahan kultural terhadap masyarakat muslim tersebut dianggap tidak relevan lagi, karena masyarakat Islam pasca penelitian Geertz mengalami berbagai perubahan yang cukup fenomenal seperti yang populer dengan istilah "santrinisasi."⁷⁵

H. PENDEKATAN FILOSOFIS

Pendekatan Filsafat dalam Studi Islam lebih difokuskan pada cara pandang atau paradigma yang terdapat dalam suatu bidang ilmu yang selanjutnya digunakan dalam memahami agama. Jalaluddin

⁷⁴ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 31

⁷⁵ Lihat Bambang, *Ketika Agama Menyejarah*

Rahmad mengatakan bahwa agama dapat diteliti dengan menggunakan berbagai paradigma realitas agama yang diungkapkan mempunyai nilai kebenaran sesuai dengan kerangka paradigmanya. Oleh karena itu tidak ada persoalan apakah penelitian agama itu, penelitian ilmu sosial, penelitian legalistik, atau penelitian filosofis.

Berbagai pendekatan manusia dalam memahami agama dapat melalui pendekatan paradigma ini. Dengan pendekatan ini semua orang dapat sampai pada agama. Di sini dapat dilihat bahwa agama bukan hanya monopoli kalangan teologi dan normalis, melainkan agama dapat dipahami semua orang sesuai dengan pendekatan dan kesanggupannya. Oleh karena itu, agama hanya merupakan hidayah Allah dan merupakan suatu kewajiban manusia sebagai fitrah yang diberikan Allah kepadanya.⁷⁶

Pendekatan Filsafat dalam studi Islam bukan sekedar bahasan tentang isme-isme atau aliran pemikiran apalagisekedar uraian tentang sejarah perkembangan pemikiran Islam lengkap dengan tokoh-tokohnya, tetapi lebih merupakan bahasan tentang proses berpikir. Filsafat adalah metodologi berpikir, yaitu berpikir kritis-analisis dan sistematis. Filsafat lebih mencerminkan “proses” berpikir dan bukan sekedar “produk” pemikiran. Karena itu, Fazrur Rahman menegaskan:

“Phylosophy is, however, a parennial intellectual need and has to be allowed to flourish both for its own sake of other disciplines, since it inculcates a much-needed analytical-critical spirit and generates new ideas that became important intellectual tools for other sciences not least for religion and theology. Therefore a people that deprives itself of philosophy necessarily exposes itself to starvation in term of fresh ideas-in fact it commits intellectual suicide.”⁷⁷

⁷⁶ Dr. M. Yatimin Abdullah, M.A., *Studi Islam Kontemporer*, (Pekanbaru, 2004), hlm 58.

⁷⁷ Fazrur Rahman, *Islam and Modernity: Transformations of an Intellectual Tradition*, (Chicago and London, The University of Chichago Press, 1982), 157

Filsafat merupakan alat intelektual yang terus menerus diperlukan. Untuk itu, ia harus boleh berkembang secara alamiah, baik untuk pengembangan filsafat itu sendiri maupun untuk pengembangan disiplin-disiplin keilmuan yang lain. Hal itu dapat dipahami, karena filsafat menanamkan kebiasaan dan melatih akal pikiran untuk bersikap kritis-analitis dan mampu melahirkan ide-ide segar yang sangat dibutuhkan, sehingga dengan demikian ia menjadi alat intelektual yang sangat penting untuk ilmu-ilmu yang lain, tidak terkecuali agama dan teologi.

Dalam khazanah filsafat Islam, dikenal tiga metodologi untuk memahami Islam, yakni *bayani*, *burhani* dan *irfani* -meminjam istilah M. Abid Al-Jabiri-. *Bayani* adalah sebuah model metodologi berpikir yang didasarkan atas *teks*. Teks suci ialah yang memiliki otoritas penuh untuk memberikan arah dan arti kebenaran, sedang rasio hanya sebagai pengawal bagi terjaganya otoritas teks tersebut. *Burhani* adalah metodologi berpikir yang tidak didasarkan pada teks maupun pengalaman, melainkan atas dasar keruntutan logika. Pada tahap tertentu, keberadaan teks suci dan pengalaman spiritual hanya dapat diterima jika sesuai dengan aturan logis. *Irfani* adalah model metodologi berpikir yang didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experience*) dari realitas spiritual keagamaan. Karena itu berbeda dengan sasaran *bayani* yang bersifat eksoteris, maupun *burhani* yang logis, sasaran kajian *irfani* adalah aspek esoteris atau bagian batin teks. Rasio -sebagaimana dalam fungsi *bayani*- hanya digunakan untuk menjelaskan pengalaman-pengalaman spiritual tersebut.⁷⁸

I. PENDEKATAN HISTORIS

Kata “Islam” oleh sebagian orang Islam selalu dikonotasikan sebagai sebuah wujud yang utuh antara doktrin dan praktik yang

⁷⁸ M. Amin Abdullah, *Filsafat Islam Bukan Hanya Sejarah Pemikiran*, dalam A Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), ix

dilakukan oleh para pemeluknya. Kelompok ini memandang Islam sebagai agama yang sarat dengan ideologi kemanusiaan dalam memaknai dan mewujudkan sebuah “kenyataan” yang mesti dan seharusnya terjadi (becoming) sehingga hubungan antara doktrin dan realitas sosial penganutnya hampir sepenuhnya telah dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh (being).⁷⁹ Secara historis hubungan antara doktrin dan berbagai praktik peradabannya, terutama masing-masing wilayah, masih mengandung “jarak” yang sangat memungkinkan untuk bisa dibedakan dan dibicarakan secara objektif.⁸⁰

Dalam memahami Islam sebagai objek studi, perlu didudukan terlebih dahulu secara jelas mana Islam ideal/doctrinal, Islam interpretasi, dan mana Islam historis. Islam doktrinal merupakan Islam pada tataran yang ideal, yaitu Islam yang dicita-citakan sebagaimana terungkap dalam al-Qur’an (sebagai kalam Allah) dan yang dijelaskan oleh Nabi dalam Haditsnya. Teks Al-Qur’an sebagai wahyu dari Allah sudah teruji kebenaran dan autentisitasnya, sehingga kita yakin akan kebenarannya.⁸¹ Pada aspek studi Islam mengarahkan perhatiannya terhadap sumber ajaran dalam Islam.

Di kalangan ulama terdapat kesepakatan bahwa sumber ajaran Islam yang utama adalah AlQur’an dan Hadits. Ketentuan ini sesuai

⁷⁹ Bandingkan pikiran Nazih Ayubi dalam penilaian Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1998), h. 6-9. Kelompok pemikir lain yang sejalan dengan cara pandang seperti ini banyak ditemukan pada kelompok-kelompok fundamental seperti halnya Hizbut-Tahrir, yang berpikiran bahwa jalan satu-satunya untuk mempraktikkan Islam secara “kaffah” adalah dengan cara penegakan sistem kekhilafahan. Lihat Ajid Thahir, *Studi Kawasan Dunia Islam: Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009), h. 7

⁸⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Mandala Paper Back, 1979, Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Paramadina Pers, 1990, dan sebagainya. Tema-tema judul seperti ini menggambarkan bahwa antara doktrin dan praktiknya tampaknya selalu memungkinkan betulbetul ada “jarak” yang perlu dibicarakan secara ilmiah dan objektif.

⁸¹ Muhamaimin, et.al, *Kawasan dan wawasan Studi Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 18.

dengan agama Islam itu sendiri sebagai wahyu yang berasal dari Allah Swt., yang penjabarannya dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. Di dalam Al-Qur'an surah an-Nisa' ayat 59, kita dianjurkan agar menaati Allah dan Rasul-Nya serta ulil amri (pemimpin).⁸² Kajian terhadap doktrin Islam sebagaimana yang tertuang dalam Al-Qur'an dan Hadis, pada gilirannya menuntut kita untuk melihat lebih apa dan bagaimana sumber ajaran tersebut. Baik dari sisi makna, kedudukan, hingga beragama cara atau metode pemahaman yang dapat dilakukan terhadapnya.

Untuk tuntutan tersebut maka pada bab selanjutnya akan dibahas tentang studi terhadap Al-Qur'an dan Hadis. Ketika teks hadir di hadapan kita, maka teks menjadi berbunyi dan berkomunikasi hanya ketika kita membacanya dan berusaha menangkap maknanya. Makna itu sendiri berada dalam tkes (the world of the text), dalam otak pengarang (the world of the outhter), dan dalam benak pembacanya (the world of the reader). Ketiga-tiganya merupakan pusaran yang saling mendukung atau bias menjadi lebih "membelokkan" dalam memahami sebuah teks.

Bagaimana manusia bisa memahami ide Tuhan yang tertuang dalam nash dengan benar, sementara kita sebagai manusia tidak mampu berhadapan langsung dengan-Nya (*the world of the outhter*) untuk menanyakan secara langsung apa yang dikehendaki-Nya. Tuhan adalah immmateri, sementara manusia berada dalam alam materi dan empiris. Di samping itu pemaknaan yang muncul dari Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh alam pikiran, kultur, dan bahasa pihak pembacanya (*the world of the readers*). Di sinilah, maka logis saja bila muncul beragam penafsiran (Islam interpretasi) dan pendapat yang selalu berkembang secara dinamis mengenai the mind of God yang ada

⁸² Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo, 1998), h. 66-67.

dibalik firman-firman-Nya. Perbedaan-perbedaan tersebut antara lain disebabkan karena segi metodologinya.

Karena itu sangat logis kalau para ulama mengakhiri dengan ungkapan wallahu a'lam bi al-shawab bi muradiah, yakni pada akhirnya hanya The Speaker (Allah) yang paling tahu persis apa yang dikehendaki oleh firman-firman-Nya tersebut. Dengan demikian, Islam interpretasi itu sendiri bukan wahyu, tetapi ia merupakan produk pemikiran manusia yang terbuka adanya kekurangan dan perubahan (*qabil li al-niqash wa al-taghyir*).⁸³

Proses dan produk penafsiran yang bermacam-macam tersebut di atas direalisasikan dan dilakukan oleh umat Islam dalam perjalanan sejarahnya (Islam historis), sehingga menurut pandangan umat Islam pada zamannya dan dalam konteks geografis dan sosiokultural tertentu, hasil Penafsiran itu dipandang relevan, sementara bagi generasi berikut atau dalam konteks geografis dan sosiokultural lainnya bisa jadi ia dianggap sebagai kurang relevan atau perlu penyempurnaan, sehingga perlu rekonstruksi metodologis. Kesadaran semacam ini mendorong seseorang untuk bersikap kritis, toleran, dan terbuka terhadap interpretasi dan pendapat orang lain.⁸⁴

Dalam melihat realitas dunia Islam, ada cara pandang menarik dalam mengklasifikasikan tiga bentuk fenomena Islam, seperti yang dijelaskan oleh Marshal Hodgson, seorang ilmuwan dalam bidang kebudayaan dan sejarah Islam. Menurut Marshal Hodgson, Fenomena Islam, pertama, dipahami sebagai doktrin (Islamic); kedua fenomena ketika doktrin itu masuk dan berproses dalam konteks sosial dan kesejarahan tertentu (Islamicate); dan ketiga ketika Islam menjadi sebuah fenomena "dunia Islam" yang politis dalam lembaga-lembaga kenegaraan (Islamdom); yang bertolak dari dari konsep "*Daar al-*

⁸³ Muhamaimin, et.al, Kawasan dan wawasan Studi Islam, h. 18-19.

⁸⁴ *Ibid.*

Islam".⁸⁵ Sekalipun dikatakan demikian, kedua fenomena terakhir (islamicate dan islamdom) tidak bisa memberikan jaminan secara pasti bahwa seluruh perilaku umatnya berjalan secara persis dengan teks doktrin yang dianutnya. Dengan kata lain islamicate dan islamdom merupakan fenomena Islam yang telah terlontar dalam kancah sejarah dalam konteks struktural tertentu pada berbagai ruang dan waktu yang berbeda dan mengikatnya.

J. PENDEKATAN ANTROPOLOGIS

1. Pengertian Antropologis dan Pendekatan Antropologis

Antropologi merupakan ilmu tentang manusia, masa lalu dan kini, yang menjelaskan manusia melalui pengetahuan ilmu sosial dan ilmu hayati (alam), dan juga humaniora. Antropologi juga disebut studi ilmu yang mempelajari tentang manusia baik dari segi budaya, perilaku, keanekaragaman, dan lain sebagainya.⁸⁶ Antropologi adalah gabungan dua konsep, yaitu antropos yang berarti manusia dan logos ialah ilmu. Artinya, ilmu yang mempelajari tentang aspek manusia.⁸⁷

Arti dari istilah "pendekatan" atau "metodologi" yaitu "sudut pandang atau cara melihat dan memperlakukan sesuatu yang menjadi perhatian atau masalah yang dikaji."⁸⁸ Adapun yang dimaksud pendekatan disini adalah cara pandang atau paradigma yang terdapat didalam suatu bidang ilmu yang selanjutnya digunakan dalam memahami agama. Dalam hubungan ini, Jalaluddin Rahmat sebagaimana dikutip oleh Abuddin Nata, mengatakan bahwa agama dapat diteliti dengan menggunakan berbagai paradigma. Realitas keagamaan yang diungkapkan mempunyai nilai kebenaran sesuai

⁸⁵ Marshal G.S Hodgson, *The Venture of Islam*, terj. Mulyadi Kertanegara, (Jakarta: Paramadina Pers, 1999), h. 7

⁸⁶ Achmad Fedyanisaifuddin, *Antropologi Kontemporer : Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, (Jakarta: Kencana, 2006), h.10

⁸⁷ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi*. (LKIS Pelangi Aksara, 2007), h. 2

⁸⁸ M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antar Disiplin*, (Bandung: Nuansa Ilmu, 2001), h. 184.

dengan kerangka paradigmanya.⁸⁹ Dengan demikian pendekatan Antropologis yang dimaksud adalah sudut pandang atau cara melihat (paradigma) memperlakukan sesuatu gejala yang menjadi perhatian dengan menggunakan kebudayaan dari gejala yang dikaji tersebut sebagai acuan dalam melihat, memperlakukan dan melitinya.

2. Cara Kerja Pendekatan Antropologi dalam Studi Islam

Pendekatan Antropologis dalam memahami agama dapat diartikan sebagai salah satu upaya memahami agama dengan cara melihat wujud praktek keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Melalui pendekatan ini agama nampak akrab dan dekat dengan masalah-masalah yang dihadapi manusia dan berupaya menjelaskan dan memberikan jawabannya. Dengan kata lain bahwa cara-cara yang digunakan dalam disiplin ilmu Antropologi saat melihat suatu masalah digunakan pula untuk memahami agama. Salah satu konsep kunci terpenting dalam antropologi adalah holisme, yakni pandangan bahwa praktik-praktik sosial harus diteliti dalam konteks dan secara esensial dilihat sebagai praktik yang berkaitan dengan yang lain dalam masyarakat yang sedang diteliti. Para antropolog harus melihat agama dan praktik-praktik pertanian, kekeluargaan, dan politik, magic, dan pengobatan “secara bersama-sama”.⁹⁰

Dibekali dengan pendekatan yang holistik dan komitmen akan pemahaman tentang manusia, maka sesungguhnya Antropologi merupakan ilmu yang penting untuk mempelajari agama dan interaksi sosialnya dengan berbagai budaya. Nurcholish Madjid mengungkapkan bahwa pendekatan Antropologis sangat penting untuk memahami agama Islam, karena konsep manusia sebagai “khalifah” di bumi. Misalnya, merupakan simbol akan pentingnya posisi manusia dalam Islam. Agama diperuntukkan untuk kepentingan manusia, maka sesungguhnya persoalan-persoalan

⁸⁹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta : Rajawali Press, 1998), h. 35

⁹⁰ Connolly, P., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, (LKIS Pelangi Aksara, 2002). h. 34.

manusia adalah persoalan agama juga. Dalam Islam manusia digambarkan sebagai khalifah Allah di muka bumi. Secara Antropologis ungkapan ini berarti bahwa, sesungguhnya realitas manusia menjadi bagian realitas ketuhanan. Di sini terlihat betapa kajian tentang manusia yang itu menjadi pusat perhatian Antropologi, menjadi sangat penting. Dalam pandangan Dawam Raharjo, Antropologi dalam hal ini penelitiannya lebih menggunakan pengamatan langsung, bahkan sifatnya partisipatif. Dari sini timbul kesimpulan-kesimpulan yang sifatnya induktif yang mengimbangi pendekatan deduktif sebagaimana digunakan dalam pengamatan sosiologis. Dawam menambahkan penelitian Antropologis yang induktif dan grounded (membumi), yakni turun ke lapangan tanpa berpijak pada atau setidaknya berupaya membebaskan diri dari keterikatan teori-teori formal yang pada dasarnya sangat abstrak.⁹¹

Dalam aplikasinya, berbagai penelitian Antropologi agama dapat dikemukakan hubungan yang positif antara kepercayaan agama dengan kondisi ekonomi dan politik. Golongan masyarakat yang kurang mampu dan golongan miskin yang lain, pada umumnya lebih tertarik kepada gerakan keagamaan yang bersifat menjanjikan perubahan tatanan sosial kemasyarakatan. Sedangkan orang kaya lebih cenderung untuk mempertahankan tatanan masyarakat yang sudah mapan secara ekonomi lantaran itu menguntungkan pihaknya.⁹² Antropologi sebagai sebuah ilmu yang mempelajari manusia menjadi sangat penting untuk memahami agama. Antropologi mempelajari tentang manusia dan segala perilaku mereka untuk dapat memahami perbedaan kebudayaan manusia.

⁹¹ M. Dawam Raharjo, Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan, dalam M. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama*, cet. II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990) h. 19

⁹² M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) h. 31

K. PENDEKATAN PSIKOLOGI

Psikologis secara umum mempelajari gejala-gejala kejiwaan manusia yang berkaitan dengan pikiran (*cognis*), perasaan (*emotion*), dan kehendak (*conasi*). Gejala tersebut secara umum memiliki ciri-ciri yang hampir sama pada diri manusia dewasa, normal dan beradab. Dengan demikian ketiga gejala pokok tersebut dapat diamati melalui sikap dan perilaku manusia. Namun terkadang ada diantara pernyataan dalam aktivitas yang tampak itu merupakan gejala campuran, sehingga para ahli psikologi menambahnya hingga menjadi empat gejala jiwa utama yang dipelajari psikologi yaitu pikiran, perasaan, kehendak dan gejala campuran. Adapun yang termasuk gejala campuran ini seperti intelegensi, kelelahan maupun sugesti.

Barangkali masih cukup banyak definisi yang dikemukakan para ahli tentang psikologi, tetapi dari definisi-definisi yang dikemukakan tersebut secara umum psikologi mencoba meneliti dan mempelajari sikap dan tingkah laku manusia sebagai gambaran gejala-gejala kejiwaan yang berada dibelakangnya. Karena jiwa itu sendiri bersifat abstrak, maka untuk mempelajari kehidupan kejiwaan manusia hanya mungkin dilihat dari gejala yang nampak yaitu pada sikap dan tingkah laku yang ditampilkannya.

Psikologi sebagai ilmu terapan (*applied science*)—oleh para ahli—diakui memiliki keterkaitan dengan masalah-masalah yang menyangkut kehidupan batin manusia yang paling dalam, yaitu agama. Para ahli psikologi kemudian mulai menekuni studi khusus tentang hubungan antara kesadaran beragama dan tingkah laku agama. Sehingga yang dimaksud dengan pendekatan psikologi terhadap agama adalah dengan memusatkan kajiannya pada agama yang hidup dalam budaya suatu kelompok atau masyarakat itu sendiri.⁹³

⁹³ Robert H Thouless, Pengantar Psikologi Agama, Terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali, 1992), h. 25

Lebih lanjut prof. Dr Zakiyah Daradjat menyatakan bahwa lapangan penelitian psikologi dalam studi agama adalah mencakup pengalaman beragama, perasaan dan kesadaran dengan pengaruh dan akibat-akibat yang dirasakan sebagai hasil dari keyakinan (terhadap suatu agama yang dianutnya).

Maksud Pengalaman beragama dalam kajian ini merupakan unsur perasaan dalam kesadaran beragama, yaitu perasaan yang membawa pada keyakinan yang dihasilkan oleh tindakan (amaliyah), sementara Kesadaran beragama yang dimaksud adalah bagian dari segi agama yang hadir dalam pikiran yang merupakan aspek mental dari aktivitas agama. Oleh karenanya pendekatan Psikologi tidak mencampuri segala bentuk permasalahan yang menyangkut pokok-pokok keyakinan suatu agama, termasuk tentang benar dan salahnya atau masuk akal dan tidaknya keyakinan agama, melainkan hanya mempelajari dan meneliti fungsi-fungsi jiwa yang memantul dan memperlihatkan diri dalam perilaku dalam kaitannya dengan kesadaran dan pengalaman agama manusia.⁹⁴

Dalam berbagai studi, pendekatan psikologi dalam agama, baik secara langsung maupun tidak langsung dapat digunakan untuk membangkitkan perasaan dan kesadaran agama. Pengobatan pasein di rumah-rumah sakit, dan usaha bimbingan penyuluhan narapidana di lembaga pasyarakatan. Demikian pula di dunia pendidikan, pendekatan/kajian psikologi dapat difungsikan pada pembinaan moral dan mental beragama para peserta didik.

⁹⁴ Zakiyah Daradjat, 15

BAB IV SUMBER AJARAN ISLAM

A. AL-QUR'AN DAN RUANG LINGKUPNYA

1. Pengertian al-Qur'an

Al-Qur'an adalah Kalam Allah yang tiada tandingannya (mu'jizat), diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW penutup para Nabi dan Rasul, dengan perantaraan Malaikat Jibril, ditulis dalam mushhaf-mushhaf yang disampaikan kepada kita secara mutawatir (oleh orang banyak), serta mempelajarinya merupakan suatu ibadah, dimulai dengan surat Al-Fâtiyah dan ditutup dengan surat An-Nâs.⁹⁵

Ditinjau dari segi bahasa (etimologi), Al-Qur'an berasal dari bahasa Arab yang berarti "bacaan" atau "sesuatu yang dibaca berulang-ulang". Kata Al-Qur'an adalah bentuk kata benda (masdar) dari kata kerja *qara'a* yang artinya membaca,⁹⁶ Konsep pemakaian kata ini dapat juga dijumpai pada salah satu surat Al-Qur'an sendiri yakni pada Surat Al Qiyaamah: 17, 18:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ (١٨)

“Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya [17] Apabila kami Telah selesai membacaknya Maka ikutilah bacaannya itu. [18] “

Sehingga bagi umat Islam hendaknya membaca dan mengamalkan isi Al-Qur'an agar mendapatkan ketenangan bathin. Sebab di dalam Al-Qur'an disamping berisi tentang hukum-hukum, perintah, larangan, janji, peringatan, berbagai macam ilmu

⁹⁵ Yusuf Qadrawi, Berinteraksi dengan Al-Qur'an, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999)25; juga dalam Subhi as-Shalih, *Mabahits fi Ulumul-Qur'an*, terjemahan, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999)10-15; Muhammad Ali Ash-Shaabuuniy, *Studi Ilmu Al-Qur'an*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 1991), 15

⁹⁶ Muhammad Kamil Hasan al-Mahami, *Al-Mausuh Al-Qur'aniyyah*, terjemahan, jilid 2, (Jakarta: Karisma Ilmu,2007), 139

pengetahuan dan juga berisi petunjuk bagi manusia dalam mengarungi kehidupan di dunia dan memperoleh kebahagiaan di akhirat.

Selanjutnya ditinjau dari sisi terminologi pengertian al-Qur'an disandarkan pada Dr. Subhi Salih yang mendefinisikan al-Qur'an sebagai: "Kalam Allah Swt yang merupakan mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dan ditulis dalam mushaf serta diriwayatkan secara mutawatir dan membacanya termasuk ibadah".⁹⁷

Adapun Muhammad Ali ash-Shabuni mendefinisikan al-Qur'an adalah firman Allah yang tiadaandingannya, diturunkan kepada Nabi Muhammad saw penutup para nabi dan rasul, dengan perantaraan malaikat Jibril as dan ditulis pada mushaf-mushaf yang kemudian disampaikan kepada kita secara mutawatir, serta membaca dan mempelajarinya merupakan ibadah, yang dimulai dengan surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat an-Nas.

Dengan definisi tersebut di atas sebagaimana dipercayai Muslim, firman Allah yang diturunkan kepada Nabi selain Nabi Muhammad SAW, tidak dinamakan Al-Qur'an seperti Kitab Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa AS atau Kitab Injil yang diturunkan kepada Nabi Isa AS. Demikian pula firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang membacanya tidak dianggap sebagai ibadah, seperti Hadits Qudsi, tidak termasuk Al-Qur'an.

Dalam Al-Qur'an sendiri terdapat beberapa ayat yang menyertakan nama lain yang digunakan untuk merujuk kepada Al-Qur'an itu sendiri. Berikut adalah nama-nama tersebut dan ayat yang mencantumkanannya yakni:

1. Al-Kitab, QS(2:2),QS (44:2)
2. Al-Furqan (pembeda benar salah): QS(25:1)
3. Adz-Dzikr (pemberi peringatan): QS(15:9)

⁹⁷ Subhi as-Shalih, *Mabahits fi Ulumul-Qur'an*, terjemahan, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 10-15

4. Al-Mau'idhah (pelajaran/nasehat): QS(10:57)
5. Al-Hukm (peraturan/hukum): QS(13:37)
6. Al-Hikmah (kebijaksanaan): QS(17:39)
7. Asy-Syifa' (obat/penyembuh): QS(10:57), QS(17:82)
8. Al-Huda (petunjuk): QS(72:13), QS(9:33)
9. At-Tanzil (yang diturunkan): QS(26:192)
10. Ar-Rahmat (karunia):QS(27:77)
11. Ar-Ruh (ruh): QS(42:52)
12. Al-Bayan (penerang): QS(3:138)
13. Al-Kalam (ucapan/firman): QS(9:6)
14. Al-Busyra (kabar gembira): QS(16:102)
15. An-Nur (cahaya): QS(4:174)
16. Al-Basha'ir (pedoman): QS(45:20)
17. Al-Balagh (penyampaian/kabar) QS(14:52)
18. Al-Qaul (perkataan/ucapan) QS(28:51)

2. Struktur dan pembagian Al-Qur'an

Al-Qur'an terdiri atas 114 bagian yang dikenal dengan nama surah (surat). Setiap surat akan terdiri atas beberapa ayat, di mana surat terpanjang dengan 286 ayat adalah surat Al Baqarah dan yang terpendek hanya memiliki 3 ayat yakni surat Al Kautsar. Total jumlah ayat dalam Al-Qur'an mencapai 6236 ayat di mana jumlah ini dapat bervariasi menurut pendapat tertentu namun bukan disebabkan perbedaan isi melainkan karena cara/aturan menghitung yang diterapkan. Surat-surat yang panjang terbagi lagi atas sub bagian lagi yang disebut ruku' yang membahas tema atau topik tertentu.⁹⁸

Berdasarkan jumlah ayat dalam surah tersebut, surah-surah al-Qur'an terklasifikasi dalam 4 kelompok berdasarkan ukuran surat yakni: As-Sab'uththiwaal (tujuh surat yang panjang), al-Miuun (seratus ayat lebih), al-Matsaani (kurang sedikit dari seratus ayat), al-Mufashshal (surat-surat pendek).

⁹⁸ Ade Armando, *Ensiklopedi Islam untuk Pelajar*, (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2007), 97

Dalam skema pembagian lain, al-Qur'an juga terbagi menjadi 30 bagian dengan panjang sama yang dikenal dengan nama juz. Pembagian ini untuk memudahkan mereka yang ingin menuntaskan bacaan Al-Qur'an dalam 30 hari (satu bulan).⁹⁹ Pembagian lain yakni manzil memecah Al-Qur'an menjadi 7 bagian dengan tujuan penyelesaian bacaan dalam 7 hari (satu minggu). Kedua jenis pembagian ini tidak memiliki hubungan dengan pembagian subyek bahasan tertentu.

Kemudian dari segi panjang-pendeknya, surat-surat yang ada didalam Al-Qur'an terbagi menjadi empat bagian, yaitu:

- a. As Sab'uththiwaal (tujuh surat yang panjang). Yaitu Surat Al-Baqarah, Ali Imran, An-Nisaa', Al-A'raaf, Al-An'aam, Al Maa-idah dan Yunus;
- b. Al Miuun (seratus ayat lebih), seperti Hud, Yusuf, Mu'min dan sebagainya;
- c. Al Matsaani (kurang sedikit dari seratus ayat), seperti Al-Anfaal, Al-Hijr dan sebagainya;
- d. Al Mufashshal (surat-surat pendek), seperti Adh-Dhuha, Al-Ikhlash, Al-Falaq, An-Nas dan sebagainya

Surat-surat yang terdapat di dalam al-Qur'an juga dibagi menurut tempat diturunkannya. Setiap surat dapat dibagi atas surat-surat Makkiyah (surat Mekkah) dan Madaniyah (surat Madinah). Pembagian ini berdasarkan tempat dan waktu penurunan surat dan ayat tertentu di mana surat-surat yang turun sebelum Rasulullah SAW hijrah ke Madinah digolongkan surat Makkiyah sedangkan setelahnya tergolong surat Madaniyah.

Surat Makkiyyah adalah surah yang diturunkan ketika nabi Muhammad berada di Makkah, sedangkan Madaniyyah adalah surah yang diturunkan setelah Nabi Muhammad SAW hijrah ke Madinah. Surah Makkiyyah berjumlah 89 surah, sedangkan surah Madaniyyah

⁹⁹ *Ibid*

25 surah.²⁵ Perbedaan ayat Makiyyah dan Madaniyyah bukan hanya pada masalah geografis dan historis. Ulama' meyakini bahwa ayat Makiyyah memiliki sifat, pesan, dan ajaran yang berbeda dari ayat Madaniyyah. Ayat Makiyyah yang merupakan tiga perempat dari isi Al-Qur'an umumnya mengandung keterangan dan penjelasan tentang keimanan, perbuatan baik dan jahat, pahala bagi orang yang beriman dan beramal shaleh, siksaan bagi orang kafir dan durhaka, kisah para nabi dan rasul, cerita umat terdahulu, dan berbagai perumpamaan untuk dijadikan teladan dan ibarat. Adapun ayat Madaniyyah pada umumnya menjelaskan hal yang berhubungan erat dengan hidup kemasyarakatan atau masalah muamalah. Selain umumnya ayat Makiyyah pendek-pendek sedangkan ayat Madaniyyah panjang-panjang.¹⁰⁰

Berikut pembagian surah berdasarkan tempat turunnya surah¹⁰¹

No	Nama Surah	Jumlah Ayat	Tempat Turun	Sebutan Surah
001	Al-Fatihah	7	Mekkah	Makiyyah
002	Al-Baqarah	286	Madinah	Madaniyyah
003	Ali Imran	200	Madinah	Madaniyyah
004	An-Nisa'	176	Madinah	Madaniyyah
005	Al-Ma'idah	120	Madinah	Madaniyyah
006	Al-An'am	165	Mekkah	Makiyyah
007	Al-A'raf	206	Mekkah	Makiyyah
008	Al-Anfal	75	Madinah	Madaniyyah
009	At-Taubah	129	Madinah	Madaniyyah
010	Yunus	109	Mekkah	Makiyyah
011	Hud	123	Mekkah	Makiyyah
012	Yusuf	111	Mekkah	Makiyyah
013	Ar-Ra'd	43	Madinah	Madaniyyah
014	Ibrahim	52	Mekkah	Makiyyah

¹⁰⁰ Miftah Faridl, Pokok-pokok Ajaran Islam, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1993) 13

¹⁰¹ Ade Armando, *Ensiklopedi*, 28

015	Al-Hijr	99	Mekkah	Makkiyyah
016	An-Nahl	128	Mekkah	Makkiyyah
017	Al-Isra'	111	Mekkah	Makkiyyah
018	Al-Kahfi	110	Mekkah	Makkiyyah
019	Maryam	98	Mekkah	Makkiyyah
020	Thaha	135	Mekkah	Makkiyyah
021	Al-Anbiya'	112	Mekkah	Makkiyyah
022	Al-Hajj	78	Mekkah	Makkiyyah
023	Al-Mu'minin	118	Mekkah	Makkiyyah
024	An-Nur	64	Madinah	Madaniyyah
025	Al-Furqan	77	Makkah	Makkiyyah
026	Asy-Syu'ara	227	Madinah	Madaniyyah
027	An-Naml	93	Mekkah	Makkiyyah
028	Al-Qashash	88	Mekkah	Makkiyyah
029	Al-Ankabut	69	Mekkah	Makkiyyah
030	Ar-Rum	60	Mekkah	Makkiyyah
031	Luqman	34	Mekkah	Makkiyyah
032	As-Sajdah	30	Mekkah	Makkiyyah
033	Al-Ahzab	73	Madinah	Madaniyyah
034	Saba	54	Mekkah	Makkiyyah
035	Fathir	45	Mekkah	Makkiyyah
036	Yasin	83	Mekkah	Makkiyyah
037	Ash-Shaffat	182	Mekkah	Makkiyyah
038	Shad	88	Mekkah	Makkiyyah
039	Az-Zumar	75	Mekkah	Makkiyyah
040	Al-Mu'min	85	Mekkah	Makkiyyah
041	Fushilat	54	Mekkah	Makkiyyah
042	Asy-Syura	53	Mekkah	Makkiyyah
043	Az-Zukhruf	89	Mekkah	Makkiyyah
044	Ad-Dukhan	59	Mekkah	Makkiyyah
045	Al-Jatsiyah	37	Mekkah	Makkiyyah
046	Al-Ahqaf	35	Mekkah	Makkiyyah
047	Muhammad	38	Madinah	Madaniyyah
048	Al-Fath	29	Madinah	Madaniyyah

049	Al-Hujurat	18	Madinah	Madaniyyah
050	Qaf	45	Mekkah	Makkiyyah
051	Adz-Dzariyat	60	Mekkah	Makkiyyah
052	Ath-Thur	49	Mekkah	Makkiyyah
053	An-Najm	62	Mekkah	Makkiyyah
054	Al-Qamar	55	Mekkah	Makkiyyah
055	Ar-Rahman	78	Madinah	Madaniyyah
056	Al-Waqi'ah	96	MEKAH	Makkiyyah
057	Al-Hadid	29	Madinah	Madaniyyah
058	Al-Mujadilah	96	Madinah	Madaniyyah
059	Al-Hasyr	29	Madinah	Madaniyyah
060	Al-Mumtahanah	22	Madinah	Madaniyyah
061	Ash-Shaff	24	Madinah	Madaniyyah
062	Al-Jumu'ah	13	Madinah	Madaniyyah
063	Al-Munafiqun	14	Madinah	Madaniyyah
064	At-Taghabun	11	Madinah	Madaniyyah
065	Ath-Thalaq	11	Madinah	Madaniyyah
066	At-Tahrim	18	Madinah	Madaniyyah
067	Al-Mulk	12	Mekkah	Makkiyyah
068	Al-Qalam	12	Mekkah	Makkiyyah
069	Al-Haqqah	30	Mekkah	Makkiyyah
070	Al-Ma'arij	52	Mekkah	Makkiyyah
071	Nuh	44	Mekkah	Makkiyyah
072	Al-Jinn	28	Mekkah	Makkiyyah
073	Al-Muzzammil	20	Mekkah	Makkiyyah
074	Al-Muddatsir	56	Mekkah	Makkiyyah
075	Al-Qiyamah	40	Mekkah	Makkiyyah
076	Al-Insan	31	Madinah	Madaniyyah
077	Al-Mursalat	50	Mekkah	Makkiyyah
078	An-Naba'	40	Mekkah	Makkiyyah
079	An-Nazi'at	46	Mekkah	Makkiyyah
080	'Abasa	42	Mekkah	Makkiyyah
081	At-Takwir	29	Mekkah	Makkiyyah
082	Al-Infithar	19	Mekkah	Makkiyyah

083	Al-Muthaffifin	36	Mekkah	Makkiyyah
084	Al-Insyiqaq	25	Mekkah	Makkiyyah
085	Al-Buruj	22	Mekkah	Makkiyyah
086	Ath-Thariq	17	Mekkah	Makkiyyah
087	Al-A'la	19	Mekkah	Makkiyyah
088	Al-Ghasyiyah	26	Mekkah	Makkiyyah
089	Al-Fajr	30	Mekkah	Makkiyyah
090	Al-Balad	20	Mekkah	Makkiyyah
091	Asy-Syams	15	Mekkah	Makkiyyah
092	Al-Lail	21	Mekkah	Makkiyyah
093	Adh-Dhuha	11	Mekkah	Makkiyyah
094	Alam Nasyrh	8	Mekkah	Makkiyyah
095	At-Tin	8	Mekkah	Makkiyyah
096	Al-'Alaq	19	Mekkah	Makkiyyah
097	Al-Qadr	5	Mekkah	Makkiyyah
098	Al-Bayyinah	8	Madinah	Madaniyyah
099	Az-Zalzalah	8	Madinah	Madaniyyah
100	Al-'Adiyat	11	Mekkah	Makkiyyah
101	Al-Qari'ah	11	Mekkah	Makkiyyah
102	At-Takatsur	8	Mekkah	Makkiyyah
103	Al-'Ashr	3	Mekkah	Makkiyyah
104	Al-Humazah	9	Mekkah	Makkiyyah
105	Al-Fil	5	Mekkah	Makkiyyah
106	Quraishy	4	Mekkah	Makkiyyah
107	Al-Ma'un	7	Mekkah	Makkiyyah
108	Al-Kautsar	3	Mekkah	Makkiyyah
109	Al-Kafirun	6	Mekkah	Makkiyyah
110	An-Nashr	3	Madinah	Madaniyyah
111	Al-Lahab	5	Mekkah	Makkiyyah
112	Al-Ikhlash	4	Mekkah	Makkiyyah
113	Al-Falaq	5	Mekkah	Makkiyyah
114	An-Nas	6	Mekkah	Makkiyyah

3. Sejarah Pewahyuan dan Kodifikasi al-Qur'an

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw secara berangsur-angsur selama 22 tahun, 2 bulan dan 22 hari. Para ulama membagi masa turunya menjadi dua periode, yaitu periode Makkah dan periode Madinah. Periode Makkah berlangsung selama 13 tahun masa kenabian Rasulullah SAW dan surat-surat yang turun pada waktu ini tergolong surat Makkiyyah. Sedangkan periode Madinah yang dimulai sejak peristiwa hijrah berlangsung selama 10 tahun dan surat yang turun pada kurun waktu ini disebut surat Madaniyah.

Setiap kali ayat Al-Qur'an turun kepada nabi Muhammad segera disampaikan kepada para sahabat. Beliau membacakannya dan memerintahkan kepada para penulis wahyu untuk mencatatnya, disamping nabi saw beserta para sahabat langsung menghafal dan membacanya.

Tugas penulisan wahyu bukan merupakan kemauan semata, tetapi nabi Muhammad telah melembagakan dalam bentuk program dan pelaksanaan yang terorganisir. Khalifah Ustman berkata: Bilamana Wahyu Al-Qur'an turun kepada nabi Muhammad saw, beliau mengumpulkan orang-orang yang telah ditugaskan untuk mencatatnya.¹⁰²

Terdapat beberapa orang yang ditunjuk oleh rasul untuk menuliskan al-Qur'an yakni; Zaid bin Tsabit, Ali bin Abi Talib, Muawiyah bin Abu Sufyan dan Ubay bin Kaab. Sahabat yang lain juga kerap menuliskan wahyu tersebut untuk dirinya sendiri walau tidak diperintahkan.¹⁰³ Media penulisan yang digunakan saat itu berupa pelepah kurma, lempengan batu, daun lontar, kulit atau daun kayu, pelana, potongan tulang belulang binatang. Di samping itu banyak juga sahabat-sahabat langsung menghafalkan ayat-ayat al-Qur'an setelah wahyu diturunkan.

¹⁰² Ahmad Musthafa Al-Maraghi, Tafsir Al-Maraghi, Juz III (Mesir: Mustafa al-Bab al-Habibi wa Auladu, 1974), h. 85

¹⁰³ Departemen agama, *Al-Qur'an*, 72

Untuk menghindari kekeliruan dalam pencatatan, beliau minta untuk dibacakan hasilnya, sebagaimana yang dituturkan oleh Zaid bin Tsabit: “Setelah saya menulis wahyu yang telah didiktekan oleh Nabi Muhammad kepada saya, segera beliau meminta untuk dibacakannya, lalu saya membacanya, kemudian beliau membagikan –hasil catatan itu- kepada orang banyak untuk disalin dan dihafal.¹⁰⁴

Pada masa kekhalifahan Abu Bakar, terjadi beberapa pertempuran (dalam perang yang dikenal dengan nama perang Ridda) yang mengakibatkan tewasnya beberapa penghafal al-Qur'an dalam jumlah yang signifikan. Umar bin Khattab yang saat itu merasa sangat khawatir akan keadaan tersebut lantas meminta kepada Abu Bakar untuk mengumpulkan seluruh tulisan al-Qur'an yang saat itu tersebar di antara para sahabat. Abu Bakar lantas memerintahkan Zaid bin Tsabit sebagai koordinator pelaksanaan tugas tersebut. Setelah pekerjaan tersebut selesai dan al-Qur'an tersusun secara rapi dalam satu mushaf, hasilnya diserahkan kepada Abu Bakar. Abu Bakar menyimpan mushaf tersebut hingga wafatnya kemudian mushaf tersebut berpindah kepada Umar sebagai khalifah penerusnya, selanjutnya mushaf dipegang oleh anaknya yakni Hafsa yang juga istri nabi Muhammad saw.

Pada masa pemerintahan khalifah ketiga yakni Utsman bin Affan, terdapat keragaman dalam cara pembacaan al-Qur'an (qira'at) yang disebabkan oleh adanya perbedaan dialek (lahjah) antar suku yang berasal dari daerah berbeda-beda. Hal ini menimbulkan kekhawatiran Utsman sehingga ia mengambil kebijakan untuk membuat sebuah mushaf standar (menyalin mushaf yang dipegang Hafsa) yang ditulis dengan sebuah jenis penulisan yang baku. Standar tersebut, yang kemudian dikenal dengan istilah cara penulisan (rasam) Utsmani yang digunakan hingga saat ini. Bersamaan dengan standarisasi ini, seluruh mushaf yang berbeda dengan standar yang dihasilkan diperintahkan untuk dimusnahkan (dibakar). Dengan proses

¹⁰⁴ Departemen Agama, Al-Qur'an, 45

ini Utsman berhasil mencegah bahaya laten terjadinya perselisihan di antara umat Islam di masa depan dalam penulisan dan pembacaan Al-Qur'an.

Mengutip hadits riwayat Ibnu Abi Dawud dalam Al-Mashahif, dengan sanad yang shahih:

"Suwaid bin Ghafalah berkata, "Ali mengatakan: Katakanlah segala yang baik tentang Utsman. Demi Allah, apa yang telah dilakukannya mengenai mushaf-mushaf Al Qur'an sudah atas persetujuan kami. Utsman berkata, 'Bagaimana pendapatmu tentang isu qira'at ini? Saya mendapat berita bahwa sebagian mereka mengatakan bahwa qira'atnya lebih baik dari qira'at orang lain. Ini hampir menjadi suatu kekufuran'. Kami berkata, 'Bagaimana pendapatmu?' Ia menjawab, 'Aku berpendapat agar umat bersatu pada satu mushaf, sehingga tidak terjadi lagi perpecahan dan perselisihan.' Kami berkata, 'Pendapatmu sangat baik'."

Menurut Syaikh Manna' al-Qaththan dalam *Mahabits fi 'Ulūm al Qur'an*, keterangan diatas menunjukkan bahwa apa yang dilakukan Utsman telah disepakati oleh para sahabat. Demikianlah selanjutnya Utsman mengirim utusan kepada Hafshah untuk meminjam mushaf Abu Bakar yang ada padanya. Lalu Utsman memanggil Zaid bin Tsabit Al-Anshari dan tiga orang Quraish, yaitu Abdullah bin Az-Zubair, Said bin Al-Ash dan Abdurrahman bin Al-Harits bin Hisyam. Ia memerintahkan mereka agar menyalin dan memperbanyak mushaf, dan jika ada perbedaan antara Zaid dengan ketiga orang Quraish tersebut, hendaklah ditulis dalam bahasa Quraish karena Al Qur'an turun dalam dialek bahasa mereka. Setelah mengembalikan lembaran-lembaran asli kepada Hafshah, ia mengirimkan tujuh buah mushaf, yaitu ke Makkah, Syam, Yaman, Bahrain, Bashrah, Kufah, dan sebuah ditahan di Madinah (mushaf al-Imam).

4. Kedudukan al-Qur'an sebagai Sumber Hukum Islam

Banyak argumentasi yang menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah dan merupakan mukjizat yang mampu menundukkan manusia dan tidak mungkin mampu untuk ditiru. Salah satu yang

menjadi kemusykilan bagi manusia untuk menandingi kebesaran bahasa al-Qur'an. Ulama sepakat bahwa al-Qur'an memiliki *uslub* (gaya bahasa) yang tinggi, *fasaha* (ungkapan kata yang jelas), dan *balaga* (kefasihan lidah) yang dapat mempengaruhi jiwa pembaca serta pendengarnya yang mempunyai bahasa Arab yang tinggi. Abu Bakar Muhammad al-Baqillani (ahli fiqh) menyebutkan bahwa sesungguhnya susunan kata-kata al-Qur'an itu sangat indah dan unik serta istimewa.¹⁰⁵ Allah Swt berfirman:

قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ
بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

Katakanlah: "Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al Quran ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan Dia, Sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain". (QS. al-Isra' [17]: 88)

وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا
شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

"Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang kami wahyukan kepada hamba kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar" (QS. al-Baqarah [2]: 23)

Ayat diatas merupakan tantangan bagi mereka yang meragukan kebenaran dan kebesaran al-Quran, karena al-Qur'an tidak dapat ditiru walaupun dengan mengerahkan semua ahli sastra dan bahasa. Cukup kiranya pernyataan Walid bin Maghirah, seorang tokoh sastrawan Quraisy pada masa Rasulullah saw, sebagai saksi tingginya bahasa al-Qur'an:

¹⁰⁵ Ade Armando, *Ensiklopedi*, 28 Lihat juga Quraish Shihab, *Mu'jizat Al-Qur'an*: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib, (Bandung: Mizan, 1998) 48

“Sesungguhnya di dalam al-Qur’an itu terdapat sesuatu yang lezat, dan pula keindahan, apabila di bawah menyuburkan dan apabila di atas menghasilkan buah. Dan manusia tidak mungkin mampu berucap seperti al-Qur’an”.¹⁰⁶

Selain dari segi bahasanya, Al-Qur’an merupakan kitab suci yang berisi berita dan pernyataan ilmiah yang mendorong perkembangan ilmu pengetahuan, sekaligus menjadi hujjah atas kebenarannya. Isi kandungan al-Qur’an menunjukkan bahwa al-Qur’an bukan datang dari manusia melainkan dari Allah Swt, sang pencipta dan pengatur alam semesta. Karenanya memang sudah menjadi keharusan untuk menjadikan al-Qur’an sebagai landasan kehidupan dan sumber hukum Islam yang utama bagi manusia.

B. KEDUDUKAN HADITS, IJMA’ DAN QIYAS

1. Pengertian Sunnah dan Hadits

Dalam Islam, kata “Sunnah” dalam bahasa arab berarti jalan atau tradisi yang disandarkan kepada Muhammad Rasulullah. Istilah ini –menurut pengertian para Muhaddisin– identik dengan Hadits, meskipun sebagian ulama membedakan keduanya, yaitu hadits adalah catatan tentang perbuatan, perkataan dan taqirir nabi yang sampai sekarang, sedangkan sunnah adalah perbuatan, perkataan dan taqirir nabi yang asli.¹⁰⁷ Ada juga yang membedakan bahwa hadits adalah segala sesuatu yang dinukil dari Muhammad Rasulullah SAW, sedangkan sunnah adalah amalan-amalan yang dilakukan oleh Muhammad Rasulullah SAW., dan Sahabat-sahabatnya pada masa awal Islam.¹⁰⁸ Hadits adalah kabar/berita tentang hidup Rasulullah. Sama seperti Sunnah, hanya saja dalam kebiasaan hukum Islam,

¹⁰⁶ Arief B Iskandar, Materi Dasar Islam Mulai Akar hingga Daunnya, (Bogor: Al-Azhar Press, 2016), h. 93

¹⁰⁷ Zakiyah Darajat, 1986: 194

¹⁰⁸ M Ajaj Al-Khatib, 1975: 25

perbedaan antara Sunnah dan Hadits terletak pada segi penggunaan saja, dan tidak dalam isi dan tujuannya.

Para ulama umumnya mendefinisikan Al-hadits seperti definisi Al-Sunnah, yakni sebagai "Segala sesuatu yang dinisbahkan kepada Muhammad saw., baik ucapan, perbuatan dan taqir (ketetapan), maupun sifat fisik dan psikis, baik sebelum beliau menjadi nabi maupun sesudahnya." Sedangkan Ulama ushul fiqh, membatasi pengertian hadis hanya pada "ucapan-ucapan Nabi Muhammad saw. yang berkaitan dengan hukum"; sedangkan bila mencakup pula perbuatan dan taqir beliau yang berkaitan dengan hukum, maka ketiga hal ini mereka namai Al-Sunnah. Pengertian hadis seperti yang dikemukakan oleh ulama ushul tersebut, dapat dikatakan sebagai bagian dari wahyu Allah Swt. yang tidak berbeda dari segi kewajiban menaatinya dengan ketetapan-ketetapan hukum yang bersumber dari wahyu Al-Quran.

Pengertian hadits secara etimologi berarti "Baru" seperti dalam kalimat "Allah Qadim mustahil Hadits";. Hadits juga disebut dengan "Dekat" seperti: "*Haditsur ahdi bi-l-Islam*"; atau "Khabar" seperti: yang berarti berita yaitu sesuatu yang dipercakapkan dan dipindahkan dari seseorang kepada orang lain (*Falya'tu bi haditsin mitslihi*). Sedangkan menurut M. M. Studi Azami's, dalam *Studies in Hadith Methodology and Literature*, pengertian yang tepat untuk sebuah hadits adalah; sebagaimana yang diungkapkan oleh para Muhaditsin (ulama' hadits) yakni segala sesuatu yang berkaitan dengan perkataan nabi, perbuatan dan hal ihwalnya. Yang dimaksud hal ihwal adalah segala yang diriwayatkan dari nabi saw yang berkaitan dengan kimmah, karakteristik, sejarah kelahiran dan kebiasaan-

kebiasaannya,¹⁰⁹ persetujuan diam-diam, atau uraian tentang sifat-sifat Muhammad Rasulullah saw.¹¹⁰

Seperti dikemukakan sebelumnya, hadis, dalam arti ucapan-ucapan yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw., pada umumnya diterima berdasarkan riwayat dengan makna, dalam arti teks hadis tersebut, tidak sepenuhnya persis sama dengan apa yang diucapkan oleh Nabi saw. Walaupun diakui bahwa cukup banyak persyaratan yang harus diterapkan oleh para perawi hadis, sebelum mereka diperkenankan meriwayatkan dengan makna; namun demikian, problem menyangkut teks sebuah hadis masih dapat saja muncul. Apakah pemahaman makna sebuah hadis harus dikaitkan dengan konteksnya atau tidak. Apakah konteks tersebut berkaitan dengan pribadi pengucapnya saja, atau mencakup pula mitra bicara dan kondisi sosial ketika diucapkan atau diperagakan? Itulah sebagian persoalan yang dapat muncul dalam pembahasan tentang pemahaman makna hadis.

Al-Qarafiy, misalnya, memilah Al-Sunnah dalam kaitannya dengan pribadi Muhammad saw. Dalam hal ini, manusia teladan tersebut suatu kali bertindak sebagai Rasul, di kali lain sebagai mufti, dan kali ketiga sebagai qadhi (hakim penetap hukum) atau pemimpin satu masyarakat atau bahkan sebagai pribadi dengan kekhususan dan keistimewaan manusiawi atau kenabian yang membedakannya dengan manusia lainnya. Setiap hadis dan Sunnah harus didudukkan dalam konteks tersebut.

Al-Syathibi, dalam pasal ketiga karyanya, Al-Muwafaqat, tentang perintah dan larangan pada masalah ketujuh, menguraikan tentang perintah dan larangan syara'. Menurutnya, perintah tersebut ada yang jelas dan ada yang tidak jelas. Sikap para sahabat

¹⁰⁹ Muzier Suparta, 2003: 1-4

¹¹⁰ Miftah Faridl, *Pokok-pokok Ajaran Islam*, (Surabaya: Pustaka Ilmu, 1993), h. 18

menyangkut perintah Nabi yang jelas pun berbeda. Ada yang memahaminya secara tekstual dan ada pula yang secara kontekstual.

Suatu ketika, Ubay ibn Ka'ab, yang sedang dalam perjalanan menuju masjid, mendengar Nabi saw. bersabda, "Ijlisu (duduklah kalian)," dan seketika itu juga Ubay duduk di jalan. Melihat hal itu, Nabi yang mengetahui hal ini lalu bersabda kepadanya, "Zadaka Allah tha'atan." Di sini, Ubay memahami hadis tersebut secara tekstual.

Dalam peperangan Al-Ahzab, Nabi bersabda, "Jangan ada yang shalat Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraizhah." Sebagian memahami teks hadis tersebut secara tekstual, sehingga tidak shalat Ashar walaupun waktunya telah berlalu --kecuali di tempat itu. Sebagian lainnya memahaminya secara kontekstual, sehingga mereka melaksanakan shalat Ashar, sebelum tiba di perkampungan yang dituju. Nabi, dalam kasus terakhir ini, tidak mempersalahkan kedua kelompok sahabat yang menggunakan pendekatan berbeda dalam memahami teks hadis.

Imam Syafi'i dinilai sangat ketat dalam memahami teks hadis, tidak terkecuali dalam bidang muamalat. Dalam hal ini, Al-Syafi'i berpendapat bahwa pada dasarnya ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis Nabi saw., harus dipertahankan bunyi teksnya, walaupun dalam bidang muamalat, karena bentuk hukum dan bunyi teks-teksnya adalah ta'abbudiy, sehingga tidak boleh diubah. Maksud syariat sebagai maslahat harus dipahami secara terpadu dengan bunyi teks, kecuali jika ada petunjuk yang mengalihkan arti lahiriah teks.

Kajian *'illat*, dalam pandangan Al-Syafi'i, dikembangkan bukan untuk mengabaikan teks, tetapi untuk pengembangan hukum. Karena itu, kaidah al-hukm yaduru ma'a illatih wujud wa 'adam, hanya dapat diterapkan olehnya terhadap hasil qiyas, bukan terhadap bunyi teks Al-Quran dan hadis. Itu sebabnya Al-Syafi'i berpendapat bahwa lafal yang mengesahkan hubungan dua jenis kelamin, hanya lafal nikah dan zawaj, karena bunyi hadis Nabi saw. menyatakan, "Istahlaltum

furujuhunna bi kalimat Allah (Kalian memperoleh kehalalan melakukan hubungan seksual dengan wanita-wanita karena menggunakan kalimat Allah)", sedangkan kalimat (lafal) yang digunakan oleh Allah dalam Al-Quran untuk keabsahan hubungan tersebut hanya lafal zawayj dan nikah.

Imam Abu Hanifah lain pula pendapatnya. Beliau sependapat dengan ulama-ulama lain yang menetapkan bahwa teks-teks keagamaan dalam bidang ibadah harus dipertahankan, tetapi dalam bidang muamalat, tidak demikian. Bidang ini menurutnya adalah ma'qul al-ma'na, dapat dijangkau oleh nalar. Kecuali apabila ia merupakan ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan perincian, maka ketika itu ia bersifat ta'abbudiy juga. Teks-teks itu, menurutnya, harus dipertahankan, bukan saja karena akal tidak dapat memastikan mengapa teks tersebut yang dipilih, tetapi juga karena teks tersebut diterima atas dasar qath'iy al-wurud. Dengan alasan terakhir ini, sikapnya terhadap teks-teks hadis menjadi longgar. Karena, seperti dikemukakan di atas, periwayatan lafalnya dengan makna dan penerimaannya bersifat zhanniy.

Berpijak pada hal tersebut di atas, Imam Abu Hanifah tidak segan-segan mengubah ketentuan yang tersurat dalam teks hadis, dengan alasan kemaslahatan. Fatwanya yang membolehkan membayar zakat fitrah dengan nilai, atau membenarkan keabsahan hubungan perkawinan dengan lafal hibah atau jual beli, adalah penjabaran dari pandangan di atas. Walaupun demikian, beliau tidak membenarkan pembayaran dam tamattu' dalam haji, atau qurban dengan nilai (uang) karena kedua hal tersebut bernilai ta'abudiy, yakni pada penyembelihannya.

Hadis dalam arti ucapan-ucapan yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw. pada umumnya diterima berdasarkan riwayat dengan makna, dalam arti teks hadits tersebut, tidak sepenuhnya persis sama dengan apa yang diucapkan oleh Nabi saw. Walaupun

diakui bahwa cukup banyak persyaratan yang harus diterapkan oleh para perawi hadis, sebelum mereka diperkenankan meriwayatkan dengan makna. Namun demikian, problem menyangkut teks sebuah hadis masih dapat saja muncul. Apakah pemahaman makna sebuah hadis harus dikaitkan dengan konteksnya atau tidak. Apakah konteks tersebut berkaitan dengan pribadi pengucapnya saja, atau mencakup pula mitra bicara dan kondisi sosial ketika diucapkan atau diperagakan? Itulah sebagian persoalan yang dapat muncul dalam pembahasan tentang pemahaman makna hadis.

Hadits terdiri dari 2 komponen utama yakni; sanad dan matan. Kedudukan sanad dalam hadits sangat penting, karena hadits yang diperoleh / diriwayatkan akan mengikuti siapa yang meriwayatkannya. Dengan sanad suatu periwayatan hadits dapat diketahui mana yang dapat diterima atau ditolak dan mana hadits yang sahih atau tidak, untuk diamalkan. Sanad merupakan jalan yang mulia untuk menetapkan hukum-hukum Islam.

2. Hadits sebagai Sumber Hukum Islam Kedua Setelah Al-Qur'an

Al-Quran menekankan bahwa Rasul saw. berfungsi menjelaskan maksud firman-firman Allah (QS 16:44). Penjelasan atau bayan tersebut dalam pandangan sekian banyak ulama beraneka ragam bentuk dan sifat serta fungsinya. 'Abdul Halim Mahmud, mantan Syaikh Al-Azhar, dalam bukunya Al-Sunnah fi Makanatiha wa fi Tarikhiha menulis bahwa Sunnah mempunyai fungsi yang berhubungan dengan Al-Quran dan fungsi sehubungan dengan pembinaan hukum syara'. Dengan menunjuk kepada pendapat Al-Syafi'i dalam Al-Risalah, 'Abdul Halim menegaskan bahwa, dalam kaitannya dengan Al-Quran, ada dua fungsi Al-Sunnah yang tidak diperselisihkan, yaitu apa yang diistilahkan oleh sementara ulama dengan bayan ta'kid dan bayan tafsir. Yang pertama sekadar

menguatkan atau menggarisbawahi kembali apa yang terdapat di dalam Al-Quran, sedangkan yang kedua memperjelas, merinci, bahkan membatasi, pengertian lahir dari ayat-ayat Al-Quran.

Persoalan yang diperselisihkan adalah, apakah hadis atau Sunnah dapat berfungsi menetapkan hukum baru yang belum ditetapkan dalam Al-Quran? Kelompok yang menyetujui mendasarkan pendapatnya pada 'ishmah (keterpeliharaan Nabi dari dosa dan kesalahan, khususnya dalam bidang syariat) apalagi sekian banyak ayat yang menunjukkan adanya wewenang kemandirian Nabi saw. untuk ditaati. Kelompok yang menolaknya berpendapat bahwa sumber hukum hanya Allah, *Inn al-hukm illa lillah*, sehingga Rasul pun harus merujuk kepada Allah Swt. (dalam hal ini Al-Quran), ketika hendak menetapkan hukum.

Kalau persoalannya hanya terbatas seperti apa yang dikemukakan di atas, maka jalan keluarnya mungkin tidak terlalu sulit, apabila fungsi Al-Sunnah terhadap Al-Quran didefinisikan sebagai bayan murad Allah (penjelasan tentang maksud Allah) sehingga apakah ia merupakan penjelasan penguat, atau rinci, pembatas dan bahkan maupun tambahan, kesemuanya bersumber dari Allah SWT. Ketika Rasul saw. melarang seorang suami memadu istrinya dengan bibi dari pihak ibu atau bapak sang istri, yang pada zhahir-nya berbeda dengan nash ayat an-Nisa' ayat 24, maka pada hakikatnya penambahan tersebut adalah penjelasan dari apa yang dimaksud oleh Allah Swt. dalam firman tersebut.

Tentu, jalan keluar ini tidak disepakati, bahkan persoalan akan semakin sulit jika Al-Quran yang bersifat qathi'iy al-wurud itu diperhadapkan dengan hadis yang berbeda atau bertentangan, sedangkan yang terakhir ini yang bersifat zhanniy al-wurud. Disini, pandangan para pakar sangat beragam. Muhammad Al-Ghazali dalam bukunya Al-Sunnah Al-Nabawiyah Baina Ahl Al-Fiqh wa Ahl Al-Hadits, menyatakan bahwa "Para imam fiqih menetapkan hukum-hukum

dengan ijtihad yang luas berdasarkan pada Al-Quran terlebih dahulu. Sehingga, apabila mereka menemukan dalam tumpukan riwayat (hadits) yang sejalan dengan Al-Quran, mereka menerimanya, tetapi kalau tidak sejalan, mereka menolaknya karena Al-Quran lebih utama untuk diikuti."

Pendapat di atas, tidak sepenuhnya diterapkan oleh ulama-ulama fiqih. Yang menerapkan secara utuh hanya Imam Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya. Menurut mereka, jangan membatalkan kandungan satu ayat, mengecualikan sebagian kandungannya pun tidak dapat dilakukan oleh hadis. Pendapat yang demikian ketat tersebut, tidak disetujui oleh Imam Malik dan pengikut-pengikutnya. Mereka berpendapat bahwa al-hadits dapat saja diamalkan, walaupun tidak sejalan dengan Al-Quran, selama terdapat indikator yang menguatkan hadis tersebut, seperti adanya pengamalan penduduk Madinah yang sejalan dengan kandungan hadis dimaksud, atau adanya ijma' ulama menyangkut kandungannya. Karena itu, dalam pandangan mereka, hadis yang melarang memadu seorang wanita dengan bibinya, haram hukumnya, walaupun tidak sejalan dengan lahir teks ayat An-Nisa' ayat 24.

Imam Syafi'i, yang mendapat gelar Nashir Al-Sunnah (Pembela Al-Sunnah), bukan saja menolak pandangan Abu Hanifah yang sangat ketat itu, tetapi juga pandangan Imam Malik yang lebih moderat. Menurutnya, Al-Sunnah, dalam berbagai ragamnya, boleh saja berbeda dengan Al-Quran, baik dalam bentuk pengecualian maupun penambahan terhadap kandungan Al-Quran. Bukankah Allah sendiri telah mewajibkan umat manusia untuk mengikuti perintah Nabi-Nya?

Harus digarisbawahi bahwa penolakan satu hadis yang sanadnya sahih, tidak dilakukan oleh ulama kecuali dengan sangat cermat dan setelah menganalisis dan membolak-balik segala seginya. Bila masih juga ditemukan pertentangan, maka tidak ada jalan kecuali

mempertahankan wahyu yang diterima secara meyakinkan (Al-Quran) dan mengabaikan yang tidak meyakinkan (hadis).

3. Pengertian dan Medan Ijtihad

Menurut bahasa, ijtihad berarti "pengerahan segala kemampuan untuk mengerjakan sesuatu yang sulit." Atas dasar ini maka tidak tepat apabila kata "ijtihad" dipergunakan untuk melakukan sesuatu yang mudah/ringan. Pengertian ijtihad menurut bahasa ini ada relevansinya dengan pengertian ijtihad menurut istilah, dimana untuk melakukannya diperlukan beberapa persyaratan yang karenanya tidak mungkin pekerjaan itu (ijtihad) dilakukan sembarang orang. Dan di sisi lain ada pengertian ijtihad yang telah digunakan para sahabat Nabi. Mereka memberikan batasan bahwa ijtihad adalah "penelitian dan pemikiran untuk mendapatkan sesuatu yang terdekat pada Kitabullah dan Sunnah Rasul, baik yang terdekat itu diperoleh dari nash -yang terkenal dengan qiyas (ma'qul nash), atau yang terdekat itu diperoleh dari maksud dan tujuan umum dari hikmah syari'ah- yang terkenal dengan "mashlahat." Dalam kaitan pengertian ijtihad menurut istilah, ada dua kelompok ahli ushul fiqh (ushuliyyin) - kelompok mayoritas dan kelompok minoritas- yang mengemukakan rumusan definisi.

Menurut kelompok mayoritas Ushuliyah, ijtihad adalah pengerahan segenap kesanggupan dari seorang ahli fiqh atau mujtahid untuk memperoleh pengertian tingkat dhann terhadap sesuatu hukum syara' (hukum Islam). Dari definisi tersebut dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut: Pertama, Pelaku ijtihad adalah seorang ahli fiqh/hukum Islam (faqih), bukan yang lain; Kedua, Yang ingin dicapai oleh ijtihad adalah hukum syar'i, yaitu hukum Islam yang berhubungan dengan tingkah laku dan perbuatan orang-orang dewasa, bukan hukum i'tiqadi atau hukum khuluqi,

Status hukum syar'i yang dihasilkan oleh ijtihad adalah dhanni. Jadi apabila kita konsisten dengan definisi ijtihad diatas maka dapat kita tegaskan bahwa ijtihad sepanjang pengertian istilah hanyalah monopoli dunia hukum. Dalam hubungan ini komentator Jam'u 'l-Jawami' (Jalaluddin al-Mahally) menegaskan, "yang dimaksud ijtihad adalah bila dimutlakkan maka ijtihad itu bidang hukum fiqh/hukum furu'. (Jam'u 'l-Jawami', Juz II, hal. 379). Atas dasar itu ada kekeliruan pendapat sementara pihak yang mengatakan bahwa ijtihad juga berlaku di bidang aqidah. Pendapat yang nyeleneh atau syadz ini dipelopori al-Jahidh, salah seorang tokoh mu'tazilah. Dia mengatakan bahwa ijtihad juga berlaku di bidang aqidah. Pendapat ini bukan saja menunjukkan inkonsistensi terhadap suatu disiplin ilmu (ushul fiqh), tetapi juga akan membawa konsekuensi pembenaran terhadap aqidah nonIslam yang *dhalal*. Lantaran itulah Jumhur 'ulama' telah bersepakat bahwa ijtihad hanya berlaku di bidang hukum (hukum Islam) dengan ketentuan-ketentuan tertentu.

Ijtihad tersebut hanya berlaku di bidang hukum. Lalu, hukum Islam yang mana saja yang mungkin untuk di-ijtihad-i? Adakah hal itu berlaku di dunia hukum (hukum Islam) secara mutlak? Ulama telah bersepakat bahwa ijtihad dibenarkan, serta perbedaan yang terjadi sebagai akibat ijtihad ditolerir, dan akan membawa rahmat manakala ijtihad dilakukan oleh yang memenuhi persyaratan dan dilakukan di medannya (majalul ijtihad). Lapangan atau medan dimana ijtihad dapat memainkan peranannya antara lain: [a] Masalah-masalah baru yang hukumnya belum ditegaskan oleh nash al-Qur'an atau Sunnah secara jelas; [b] Masalah-masalah baru yang hukumnya belum diijma'i oleh ulama atau aimamatu 'l-mujtahidin; [c] Nash-nash Dhanny dan dalil-dalil hukum yang diperselisihkan; [d] Hukum Islam yang ma'qulu 'l-ma'na/ta'aqquly (kausalitas hukumnya/'illat-nya dapat diketahui mujtahid). Jadi, kalau kita akan melakukan reaktualisasi hukum Islam, disinilah seharusnya kita melakukan terobosan-terobosan baru.

Apabila ini yang kita lakukan dan kita memang telah memenuhi persyaratannya maka pantaslah kita dianggap sebagai mujtahid di abad modern ini yang akan didukung semua pihak. Sebaliknya ulama telah bersepakat bahwa ijtihad tidak berlaku atau tidak dibenarkan pada; [a] Hukum Islam yang telah ditegaskan nash al-Qur'an atau Sunnah yang statusnya qath'iy (ahkamun manshushah), yang dalam istilah ushul fiqih dikenal dengan syari'ah atau "ma'ulima min al-din bi al-dlarurah." Atas dasar itu maka muncullah ketentuan, "Tidak berlaku ijtihad pada masalah-masalah hukum yang ditentukan berdasarkan nash yang status dalalah-nya qath'i dan tegas." Bila kita telaah, kaidah itulah yang menghambat aspirasi sementara kalangan yang hendak merombak hukum-hukum Islam qath'i seperti hukum kewarisan al-Qur'an; [b] Hukum Islam yang telah diijma'i ulama; [c] Hukum Islam yang bersifat ta'abbudy/ghairu ma'quli 'lma'na (yang kausalitas hukumnya/'illat-nya tidak dapat dicerna dan diketahui mujtahid). Disamping ijtihad tidak berlaku atau tidak mungkin dilakukan pada ketiga macam hukum Islam di atas, demikian juga ijtihad akan gugur dengan sendirinya apabila hasil ijtihad itu berlawanan dengan nash. Hal ini sejalan dengan kaidah, "Tidak ada ijtihad dalam melawan nash."

Ijtihad dilegalisasi bahkan sangat dianjurkan oleh Islam. Banyak ayat al-Qur'an dan Hadits Nabi yang menyinggung masalah ini. Islam bukan saja memberi legalitas ijtihad, akan tetapi juga mentolerir adanya perbedaan pendapat sebagai hasil ijtihad. Hal ini antara lain diketahui dari Hadits Nabi yang artinya, "Apabila seorang hakim akan memutuskan perkara, lalu ia melakukan ijtihad, kemudian ijtihadnya benar, maka ia memperoleh dua pahala (pahala ijtihad dan pahala kebenarannya). Jika hakim akan memutuskan perkara, dan ia berijtihad, kemudian hasil ijtihadnya salah, maka ia mendapat satu pahala (pahala ijtihadnya)." (Riwayat Bukhari Muslim).

Hadits di atas bukan saja memberi legalitas ijtihad, akan tetapi juga menunjukkan kepada kita bahwa adanya perbedaan pendapat

sebagai hasil ijtihad ditolerir. Prinsip ini dipegang teguh oleh para imam mujtahid; sehingga muncullah ucapan mereka yang sangat populer, "Pendapat kami benar, tetapi mengandung kemungkinan salah; dan pendapat selain kami salah, tetapi mengandung kemungkinan benar." Hal ini sejalan dengan status fiqih sebagai produk ijtihad yang statusnya dhanny, yang artinya kebenarannya tidak bersifat absolut, ia benar tetapi mengandung kemungkinan salah, ia salah tetapi mengandung kemungkinan benar. Hanya saja, menurut mujtahid, porsi kebenarannya lebih dominan/rajih.

Dengan demikian ijtihad merupakan perbuatan yang dibebankan kepada para ulama' untuk menetapkan hukum terhadap persoalan-persoalan baru dalam kehidupan umat muslim apabila tidak diketemukan dalil hukumnya di dalam al-Qur'an maupun Hadits Nabi. usaha ijtihad ini dapat dilakukan melalui dua metode yakni qiyas dan ijma'.

4. Ijma' dan Qiyas

Ijma' adalah salah satu dalil syara' yang memiliki tingkat kekuatan argumentatif setingkat di bawah dalil-dalil nash (al-Qur'an dan al-Hadits). Ia merupakan dalil pertama setelah al-Qur'an dan al-hadits, yang dapat dijadikan pedoman dalam menggali hukum-hukum syara'.¹¹¹

Ijma' ditinjau dari segi bahasa berarti sepakat, setuju, sependapat.¹¹² Adapun menurut istilah, Ijma' ialah kesepakatan seluruh ulama mujtahid dari kaum muslimin pada suatu masa sesudah wafatnya Rasulullah Saw atas suatu hukum syara'.¹¹³

¹¹¹ Abu Zahroh, Muhammad, *Ushul Fiqih*, alih bahasa Saifullah Ma'shum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 307

¹¹² Abdul Aziz, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), h. 28

¹¹³ Az Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqih Islami*, (Bairut: Dar el Fikri, 1986), h. 490

Menurut Khallaf¹¹⁴ Ijma' adalah kesepakatan semua mujtahidin di antara ummat Islam pada suatu masa setelah kewafatan Rasulullah saw atas hukum syar'i mengenai suatu kejadian/kasus.

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah berkata, Ijma' ialah berkumpul segala ulama atas suatu hukum. Apabila telah tsabit ijma' ummat (seluruh mujtahidin) atas suatu hukum, maka tidak boleh bagi seseorangpun untuk keluar dari ijma' itu, karena ummat itu (para mujtahidin) tidaklah bersepakat dalam kesesatan.¹¹⁵

Dari beberapa pendapat mengenai definisi ijma', pada prinsipnya mereka sependapat bahwa; [a] Ijma' dapat terjadi dengan kesepakatan para mujtahid; [b] Adanya permasalahan yang tidak terdapat dalam nash qoth'l; [c] Terjadi pada masa tertentu.

Dengan demikian, Ijma' dipandang tidak sah, jika; [a] Ada yang tidak menyetujui; [b] Hanya ada seorang mujtahid; [c] Tidak ada kebulatan yang nyata; [d] Sudah jelas terdapat dalam nash.

Tetapi persoalannya sekarang adalah siapakah ulama mujtahidin yang berhak menetapkan ijma'. Madzhab Syi'ah berpendapat bahwa ijma' para imam dan mujtahid dari madzhab Syi'ah saja yang dapat dijadikan hujjah/argumentasi. Sementara itu menurut pendapat Jumhur Ulama, Ijma' yang dapat dijadikan argumentasi adalah ijma' para ulama jumhur.¹¹⁶

Suatu hukum dapat ditetapkan berdasarkan ijma', dan kehujjahannya dapat dipandang sah, manakala ijma' itu telah memenuhi rukun-rukunnya, sebagai berikut; Pertama, pada saat terjadinya peristiwa itu, mujtahid itu jumlahnya lebih dari seorang. Seluruh pendapat itu setuju terhadap keputusan yang diambil itu.

¹¹⁴ Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushul Fiqih*, alih bahasa Tholhah Mansur dkk, Kaidah-kaidah Hukum Islam, (Jakarta: Rajawali Press, 1994), h. 64

¹¹⁵ Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, jilid I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 203

¹¹⁶ lihat Az Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqih Islami...*, 539

Artinya jika hanya seorang mujtahid saja yang mengambil keputusan, maka hal itu tidak dapat disebut ijma'.

Kedua, kesepakatan ulama atas suatu hukum itu dapat direalisasikan. Terjadinya kesepakatan sebagian besar ulama, tidaklah berarti ijma' itu terjadi.

Ketiga, adanya kesepakatan seinua mujtahid ummat Islam atas suatu hukum syar'i tentang suatu peristiwa pada waktu terjadinya, tanpa memandang negeri mereka, kebangsaannya atau kelompoknya. Maka jika ada kesepakatan ulama Makkah saja atau Madinah saja, atau Irak saja, atau dan lain-lain, maka tidaklah dikatakan ijma' menurut syara'.

Keempat, adanya kesepakatan mereka itu dengan menampilkan pendapat masing-masing mereka secara transparan dan jelas mengenai suatu kejadian, baik dalam bentuk ucapan misalnya dengan memberi fatwa, atau dalam bentuk perbuatan misalnya suatu keputusan.¹¹⁷

5. Ijma' dan Qiyas sebagai Sumber Hukum Islam

Apabila rukun ijma' yang empat itu telah terealisasi maka hukum yang telah disepakati itu menjadi undang-undang syara yang harus diikuti dan tidak boleh ditentang. Ia merupakan hujjah atau dalil dalam pembinaan hukum Islam. Bagi mujtahid berikutnya tidak boleh menjadikan keputusan itu sebagai objek ijtihadnya, karena hukum yang telah ditetapkan mengenai suatu kejadian dengan ijma' adalah hukum syara secara pasti, tidak ada jalan untuk menentanginya atau menghapusnya.

Bukti kehujjahan ijma' adalah: Pertama, dalam al-Qur'an Surat an-Nisa ayat 59 Allah niemerintahkan untuk taat kepada ulil amri. Lafadz Amri adalah hal-hal keadaan dan ia adalah umum. Ulil Aron

¹¹⁷ Az Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqih Islami...*, 537

duniawi adalah para raja, pemimpin dan penguasa. Sedang Ulil Amri agamawi adalah para mujtahid atau ahli fatwa agama. Ibnu Abbas menafsiri ulil amri dengan ulama. Yang jelas Ijma' memiliki kekuatan hukum. Artinya ayat di atas menunjukkan wajib mematuhi hukum yang disepakati oleh seluruh ulama mujtahid atau masa.

Kedua, bahwasanya suatu hukum yang telah disepakati oleh pendapat semua mujtahid ummat Islam, pada hakekatnya hukum ummat Islam. Hal ini sebagaimana hadits nabi sebagai berikut;

"Tidaklah berkumpul ummatku untuk melakukan kesalahan".

"Apa-apa yang menurut pendapat kaum muslimin baik, maka ia baik (pula) di sisi Allah".¹¹⁸

Menurut adat, merealisasikan rukun-rukun ijma' seperti yang telah diuraikan di atas, nampaknya ijma' tersebut sulit untuk diwujudkan, karena tidak adanya ukuran, misalnya karena perbedaan bangsa atau marga. Artinya, jika ijma' didefinisikan dengan kesepakatan para mujtahid dalam setiap masa terhadap hukum-hukum syara', maka ijma' tersebut tidak akan terjadi. Karena para mujtahid berdomisili di berbagai negara dan kota yang tidak mungkin semua dipertemukan dalam suatu tempat.

Kalaupun memang terjadi masing-masing mujtahid dapat memperhatikan pendapatnya dengan sesuatu yang dapat dipertanggung jawabkan, maka persoalannya adalah apa yang dapat menjamin bahwa mujtahid yang menampilkan pendapatnya itu akan tetap berpegang pada pendapatnya itu sampai diambil pendapat-pendapat yang lain? Padahal mutlak diperlukan dalam mewujudkan ijma, ketetapan kata mufakat para mujtahidin semuanya, pada suatu waktu atas satu hukum mengenai suatu peristiwa. Ringkasnya, bahwa ijma' tidak mungkin diwujudkan.

¹¹⁸ Az Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqih Islami....*, 542-543

Jika ijma' itu diwujudkan, maka ia harus disandarkan kepada dalil. Dan bila dalil yang menjadi sandaran itu qoth'i, maka hal yang mustahil menurut adat, jika dalil itu disembunyikan. Karena bagi ummat Islam tidaklah tersembunyi bagi mereka dalil syar'i yang qoth'i sampai mereka memerlukan kembali kepada mujtahid. Dan jika ijma'nya adalah berupa dalil dzonni, tentu mustahil menurut adat (kebiasaan).

Ijma', karena dalil dzonni tidak bisa tidak, tentu menjadi objek pertentangan. Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan: Siapa yang mengaku adanya ijma', dia itu adalah pendusta.¹¹⁹

Tetapi jika yang dimaksud ijma' adalah kesepakatan para mujtahid terhadap hukum-hukum syara' yang telah ditetapkan berdasarkan dalil nash yang qoth'i, maka hal itu mungkin terjadi. Bahkan dalam hal ini, yang menjadi hujjah bukan ijma', melainkan dalil- dalil nash yang qoth'i.

Adapun mengenai kriteria mujtahid, Imam Syafe'i membuka dialog dalam kitab Jima'ul Ilmi sebagai berikut: Siapakah di antara ulama yang ijma'nya dapat dijadikan hujjah ialah orang-orang yang diakui (diangkat) oleh penduduk suatu negara sebagai ahli fiqih yang fatwa-fatwanya dapat diterima oleh penduduk tersebut dengan senang hati.¹²⁰

Kemudian pada bagian yang lain, Abu Zahroh¹²¹ mengatakan, bahwa pendapat seorang mujtahid di suatu tempat tidak menutup kemungkinan untuk terjadinya kritik dan penolakan dari sebagian penduduknya. Setiap pendapat para ulama pasti memiliki cacat yang menjadi bahan kritik bagi ulama lain senegaranya;

Imam Syafi'i cenderung menolak terjadinya ijma' dengan alasan-alasan sebagai berikut: [a] Para Fuqoha berdomisili di berbagai tempat yang berjauhan, sehingga mereka tidak mungkin dipertemukan; [b]

¹¹⁹ lihat Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushul Fiqih....*, 70-71

¹²⁰ Abu Zahroh, Muhammad, *Ushul Fiqih...*, 310

¹²¹ *Ibid*, 311

Terjadinya perbedaan pendapat di antara para fuqoha yang tersebar di berbagai daerah; [c] Tidak ada kesepakatan ulama tentang orang-orang yang diterima ijma'nya; [d] Tidak adanya kesepakatan para ulama tentang kriteria ulama yang berhak untuk berpendapat dalam masalah-masalah fiqih.

Meskipun Imam Syafi'i cenderung menolak kemungkinan terjadinya ijma', akan tetapi dalam kitab *Ar-Risalah* dia telah menetapkan bahwa ijma' dapat terjadi dalam masalah-masalah yang diperdebatkan.¹²² Jumhur ulama berpendapat bahwa ijma' itu bisa wujud menurut adat. Mereka berkata: Sesungguhnya pendapat yang dinyatakan orang penentang akan kemungkinan terjadinya ijma' adalah merupakan hal yang nyata. Sekalipun dikemukakan dalil atas kemungkinan terjadinya. Contoh ijma' menurut mereka adalah kekhalifahan Abu Bakar, keharaman lemak babi, bagian warisan seperenam bagi anak perempuan, tertutupnya ibnu dari pewarisan sebab adanya ibni, dan lain. sebagainya dari hukum-hukum juz'iyah dan kulliyah.¹²³

Adapun Khalaf menyatakan pendapatnya bahwa ijma' tidak akan terwujud secara adat tanpa campur tangan pemerintah Islam. Artinya setiap pemerintahan Islam bisa menentukan syarat-syarat seorang mujtahid. Dan hukum yang telah disepakati menjadi hukum syara' yang harus diikuti oleh ummat Islam seluruhnya. Adapun ijma' secara realitas sekarang ini tidaklah terjadi yang ada hanyalah kesepakatan para ilmuwan atau hukum yang dihasilkan dari musyawarah jama'ah. Terlepas dari hal itu semua, maka pada hakekatnya benarlah pendapat ulama yang mengatakan, bahwa tidak ada ijma' yang disepakati dan diterima oleh semua ulama, kecuali ijma'nya sahabat. Di dalam mengomentari masalah-masalah yang

¹²² Abu Zahroh, Muhammad, *Ushul Fiqih....*, 311-312

¹²³ Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushul Fiqih....*, 72

dianggap telah terjadi ijma', Imam Ahmad bin Hanbal menyatakan, "kami tidak melihat pertentangan ulama dalam masalah tersebut".¹²⁴

Adapun ijma' ditinjau dari sudut cara menghasilkannya, ada dua macam yaitu:

Pertama; Ijma' Shorih, yaitu kesepakatan para mujtahid pada suatu masa atas hukum suatu peristiwa dengan menampilkan pendapat masing-masing secara jelas dengan sistem fatwa atau qodho' (memberi putusan). Artinya setiap mujtahid menyampaikan ucapan atau perbuatan yang mengungkapkan secara jelas tentang pendapatnya.

Ijma' ini termasuk katagori haqiqi, ijma' yang dijadikan hujah syar'iyah menurut madzhab jumhur

Kedua; Ijma' Sukuti, yaitu sebahagian mujtahid suatu masa menampilkan pendapatnya secara jelas mengenai suatu peristiwa dengan sistem fatwa atau qodho', sedang sebahagian mujtahid tidak memberikan tanggapan terhadap pendapat tersebut mengenai kecocokannya atau perbedaannya.

Ijma' ini termasuk pada katagori ijma' i'tibari (dianggap ada ijma'), karena seorang mujtahid yang diam belum tentu setuju. Oleh karenanya kehujjahannya dipertentangkan, ia hanya pendapat sebagian mujtahid. Sedang ulama Hanafiyah menilai ijma' sukuti adalah sebagai hujjah. Diam menurut Hanafiyah berarti setuju.¹²⁵ Sedangkan Khalaf menyatakan, bahwa pendapat yang saya anggap utama adalah pendapat jumhur.

C. PENGERTIAN TENTANG NASH, DAN SYARI'AH

Syariah menurut etimologi berarti sumber air yang dituju (didatangi) untuk minum. Kemudian kata syariah itu digunakan oleh orang-orang Arab dalam arti jalan yang lurus.¹²⁶ Perubahan arti dari

¹²⁴ Abu Zahroh, Muhammad, *Ushut Fiqih....*, 314

¹²⁵ Az Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqih Islami....*, 552- 553

¹²⁶ Ibnu Manzhar, *Lisân al-'Arab*, jilid III, (t.t.:Dar al-Ma'ârif, t.th.), h. 2238-2239.

maknanya yang asli yakni “sumber air” menjadi jalan yang lurus, karena sumber air “mata air” merupakan sarana untuk hidup manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan yang menempati dunia ini selalu memerlukan air. Sebagaimana disebutkan Q.s. al-Anbiyâ’, 30.

Adapun pengertian syariah menurut terminologi, antara lain seperti disebutkan oleh Mannâ’ Khalil al-Qaththân ialah segala yang ditetapkan oleh Allah untuk para hamba-Nya, baik mengenai akidah, akhlak, muamalat, maupun tatanan kehidupan lainnya, dengan segala cabangnya yang bermacam-macam, guna merealisasikan kebahagiaan mereka, baik di dunia, maupun di akhirat.¹²⁷ Menurut Muhammad Ali al-Thahanâwî, syariah ialah hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk hamba-hambanya, yang dibawa oleh Nabi-Nya, baik itu sebagai hukum furū’ (cabang) dan al-‘amaliyah (perbuatan) dan untuknya dihimpunlah “ilmu fiqh”, atau berhubungan dengan cara menentukan kepercayaan (i’tiqâd) yang disebut hukum pokok dan kepercayaan, yang untuknya dihimpunlah “ilmu kalam”. Syara’ (syariah) disebut juga dengan al-Dîn dan al-Millah (agama).¹²⁸

Dari definisi-definisi tersebut dapat dilihat, bahwa terminologi syariah dipakai dalam dua pengertian, yaitu dalam arti luas dan arti sempit. Dalam arti luas, syariah dimaksudkan adalah keseluruhan norma agama Islam, yang meliputi seluruh aspek, baik aspek doktrinal, maupun aspek praktis. Dalam arti sempit, syariah merujuk kepada aspek praktis dari ajaran Islam, yaitu bagian yang terdiri dari norma-norma yang mengatur tingkah laku konkrit manusia, seperti ibadah, nikah, berjual-beli, berperkara di pengadilan, menyelenggarakan Negara dan seterusnya. Apabila istilah “hukum Islam” hendak

¹²⁷ Mannâ’ Khalil al-Qaththân, *al-Tashrî’ wa al-fiqh fi al-Islâm: Târîkhan wa Manhajan* (t.t.: Maktabah Wahbah, 1976), h.10.

¹²⁸ Muhammad al-Thahanâwî, *Kashshâf Ishthilâhât al-Funûn*, Jilid I, (t.t.: al-Isti’anah, 1317 H), h.835, 836.

digunakan untuk menterjemahkan istilah “syariah” maka yang dimaksud adalah syariah dalam arti sempit.¹²⁹

D. TEORI DAN KONSEP *ISTINBĀṬ* HUKUM DALAM ISLAM

Secara etimologis kata *istinbāṭ* berasal dari kata benda ‘*an-nabṭ*’, bentuk masdar dari *nabaṭa-yanbuṭu-nabṭan*, yang berarti air yang keluar dari dalam sumur yang kali pertama digali.¹³⁰ Menurut Haitsam Hilal kata *istinbāṭ* berarti mengeluarkan air dari dalam tanah.¹³¹ Dengan demikian, kata *istinbāṭ* digunakan dalam arti *al-istikhrāj*’ (mengeluarkan) yaitu mengeluarkan atau menjelaskan sesuatu yang sebelumnya masih belum jelas.¹³² Secara terminologis kata *istinbāṭ* berarti upaya mengeluarkan makna dari nash (al-Qur’an dan as-Sunnah) yang berkaitan dengan hal-hal yang sulit dan penting dengan mencurahkan kekuatan nalar dan kemampuan yang optimal.¹³³ Pengertian secara istilah tersebut masih bersifat umum sehingga *istinbāṭ* bisa saja dilakukan oleh ulama’ fiqh dan ulama yang ahli di bidang selain fiqh. Oleh karena itu, pengertian *istinbāṭ* secara terminologis harus dibatasi pada wilayah fiqh (hukum Islam). Dengan adanya pembatasan pada wilayah hukum Islam, maka secara ringkas *istinbāṭ* adalah upaya untuk menarik hukum dari nash (al-Qur’an dan as-Sunnah) dengan jalan ijtihad.¹³⁴ Penggunaan istilah ijtihad memberikan isyarat bahwa *istinbāṭ* harus dilakukan dengan menggunakan kaidah-kaidah ushuliyah sebagai pedoman operasional

¹²⁹ Abdul Wahab Abd. Muhaimin, *Hukum Islam dan Kedudukan Perempuan dalam Perkawinan dan Perceraian*, cet. I (Jakarta: Gaung Persada Press, 2013), h. 5.

¹³⁰ al-Farahidi, 2003: 184

¹³¹ Hilal, 2003; 27

¹³² al-Wahbi, 2007; 32.

¹³³ Sanu, 2000; 61

¹³⁴ al-Fayumi, 1987; 225

dalam menjelaskan nash-nash *syar'i* berdasarkan perspektif hukum Islam.¹³⁵

Berdasarkan penjelasan di atas dapat tarik kesimpulan bahwa *istinbāt* adalah suatu upaya menemukan hukum-hukum *syara'* dari nash al-Qur'an dan as-Sunnah yang dilakukan dengan dengan cara mencurahkan kemampuan nalar dan pikiran. Secara sepintas memang nampak ada persamaan antara pengertian *istinbāt* dan ijtihad. Namun pada hakekatnya antara *istinbāt* dan ijtihad terdapat perbedaan. Ijtihad mempunyai ruang lingkup yang lebih luas dibandingkan *istinbāt*, karena *istinbāt'* merupakan kerangka kerja dari ijtihad. Fokus *istinbāt* adalah nash al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karena itu, usaha pemahaman, penggalian dan perumusan hukum dari kedua sumber tersebut disebut *istinbāt*. Sedangkan pemahaman, penggalian dan perumusan hukum yang dilakukan melalui metode *qiyās*, *istiṣhāb*, dan *istiṣlāh* dan dalil rasional lainnya disebut ijtihad.¹³⁶

Secara garis besar metode dan kaidah yang digunakan untuk melakukan *istinbāt* hukum diklasifikasikan menjadi dua, yaitu melalui pendekatan kebahasaan (*ṭuruq lafẓiyyah*) dan dan pendekatan makna atau ruh nash (*ṭuruq ma'nawiyah* atau *maqāsid asy-syarīah*).¹³⁷

Dalam *istinbāt* hukum dengan pendekatan kebahasaan hal pertama yang mendapat perhatian dari para ulama ushul fiqh adalah pengertian lafadz dalam kaitannya dengan posisi lafadz di dalam kalimat. Untuk selanjutnya pembahasan tentang lafadz melebar sampai pada kajian lafadz dengan melihatnya dari berbagai sisi. Oleh karena itu, ulama ushul fiqh pada periode klasik telah membahas tentang keberadaan lafadz dan maknanya secara panjang lebar dalam kitab-kitab mereka.¹³⁸ Begitu panjang dan luasnya kajian tentang

¹³⁵ ar-Ruki, 1994; 71

¹³⁶ ar-Ruki, 1994; 71

¹³⁷ Zahrah, t.th; 115

¹³⁸ Sutrisno, 2012; 57-58

lafadz yang dilakukan oleh ulama ushul fiqh periode klasik, maka beberapa ulama kontemporer mencoba melakukan klasifikasi dalam beberapa kategori. Menurut an-Nasyimi, mengklasifikasikan kajian tentang lafadz dan maknanya dalam empat kategori, yaitu (1) lafadz dilihat dari sisi makna yang diciptakan atau cakupannya. Kategori ini meliputi *'ām*, *khāṣ* dan *musytarak*, (2) lafadz dilihat dari sisi penggunaannya terhadap makna. Kategori ini meliputi *haqīqah*, *majāz*, *ṣarīh*, dan *kināyah*, (3) lafadz dilihat dari sisi kejelasan dan tidaknya dalam menunjukkan makna. Kategori ini meliputi dua kelompok yaitu (a) *wāḍih ad-dalālah* atau lafadz yang jelas maknanya yang meliputi yaitu *zāhir*, *naṣ*, *mufassar* dan *muhkam*, dan (b) *gair wāḍih ad-dalālah* atau lafadz yang tidak jelas maknanya yang meliputi *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyābih*, (4) lafadz dilihat dari sisi cara pengungkapannya terhadap makna. Kategori ini meliputi *ibārah an-naṣ*, *isyārah an-naṣ*, *dalālah an-naṣ*, dan *iqtidā' an-naṣ*.¹³⁹

Menurut Abu Zahrah, kajian tentang lafadz dalam empat kategori, yaitu (1) lafadz dilihat dari sisi kejelasan dan kekuatan penunjukannya terhadap makna, (2) lafadz dilihat dari sisi cara pengungkapannya terhadap makna yang terkandung di dalam lafadz, (3) lafadz dilihat dari sisi cakupannya terhadap makna, dan (4) lafadz dilihat dari sisi bentuknya dalam menenunjukkan taklif hukum. Klasifikasi ini hampir mempunyai sisi perbedaan dalam pemberian istilah dan ruang lingkungannya dilakukan.¹⁴⁰

Selanjutnya istilah *maqāṣid asy-syarīah* merupakan kata majmuk (*murakkab idāfi*) yang terdiri dari kata *maqāṣid* dan *asy-syarīah*. Secara terpisah kedua kata tersebut mempunyai arti sendiri. Kata *maqāṣid* merupakan bentuk plural dari kata *al-maqṣad* yang bila dilihat dari akar kata berasal dari *'qaṣada*, *yaqṣidu*, *qaṣdan* dan

¹³⁹ an-Nasyimi, 1998; 25- 26

¹⁴⁰ Abu Zahrah, t.th; 117

maqṣadan, yang berarti tujuan.¹⁴¹ Sedangkan kata syarī'ah berasal dari kata *syara'a asy-syai* yang berarti menjelaskan sesuatu.¹⁴² Kata *syarī'ah* diambil dari *asysyar'ah* dan *asy-syarī'ah* yang berarti tempat sumber air yang tidak pernah terputus dan orang datang ke sana untuk mengambil air tanpa memerlukan alat. Namun kata syarī'ah secara lazim diartikan sebagai hukum-hukum yang ditetapkan Allah swt kepada hamba-hamba-Nya.¹⁴³ Dari pengertian secara literalistik dari kedua istilah tersebut, bila digabungkan, maka bisa dipahami bahwa maqāṣid asy-syarīah –secara bahasa- adalah tujuan-tujuan dari hukum yang disyariatkan oleh Allah.

Adapun pengertian maqāṣid asy-syarīah secara terminologis, ulama Ushul Fiqh klasik tidak merumuskan pengertian tentang maqāṣid asy-syarīah secara jelas dan pasti. Hal ini bukan berarti ulama Ushul Fiqh periode klasik tidak membahas tentang maqāṣid ibārat an-naṣ. Mereka membahasnya secara jelas dengan menggunakan istilah-istilah yang populer pada masanya, seperti masalah, „illah, hikmah, manfaah, dan mafsadah (al-Khadimi, 2001; 14-15). Al-Ghazali (w. 505 H) hanya menjelaskan pengertian maqāṣid asy-syarīah sebagaimana berikut: “Tujuan syara” untuk makhluk (manusia) adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka”.¹⁴⁴ Demikian pula dengan asy-Syathibi (w. 790 H/1388 M), sekalipun beliau dianggap sebagai tokoh maqāṣid, namun beliau tidak memberikan definisi secara tegas. Asy-Syathibi (w. 790 H/1388 M) hanya mengatakan: “Sesungguhnya penetapan syariat itu bertujuan untuk kemaslahatan hama (manusia) di dunia dan akhirat secara bersama-sama.”¹⁴⁵ Pengertian maqāṣid asy-syarīah sebagai sebuah disiplin ilmu baru

¹⁴¹ Umar, 2008: 1820

¹⁴² Umar, 2008: 1189

¹⁴³ al-Fayruzabadi, 2005; 732.

¹⁴⁴ al-Ghazali, t.th; 251

¹⁴⁵ asy-Syathibi, 2004; 220

muncul pada era kemunculan para ulama kontemporer yang mempunyai perhatian besar terhadap konsep maqāṣid asy-syarīah.

Dari beberapa pengertian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa maqāṣid asy-syarīah adalah makna dan tujuan syariat yang ditetapkan oleh syāri' pada hukum-hukum demi kemaslahatan umat manusia. Tujuan-tujuan tersebut dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.

Maqāṣid asy-Syarīah dapat diklasifikasikan kedalam empat pengertian yakni; berdasarkan tingkat kebutuhan mukallaf, berdasarkan tingkat cakupannya, berdasarkan tingkat kekuatan dalil pendukung, serta berdasarkan tingkat keaslian. Berdasarkan tingkat kebutuhan mukallaf dijelaskan bahwa tujuan disyariatkannya hukum adalah untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat, baik melalui cara mendatangkan manfaat atau menolak madharat. Untuk menentukan apakah suatu perbuatan hukum mengandung nilai manfaat atau madharat maka tolak ukurnya adalah apa yang menjadi kebutuhan dasar bagi kehidupan manusia. Oleh karena itu, maqāṣid asy-syarīah berdasarkan kemaslahatan yang menjadi kebutuhan manusia dalam kehidupan dibagi dalam tiga tingkatan, yaitu *ḍarūriyyat*, *hājjiyyat*, dan *tahsīniyyat*.¹⁴⁶

Ḍarūriyyat adalah segala sesuatu yang harus ada demi tegaknya kemaslahatan agama dan dunia. Kemaslahatan yang bersifat *ḍarūriyyat* apabila tidak ada maka kemaslahatan dunia tidak berjalan dengan normal, bahkan akan membawa kerusakan dan hilangnya kehidupan dunia, dan bagi kehidupan di akhirat akan kehilangan keselamatan dan tidak mendapatkan nikmat.¹⁴⁷ Maqāṣid asy-syarīah yang mempunyai keterkaitan dengan kemaslahatan

¹⁴⁶ Ibnu Asyur, 2001; 300.

¹⁴⁷ asy-Syathibi, 2004; 221

darūriyyat mencakup lima hal pokok (*al-kulliyāt al-khams*), yaitu (1) Hifz ad-din (memelihara agama), (2) Hifz an-nafs (memelihara jiwa), (3) Hifz al-nasl/nasb (memelihara keturunan), (4) Hifz al-‘aql (memelihara akal), (5) Hifz almāl (memelihara harta).¹⁴⁸

Hājjiyyāt adalah masalah sekunder atau disebut pula dengan *maslahat jalb al-maṣālih*.¹⁴⁹ *Maslahat hājjiyyāt* adalah masalah yang apabila tidak sampai terwujud tidak mengancam keselamatan manusia, namun hanya manusia akan mengalami kesulitan dalam kehidupannya. *Maqāṣid asy-syarīah* yang berkaitan dengan kategori ini merupakan kemaslahatan yang dibutuhkan demi memberikan keleluasaan bagi manusia untuk memehui kebutuhan hidup dan menghilangkan segala bentuk kesulitan yang akan menimpa manusia. Oleh karena itu, dalam perwujudannya antara lain Islam mensyariatkan hukum-hukum rukhṣah (keringanan) dalam berbagai bidang fiqh.¹⁵⁰

Tahsīniyyāt adalah masalah bersifat tersier. Yang dimaksud dengan tahsīniyyat adalah segala sesuatu yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok tujuan hukum Islam dan juga tidak menimbulkan kesulitan. Masalah dalam tingkat ini adalah masalah yang bersifat pelengkap. Yang termasuk dalam kategori masalah tahsīniyyāt adalah hal-hal yang merupakan kepatutan berdasarkan adat istiadat, menghindari hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak.¹⁵¹

Selanjutnya berdasarkan tingkat cakupannya *Maqāṣid asy-syarīah* dibagi kedalam dua kategori yaitu; Pertama, *Maqāṣid asy-syarīah* yang bersifat kulliyah, yaitu masalah yang bersifat universal

¹⁴⁸ al-Ghazali, 1997; 251

¹⁴⁹ Zuhri, 2011; 106

¹⁵⁰ Zuhri, 2011; 106.

¹⁵¹ M. Zein, 2005; 235.

yang kebaikan dan manfaatnya kembali kepada orang banyak. Contohnya membela negara dari serangan musuh, dan menjaga hadits dari usaha pemalsuan; Kedua, Maqāṣid asy-syarīah yang bersifat juz'iyah, yaitu masalah yang bersifat parsial atau individual, seperti pensyari'atan berbagai bentuk mu'amalah.¹⁵²

Selanjutnya berdasarkan tingkat kekuatan dalil pendukung Maqāṣid asy-syarīah dibagi menjadi tiga yaitu;¹⁵³ Pertama, Maqāṣid asy-syarīah yang bersifat qaṭ'i yaitu sesuatu yang diyakini membawa kemaslahatan membawa kemaslahatan karena didukung oleh dalil-dalil yang tidak mungkin lagi ditakwili, atau yang ditunjuki oleh dalil-dalil yang cukup banyak yang dilakukan lewat penelitian induktif, atau akal secara mudah dapat memahami adanya masalah itu.

Kedua, Maqāṣid asy-syarīah yang bersifat ḥanni, yaitu masalah yang diputuskan oleh akal, atau masalah yang ditunjuki oleh dalil zhanni dari syara'. memelihara anjing untuk mendukung keamanan pada kondisi yang menakutkan.

Ketiga, Maqāṣid asy-syarīah yang bersifat wahmīyah, yaitu masalah atau kebaikan yang dikhayalkan akan bisa dicapai, padahal kalau durenungkan lebih dalam justru yang akan muncul adalah madharat dan mafsadat. Misalnya, mengkonsumsi narkoba yang mungkin bagi sebagian orang membawa manfaat, tetapi sebenarnya justru membawa mafsadat bagi mereka.

Berdasarkan tingkat keaslian Maqāṣid asy-syarīah dibagi menjadi dua yaitu aṣliyah dan taba'iyah.¹⁵⁴ Maqāṣid asy-syarīah yang bersifat aṣliyah (utama atau asal) yaitu tujuan-tujuan dari segala sesuatu yang pelaksanaannya wajib bagi mukallaf. Contoh dari maqāṣid ini adalah pernikahan dengan maksud menghasilkan keturunan. Dengan adanya pernikahan, tentunya akan menjadi jalan

¹⁵² Ibnu Asyur, 2001; 314

¹⁵³ Ibnu Asyur, 2001; 314-315

¹⁵⁴ asy-Syathibi, 2004; 323-324

untuk memperoleh keturunan yang merupakan tujuan utama dari pernikahan. Sedangkan pemenuhan hasrat biologis, membina keluarga yang sejahtera merupakan beberapa tujuan yang bersifat menyempurnakan tujuan utama di atas (mendapatkan keturunan). Begitu juga mengamalkan ilmu pengetahuan yang bermanfaat, tujuan pokoknya adalah beribadah kepada Allah swt. Sedangkan mendapat kedudukan dimata manusia, pekerjaan yang menghasilkan materi, dan lain sebagainya adalah merupakan tujuan pengikut dari tujuan utama di atas.

Maqāṣid asy-syarāh yang bersifat taba'iyah (pendukung) yaitu tujuan-tujuan yang lahir dibalik pelaksanaan tujuan asas yang utama. Maqāṣid asy-syarāh dalam kategori ini meliputi apa yang menjadi kebutuhan naluri manusia. Secara substantif, maqāṣid ini merupakan sarana untuk mencapai dan mengabdikan tujuan utama.

E. IJTIHAD DAN PERBEDAAN MAZDHAB

Secara etimologis ijtihad merupakan usaha yang dilakukan dengan sungguh-sungguh oleh orang yang memenuhi syarat sebagai mujtahid untuk menemukan pemecahan atau ketentuan hukum tentang masalah keagamaan.¹⁵⁵ Ijtihad merupakan perbuatan yang dibebankan kepada para ulama' untuk menetapkan hukum terhadap persoalan-persoalan baru dalam kehidupan umat muslim apabila tidak diketemukan dalil hukumnya di dalam al-Qur'an maupun Hadits Nabi. usaha ijtihad ini dapat dilakukan melalui dua metode yakni qiyas dan ijma'.

Perbuatan ini disandarkan pada sebuah hadits yang berasal dari Muadz bin Jabbal ra. Dikeluarkan oleh Abu Dawud dan Turmuzdi dalam riwayatnya menceritakan ketika Rasulullah saw mengutusny

¹⁵⁵ John, L. Esposito. *Ensiklopedi Exford Dunia Islam Modern*. (Bandung: Mizan, 2001) Jld. 2, h. 264.

(Muadz bin Jabbal ra) ke negeri Yaman, Beliau bertanya; “dengan pedoman apa kamu memutuskan suatu perkara?” dia menjawab; “dengan Kitabullah” Nabi bertanya; “jika tidak ditemukan dalam Kitabullah?”, Muadz menjawab; “maka dengan sunnah Rasulullah saw,” Nabi bertanya; “jika tidak kamu temukan di dalam sunnah?”, Dia menjawab; “saya akan melakukan ijtihad, saya tidak akan membiarkan suatu perkara timbul tanpa ada hukum yang ditetapkan.” Maka Rasulullah menepuk dadanya dan bersabda; Maha suci Allah yang telah memberikan bimbingan kepada utusan Rasul-Nya dengan suatu sikap yang disetujui oleh rasul-Nya.” (HR Abu Dawud dan Turmudzi).

Pada masa sahabat, ijtihad mulai banyak dipakai karena dengan wafatnya Rasulullah SAW, wahyu dengan sendirinya tidak lagi diturunkan dan hadist juga tidak lagi bertambah. Sementara itu masalah-masalah yang dihadapi umat Islam bertambah terus dan memerlukan ketentuan hukum.¹⁵⁶

Pada masa Abu Bakar, jika menghadapi suatu persoalan dan tidak menemukan nasnya di dalam Al-Qur’an dan hadist, ia mengumpulkan para sahabat untuk bermusyawarah dan menentukan hukum dari masalah-masalah itu. Demikian pula pada masa Umar bin Khattab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Talib. Mereka menggunakan ijtihad terhadap masalah-masalah yang didapati nasnya dalam Al-Qur’an dan sunah Rasulullah SAW. Selain dari keempat sahabat itu, ada pula beberapa sahabat yang terkenal dengan ijtihadnya, seperti Ibnu Mas’ud, Abu Musa al-Asy’ari, Mu’az bin Jabal, Ubay bin Ka’b dan Zaid bin Sabit.¹⁵⁷

Sesudah masa sahabat, ijtihad semakin berkembang. Hal ini ditandai dengan munculnya mujtahid-mujtahid besar, seperti Abdullah bin Umar bin Khattab, Ibnu Syihad az-zuhri, Abdullah bin

¹⁵⁶ Ibid, h. 184.

¹⁵⁷ Taufik Abdullah.. [et.al]. *Ensikopedi Tematik Dunia Islam*. Pemikiran (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 184.

Abbas, Alqamah bin Qais, Anas bin Malik, Umar bin Abdul Aziz, Abdullah bin Amr dan Wahhab bin Munabbih.¹⁵⁸

Ijtihad mengalami masa perkembangan yang paling pesat pada awal abad kedua sampai dengan abad keempat Hijriah. Masa itu dikenal dengan periode pembukuan sunah serta fikih dan munculnya mujtahid-mujtahid terkemuka yang kemudian dikenal sebagai imam-imam mazhab, yaitu Imam Malik, Imam Hanafi, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hambal (Imam Hambali).¹⁵⁹

Setelah abad keempat Hijriah perkembangan ijtihad mengalami kemunduran, bahkan muncul pendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Hal ini dikarenakan umat Islam memandang bahwa semua masalah telah ditetapkan hukumnya oleh ahli hukum Islam (fukaha), sehingga mereka hanya boleh menjelaskan dan menafsirkan ajaran-ajaran yang telah disepakati oleh fukaha terdahulu.¹⁶⁰

Kemudian dalam perkembangannya muncul ulama-ulama seperti Ibnu Taimiyah yang menyerukan agar umat Islam membuka kembali pintu ijtihad. Pendapat Ibnu Taimiyah memperoleh dukungan dari ulama dan tokoh-tokoh pemikir serta tokoh pembaharu terdahulu, seperti Jamaluddin al-Afgani, Muhammad bin Abdul Wahhab, Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Rida.¹⁶¹

Dan pada saat ini para ulama semakin dituntut untuk berusaha melakukan ijtihad, karena semakin banyak persoalan yang dihadapi umat akibat pengaruh perubahan yang begitu pesat.

1. Metode Ijtihad

Ijtihad secara berangsur-angsur dipisahkan dari ra'y (pendapat), ketika ra'y semakin berada dalam kategori praktek yang tidak dapat disetujui. Ada korelasi antara penyingkiran gradual sebagai alat

¹⁵⁸ Ibid, h. 184.

¹⁵⁹ Ibid, h. 184-185.

¹⁶⁰ Ibid, h. 185.

¹⁶¹ Ibid, h. 185.

penalaran bebas serta bijak dan tumbuhnya persepsi bahwa ijtihad merepresentasikan metode sistematis dalam penafsiran dan penalaran diseperti hukum berdasarkan nas-nas otoritatif.¹⁶²

Metode ijtihad yang paling tepat untuk diterapkan ialah metode yang telah disebutkan dalam sunnah dan dipraktekkan oleh para sahabat, yaitu memberi solusi hukum diatas kandungan kitab Allah dan sunnah Nabi saw.

Metode ijtihad yang lain, yang dikemukakan oleh al-Syaukani adalah metode tarjih. Menurut beliau, metode tarjih diterapkan apabila terdapat hal-hal sebagai berikut:¹⁶³

- a. Terdapat kesetaraan antara satu ayat dan ayat yang lain atau antara satu hadist dan hadist yang lain.
- b. Terdapat kesetaraan dalam kekuatan, tidak ada tarjih jika terjadi pertentangan antara hadist dan ayat Al-Qur'an.
- c. Mengacu kepada satu sasaran hukum yang disertai kesamaan waktu dan tempat.

Disamping itu terdapat metode ijtihad yang tidak mempunyai ikatan langsung dengan nas dan tidak disepakati ulama ushul fiqh, adalah sebagai berikut:¹⁶⁴

- a. Istishlah

Definisi istishlah atau mashlahah adalah sesuatu yang cocok bagi manusia karena membawa manfaat dan menjauhkan dari mudarat.

- b. Qiyas

Para ulama ushul terdahulu memaparkan sejumlah definisi qiyas dan salah satu definisi qiyas tersebut adalah upaya mengeluarkan

¹⁶² John, L. Esposito. *Ensiklopedi Exford Dunia Islam Modern*. (Bandung: Mizan, 2001) Jld.2, h. 264.

¹⁶³ Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad Al- Syaukani*. (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 127.

¹⁶⁴ *Ibid*, h. 130-145.

hukum atas sesuatu yang belum ada hukumnya sebanding dengan sesuatu yang telah ada hukumnya.

c. Istihsan

Metode memiliki banyak definisi yang salah satunya dikemukakan oleh Abu Hanafi, istihsan adalah pindah dari suatu bentuk qiyas kepada qiyas lain yang lebih kuat. masih ada definisi lain yang menyatakan bahwa istihsan adalah pindah dari ketentuan dalil kepada adat demi kemaslahatan manusia. Dengan adanya definisi tersebut diatas maka para ulama tidak sepaham dalam menerima istihsan sebagai metode ijtihad.

d. Qaul Sahabat

Metode yang satu ini juga mendapatkan berbagai macam penerimaan dari para ulama. Sebagian dari mereka cenderung untuk tidak menerima qaul sahabat, dengan alasan kedudukan para sahabat dipandang lebih tinggi karena kedekatan mereka dengan Nabi SAW tetapi mereka tidak memiliki wewenang menentukan syari'at.

Selain metode-metode ijtihad diatas, masih banyak metode lain yang telah berupaya mengkaji kembali ushul fiqh yang telah ada, sehingga dapat menumbuhkan ijtihad dengan warna tersendiri.

2. Kedudukan Ijtihad sebagai Sumber Ajaran Islam

Tidak diragukan oleh siapa pun dari kalangan kaum Muslim bahwa ijtihad merupakan suatu kebutuhan yang senantiasa diperlukan pada setiap masa. Keabadian eksistensi syariat Islam tidak terlepas dari adanya peranan ijtihad dari para mujtahid.

Begitu pentingnya ijtihad itu dilakukan, sehingga ahli ushul fiqh menetapkan bahwa hukum ijtihad itu ada 3 (tiga) macam ¹⁶⁵, yaitu:

¹⁶⁵ Taufik Abdullah.. [et.al]. *Ensiklopedi Tematik Dunia Islam*. (Jakarta: Icthiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 185.

- a. Hukum ijtihad menjadi fardu ain apabila timbul suatu persoalan yang sangat mendesak untuk ditentukan atau dicarikan kepastian hukumnya, baik untuk diri sendiri maupun untuk umat.
- b. Hukum ijtihad menjadi fardu kifayah apabila ada persoalan yang muncul yang diajukan kepada beberapa ulam untuk dijawab dan kewajiban mereka menjadi gugur jika salah seorang diantara mereka memberi jawaban atas persoalan tersebut.
- c. Ijtihad menjadi *mandub* apabila masalah-masalah yang belum mendesak, misalnya persoalan yang ditanyakan itu belum terjadi dimasyarakat.

BAB V POKOK - POKOK AJARAN ISLAM

A. MAKNA DAN ARTI ISLAM

Makna Islam secara etimologi berasal dari kata *سلم* dengan masdar *سلم* yang memiliki beberapa arti antara lain; Pertama, kata “*salm*” (السَّلْمُ) yang menunjukkan pada keadaan damai, sebagaimana tertuang dalam al-Qur’an surah al-Anfal [8]:61

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

Term ‘*salm*’ yang bermakna damai atau perdamaian, juga disebutkan dalam ayat lain (QS. al-Fath [49]: 9)

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى
حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا الْآخَرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي
بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mu'min berperang maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah; jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.”¹⁶⁶

Sebagai salah satu bukti bahwa Islam merupakan agama yang sangat menjunjung tinggi perdamaian adalah bahwa Islam baru

¹⁶⁶Tadjab, *Buku Dimensi-Dimensi Studi Islam*, (Malang: IAIN Sunan Ampel Malang, t.t.), h. 76

memperbolehkan kaum muslimin berperang jika mereka diperangi oleh para musuh-musuhnya. Dalam al-Qur'an surah al-Hajj [22]:39 Allah Swt. Berfirman:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu.”

Kedua, kata *aslama* (أَسْلَمَ) yang berarti tunduk, patuh atau berserah diri. Hal ini menunjukkan bahwa seorang pemeluk Islam merupakan seorang yang ikhlas menyerahkan jiwa dan raganya hanya kepada Allah Swt. Penyerahan diri seperti ini ditandai dengan pelaksanaan terhadap sesuatu yang Allah perintahkan serta menjauhi seluruh larangan-Nya. Sebagaimana juga ditunjukkan dalam alQur'an surah an-Nisa' [4]: 125

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا
وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا

“Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang ikhlas menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang diapun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus? Dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayanganNya.”

Dan dalam ayat yang lain Allah berfirman:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“Katakanlah: "Sesungguhnya shalatku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam.” (QS. Al-An'am [6]: 162)

Bahwa seluruh makhluk Allah baik yang ada di bumi maupun di langit, mereka semua memasrahkan dirinya kepada Allah Swt., dengan mengikuti sunnatullah-Nya. Sebagaimana Allah berfirman:

أَفَعَبَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا
وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ

“Maka apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah, padahal kepada-Nya-lah berserah diri segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allahlah mereka dikembalikan.” (QS. Ali-Imran [3]: 83).

Makna ketiga dari kata *saliim*' (سَلِيمٌ) yang berarti bersih dan suci, sesuai dengan firman Allah Swt. dalam al-Qur'an surah Asy-Syu'ara' [26]: 89 berikut:

إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

“Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih.”

Juga di surah as-Shaffat [37]: 84 Allah berfirman:

إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

“(Ingatlah) ketika ia datang kepada Tuhannya dengan hati yang suci.”

Hal ini menunjukkan bahwa Islam merupakan agama yang suci dan bersih, yang mampu menjadikan para pemeluknya untuk memiliki kebersihan dan kesucian jiwa yang dapat mengantarkannya pada kebahagiaan hakiki, baik di dunia maupun di akhirat. Karena pada hakekatnya, ketika Allah Swt. mensyariatkan berbagai ajaran Islam, adalah karena tujuan utamanya untuk mensucikan dan membersihkan

jiwa manusia.¹⁶⁷ Allah Swt. berfirman dalm al-Qur'an surah al-Maidah [5]: 6 berikut:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah sesungguhnya tidak menghendaki dari (adanya syari’at Islam) itu hendak menyulitkan kamu, tetapi sesungguhnya Dia berkeinginan untuk membersihkan kamu dan menyempurnakan ni`mat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.”

Keempat makna Islam diambil dari kata “salam” (سَلَامٌ) yang berarti keselamatan atau sejahterah. Sebagaimana Allah Swt. berfirman:

قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا

“Berkata Ibrahim: "Semoga keselamatan dilimpahkan kepadamu, aku akan meminta ampun bagimu kepada Tuhanku. Sesungguhnya Dia sangat baik kepadaku." (QS. Maryam [19]: 47)

Ayat tersebut memberikan pengertian bahwa Islam merupakan agama yang senantiasa membawa umatnya kepada keselamatan dan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia. Makna ini sesungguhnya memiliki nilai universalitas dalam ajaran agamanya.

Makna Universalitas ajaran Islam mengandung dua pengertian; *Pertama*, bahwa ajaran Islam merupakan petunjuk hidup yang menyeluruh- meminjam istilah al-Qur'an adalah *kaffah* (QS. al-Baqarah [2]: 208) kepada seluruh umat manusia tanpa harus membedakan golongan atau kelompok (QS. al-Baqarah [2]: 184; QS. Al-Furqan [25]:87) tertentu dalam rangka memperoleh kebaikan

¹⁶⁷ Hawwa, Sa'id. *Al-Islam*, Terj. Oleh Abu Ridha dan AR Shaleh Tamhid, Cet. I (Jakarta: Al-I'tisham Cahaya Umat, 2000), h. 46

(kebahagiaan). kebahagiaan yang bersifat material dan spiritual dalam kehidupannya di dunia maupun di akhirat.

Ajaran Islam --sebagaimana yang telah ditulis dalam al-qur'an-- adalah menjadi "*hudan-li-n-nāsi wa bayyināti mina-l-hudā wa-l-furqān*" petunjuk kepada seluruh umat manusia tanpa terkecuali. bahwa Islam merupakan pedoman hidup yang menyeluruh (*kaffah*), bahkan sampai sekecil-kecilnya "*Islam is a total system of life and not just a religion in the Western sense of the word*". Ajaran Islam menyangkut seluruh aspek kehidupan meliputi aqidah, ibadah, akhlaq dan muamalah yang merupakan satu kesatuan yang utuh dan harus dilaksanakan oleh setiap muslim dalam kehidupan sehari-hari.

Oleh sebab itu, Islam dalam pengertian tersebut, tidak hanya dipahami sebagai sebuah institusi yang melegitimasi hubungan antara manusia dengan Tuhannya melalui sebuah realitas ceremonial. Ia tidak hanya sekedar agama yang lebih bersifat prihat (pribadi) dan statis, melainkan agama yang dinamis. Berkedudukan sebagai *way of life in all aspect*¹⁶⁸ dan mengatur keseluruhan aspek kehidupan manusia di alam.

Aspek ini yang menjadikan Islam berbeda dengan agama mapun sistem sosial yang manapun. Islam merupakan agama yang mencakup kesempurnaan tata nilai bagi sikap hidup manusia yang dilandasi kualitas tauhid (*monotheisme*). Jika dalam fenomena kebudayaan - meminjam pengertian Peter L. Berger dalam tehsis nya tentang proses dialektika antara keberadaan manusia dengan situasi sosialnya) sebagai Instrumentalis dalam kehidupan manusia yang menempatkan manusia pada posisi yang distruktur oleh kebudayaan, padahal ia merupakan hasil karyanya sendiri, maka Islam adalah karya Tuhan yang seolah manusia diletakkan pada posisi pengguna yang bebas,

¹⁶⁸ Djarnani Hadikusuma: h. 68

tetapi jika dipahami secara serius dan mendalam ternyata dalam kehidupan manusia distruktur oleh tata nilai tersebut.

Hal ini memberikan pengertian bahwa apapun bentuknya sistem yang mendorong manusia untuk berperilaku, bereksistensi harus didasarkan pada nilai tauhid (*value monotheism principles*), dimana eksistensi keilahian harus diterapkan oleh manusia melalui proses kausalitas (*Sunnatullah*) yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Dan itu sudah menjadi hukum moral yang mau tidak mau manusia harus mentaati, karena sebenarnya Islam merupakan kewajiban untuk tunduk dan taat terhadap hukum-hukum yang telah ditetapkan (QS.Al-Baqarah [2]: 177) dengan konsekuensi bahwa hanya hukum-hukum Allahlah yang wajib diakui dan ditegakkan.

B. DOKTRIN KEPERCAYAAN DALAM ISLAM (ALLAH, WAHYU, RASUL, MANUSIA, ALAM SEMESTA, DAN ESKATOLOGI)

Doktrin merupakan ajaran-ajaran atau asas untuk mendirikan suatu agama atau organisasi-organisasi lain yang ajaran-ajarannya bersifat absolut. Islam merupakan agama yang sangat multidimensi yang dapat dikaji dari berbagai aspek baik dari tinjauan budaya-sosial maupun dari aspek doktrin. Islam apabila ditelaah dari aspek doktrin maka yang akan muncul adalah ajaran-ajaran yang ada dalam Islam itu sendiri yang bisa saja ajaran tersebut bersifat absolut. Berikut terdapat 6 doktrin kepercayaan dalam Islam antara lain;

Pertama, tentang Allah. Doktrin sentral agama islam berkaitan dengan konsep tentang tuhan yang ditinjau dari Diri-Nya sendiri, juga nama nama dan Sifat sifat-Nya. Doktrin yang integral tentang sifat ketuhanan, sekaligus yang absolut yang azali, dan yang Maha Baik yang berada pada jantung ajaran islam. Realitas tertinggi, atau Allah (demikianlah, dia sudah sepatutnya di panggil, adalah kata dari bahasa Arab untuk menunjukkan Tuhan yang di pakai oleh penganut Arab Kristen, penganut Yahudi yang terarabkan, juga kaum muslim), yang

sekaligus sebagai Tuhan, realitas supra personal atau Tuhan tertinggi. Allah bukanlah wujud yang murni melainkan bukan hanya sekedar wujud, sehingga tidak ada deskripsi yang dapat menyifati-Nya, yang justru tidak dapat mengelakkan pereduksian sifat-nya yang azali dan Esensi-Nya yang absolute, karena Dia mengatasi segala pembatasan dan definisi. Itulah alasan yang menjadikan syahadat, *la ilaha illa'Llah* (tidak ada tuhan selain Allah), yang memuat doktrin islam yang sempurna tentang sifat Tuhan, bermula dengan awalan la, untuk menegaskan segala sesuatu berupa esensi ketuhanan atau tuhan, pada-Nya diri dan realitas-Nya yang Maha Tinggi. Adalah dengan hanya membatasi itu melalui penegasan yang pasti. Sebagaimana dalam salah satu ayat Al-Qur'an "tidak ada satupun, yang dapat menyerupai-Nya." (QS.42:2). Allah adalah yang absolut, yang maha, Esa yang sepenuhnya transenden dan mengatasi semua batas – batas dan pembatasan, dari setiap konsep dan ide.

Di sisi lain, Dia juga yang imanen, karena, menurut al-Qur'an "dia adalah yang pertama dan yang terakhir, juga yang lahir dan yang batin, dia juga maha mengetahui segala sesuatu" (QS. 57: 3). Tuhan adalah yang pertama (al-awwal) karena Dia adalah asal-usul, afa dari segala sesuatu. Dia adalah yang terakhir (al-akhir), karena kepada-nya segala sesuatu, bukan hanya jiwa manusia, melainkan seluruh kosmos akan kembali. Dia adalah yang lahir (azh-zhahir). Karena manifestasi yang tampak dasarnya adalah tidak lebih tiofani dari nama dan sifat-Nya dalam substansi "ketiadaan", dan seluruh yang ada hakikatnya adalah bias dari wujud-Nya. Bahkan, pada sisi lain, Dia juga yang bathin (al-bathin), karena Dia adalah imanen dalam segala sesuatu, hanya ahli hikmah yang mampu memahami dan mengetahui dengan pengertian sepenuhnya bahwa Allah adalah Imanen. Sebagaimana Allah transenden bersifat Imanen dan memahami sepenuhnya ayat "kemana saja kalian berpaling, disanalah wajah Allah." (Q.S.2:115). Lebih jauh lagi, ahli hikmah dapat mencapai pada pemahaman seperti ini hanya

dengan hikmah, oleh baik seorang laki-laki maupun perempuan, dengan menyadari dan menerima penerangan sepenuhnya akan transendensi Ilahi (ta'la), karena kekuatan yang adikodrati akan menampakkan diri-nya sendirinya dalam wujud imanen haya melalui penapaian diketahui dan dialami untuk pertama kali yang transenden.

Allah memiliki Esansi (Dzat) yang mengatasi dan melampaui seluruh katagori dan definisi, seperti warna gelap yang pekad karena intensitas sinarnya sehingga tidak diketahui, berupa radiasi sinar gelombang sinar ultraviolet sebagaimana pernah di ungkapkan oleh sebagian sufi, meskipun mengatasi dan melampaui penggambaran tentang semua duolitas dan gender, Esensi Tuhan terkadang digambarkan melalui format gender fiminin. dari sisi sifat keazalian-nya , dalam konteks pembahasan tentang metafisika, terkadang prinsip - prinsip sifat feminitas yang ultima, melekat dan menembus pada aspek ketuhanan sebagai pencipta sedangkan dari aspek keobselutan-nya mengandung prinsip-prinsip sifa maskulinitas diri-nya sendiri.

Sebagian ulama' mengklasifikasi dengan sifat- sifatnya. dikatakan bahwa Allah mempunyai beberapa sifat yang wajib bagi Allah, dan beberapa sifat muhal baginy, yang keteranganya banyak dijelaskan dalam kitab- kitab tauhid.

Kedua, tentang Rasul dan Wahyu. Islam menegaskan bahwa setelah doktrin berkaitan dengan sifat tuhan (at-Tauhid), doktrin yang menempati urutan paling penting yang menyusulnya adalah doktrin yang kenabian (An-Nubuwwah), menurut pemahaman Islam, tuhan telah menjadikan nubuwah sebagai realitas sentral dalam perjalanan sejarah umat manusia; lingkaran kenabian dimulai sejak Nabi Adam a.s. dan ditutup dengan turunnya wahwun Al-Quran. Disebutkan terdapat kurang lebih 124.000 Nabi yang diutus kepada setiap bangsa dan kelompok maysarakat, dan tuhan tidak akan meninggalkan sesuatu kelompok umat manusia tanpa kehadiran

wahyu, seperti yang secara tegas dijelaskan dalam al-quran tentu saja, kepada sejiap suku bangsa terdapat utusan. (QS. Yunus [10]: 48).

Seorang utusan Tuhan telah dipilih oleh Allah dan hanya oleh diri-Nya sendiri. Klasifikasi utusan-utusan Tuhan (Al-Anbiya') terdiri dari mereka yang membawa kabar tertentu dari tuhan, disebut dengan nabi, dan mereka yang menjadi utusan disebut dengan rosul pembawa misi ajaran yang besar dan kelompok lain, mereka yang memiliki sikap tegu, didalam bahasa arab disebut ulul-'azhmi, yakni Nabi-nabi : Musa, Isa Al-Masih, dan Nabi pembawa ajaran islam, yang mengakkan agama yang baru. Pada setiap kasus, Nabi menerima ajarannya dari tuhan; sabda-sabda dan perbuatannya buka dari sifatnya yang genius atau sumber-sumber yang didapat dari latar belakang historis. Nabi tidak berhutang budi dan mendapatkannya semua dari siapapun kecuali Allah dia membawa suatu ajaran yang mempunyai kesegaran dan semerbak keharunan yang benar-benar asli karena ajarannya berasal dari asal yang satu, suatu misi, yang dalam kasus ini ia menjadi penerima pasif.

Ketiga, tentang manusia. Islam memandang manusia baik laki-laki maupun perempuan, dari segi dirinya sendiri sebagai makhluk yang berdiri dihadapan Tuhannya, baik sebagai hamba-Nya maupun sebagai khalifah di muka bumi ini. Allah menciptakan manusia pertama kali dari tanah liat (Nabi Adam) dan menghembuskan ruh kepadanya setelah itu Allah mengajarkan semua nama-nama benda padanya dan memerintahkan kepada seluruh makhluk Allah agar bersujud pada-Nya, merekan bersujud kecuali iblis yang tidak mau bersujud pada Adam, yang akhirnya iblis dilaknat oleh Allah dan menjadi musuh para hamba Allah hingga hari kiamat nanti.

Islam juga memandang hakikat manusia dalam realitasnya yang permanin, manusia juga sebagai makhluk seperti yang kita ketahui sampai pada saat ini, tidak berasal dari proses evolusi dari makhluk yang lebih rendah. Manusia juga diciptakan dengan dua jenis, yaitu

laki-laki dan perempuan, masing-masing telah diberi aturan oleh Islam dan akan diberi putusan sesuai dengan amalnya di akhirat nanti.

Keempat, tentang alam semesta. Alam semesta yang juga dikatakan alam kosmos, jagat raya, alam universal adalah ciptaan Allah yang diciptakan sebagai tempat para makhluk Allah yang lain. Tanah air, hewan, pepohonan merupakan pemberian Allah yang harus kita jaga.

Semua ciptaan Allah pasti memiliki manfaat tersendiri, entah manfaat yang sudah diketahui maupun manfaat yang belum diketahui, waktu-waktu shalat wajib yang dilakukan lima kali sehari ditentukan sesuai gerakan spesifik matahari, sebagaimana pula menunjukkan waktu permulaan dan berakhirnya puasa.

Kelima tentang Eskatologi. Banyak dari ajaran-ajaran Al-Qur'an dan Hadist Nabi membahas subyek yang berkaitan dengan persoalan-persoalan eskatologis, atau hari akhir, dari seluruh realitas, baik makrokosmik maupun mikrokosmik. Islam menyakini bahwa pada saat kematian, individu-individu memasuki suatu keadaan yang nantinya menjadi pembuktian kebenaran dari pokok-pokok keimanan mereka, dari hasil perbuatan mereka dalam kehidupan, meskipun keyataannya akan selalu bergantung pada dimensi kasih Ilahi yang tidak terhingga. Al-Qur'an dan Hadits memberikan deskripsi dengan jelas tentang surga dan neraka.

Islam juga memiliki ajaran yang detail tentang peristiwa-peristiwa eskatologis pada dunia makrokosmik. Menurut Islam sejarah umat manusia dan kosmik mempunyai akhir, sebagaimana juga mereka memiliki awal. Akhir dari sejarah manusia akan ditandai dengan saat kedatangan figure yang diberi gelar Al-Mahdi yang akan menghapus penindasan, mengalahkan para musuh agama, dan mengembalikan rasa kedamaian dan keadilan di bumi.

Setelah periode yang hanya Tuhan sendiri dengan past mengetahunya, bersamaan dengan kedatangan kedua Isa Almasih ke Jerusalem, yang akan membawa sejarah umat manusia untuk

menjelang dan menghadapi kedatangan hari pengadilan. Isa Almasih mempunyai peran sentral dalam eskatologi ajaran islam, namun dia bukanlah krestus dalam pengertian ajaran kristiani yang menjadi bagian dari trinitas, melainkan sebagai figure agung dan mata rantai genealogi Nabi-nabi yang menganut ajaran Ibrahimiah a.s. yang menegaskan keesaan Allah.

C. DIMENSI - DIMENSI ISLAM (SYARI'AH, THARIQAH, SUFISME, IMAN, ISLAM DAN IHSAN)

Dimensi Islam merupakan inti dari pokok-pokok ajaran Islam yang meliputi trilogi ajaran Islam dikenal dengan konsep Iman, islam dan Ihsan serta nilai spiritualitas dalam tradisi tariqah dan sufisme, sebagaimana yang akan dijelaskan pada pembahasan sub bab berikut:

1. Iman

Kata iman ditinjau dari segi etimologi (bahasa) merupakan bentuk masdar dari kata *Âmana*, *Yu'minu*, *Îmanan* yang berarti kepercayaan. Kata iman juga menurut Imam Al-Ghazali diartikan At-Tashdiq (pembenaran). Sedangkan menurut Fazlurrahman, kata iman yang terdapat dalam Al-Qur'an mempunyai dua makna, yaitu; Yakin, percaya dan beriman, serta Aman, mengamankan dan memberikan keamanan.

Dari segi terminologi iman oleh para ahli didefinisikan berbedabeda akan tetapi perbedaan tersebut tidak terlepas dari pengertian iman sebagaimana yang dijelaskan oleh Rasulullah SAW, ketika Malaikat Jibril datang bertanya kepada-Nya, yakni "Iman adalah membenaran dan keyakinan terhadap adanya Allah dengan Ke-Esa-an-Nya, Malaikat, pertemuan dengan-Nya, para utusan-utusan-Nya dan percaya pada hari kebangkitan atau hari akhir".

Menurut aliran *ahlus sunnah wal jama'ah* iman yang sempurna adalah diucapkan dengan lidah, dibenarkan dengan hati dan dikerjakan dengan anggota tubuh. Selain itu juga menurut aliran *Ahlus*

Sunah Wal Jama'ah bahwa iman tersebut dapat bertambah dan juga dapat berkurang seiring dengan ketaatan seseorang. Tentang bertambah dan berkurangnya iman tersebut aliran Ahlus Sunnah melandaskan pendapatnya pada Al-Qur'an surat Al-Anfal ayat 2.

Terkait dengan iman seperti yang dipaparkan dalam pengertian di atas yang termasuk di dalamnya adalah iman kepada Allah Swt. Iman kepada Allah SWT berimplikasi terhadap pengakuan-pengakuan lain yang berhubungan dengan-Nya, seperti zat Allah, sifat-sifat Allah, perbuatan (af'al) Allah, malaikat Allah, para Nabi dan utusan Allah, hari kiamat, serta surga dan neraka. Hal tersebut merupakan refleksi dari ke-tauhid-an kepada Allah Swt.

2. Islam

Secara harfiah kata Islam berasal dari Bahasa Arab, yakni Aslama, Yuslimu Islâman yang berarti keselamatan. Sedangkan secara terminologi Islam mengandung pengertian "Ketundukan, kepasrahan dan ketaatan dalam menyembah (ibadah) kepada Allah, tidak musyrik kepada-Nya, kemudian melaksanakan segala perintah-Nya, seperti melaksanakan shalat, zakat, berpuasa, haji, serta meninggalkan segala yang dilarang-Nya".

3. Ihsan

Dalam literatur Arab kata Ihsan berarti berbuat baik atau perbuatan baik. Sedangkan secara terminologi ihsan bermakna sesuai dengan penjelasan Rasulullah yakni "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, jika tidak maka sesungguhnya dia melihatmu".

Iman, Islam dan Ihsan merupakan tiga serangkai atau trilogi doktrin (ajaran) ilahi yang tidak dapat dipisahkan. Jadi, seorang dikatakan sebagai muslim sejati apabila ia mampu menyatukan tiga dimensi tersebut. Pada perkembangan selanjutnya trilogi tersebut

menjadi tiga kerangka dasar Islam yang digunakan dalam tiga bidang pemikiran Islam, yaitu Aqidah, Syari'ah dan Akhlak.

4. Tradisi Tariqat dan Sufisme

Tarekat (Arab: *Tarîqah*) dalam pengertian kamus bahasa arab Al-Munjid fi Al-Lughah wa Al-A'lam diartikan sebagai: 1. jalan, cara; 2. keadaan; 3. mazhab, aliran; goresan/garis pada sesuatu; 5. tiang tempat berteduh, tongkat payung; atau 6. yang terkenal dari suatu kaum.¹⁶⁹ Sedangkan arti secara terminology/istilahî, tarekat berarti: 1. pengembaraan mistik pada umumnya, yaitu gabungan seluruh ajaran dan aturan praktis yang diambil dari al-Qur'an, sunnah Nabi Saw, dan pengalaman guru Tarekat spiritual; 2. persaudaraan sufi yang biasanya dinamai sesuai dengannya pendirinya.¹⁷⁰ Tarekat pada awalnya bisa dipahami sebagai metode, cara, dan jalan yang ditempuh seorang sufi guna menuju puncak spiritual tertinggi, penyucian diri atau jiwa,¹⁷¹ disiplin mental tertentu guna semakin dekat dengan Allah (ma'rifatullah), yang kemudian berkembang secara sosiologis menjadi sebuah intitusi sosial-keagamaan yang memiliki ikatan keanggotaan yang kuat antara guru dan murid.

Ilmuan Barat sering menyebut tarekat dengan istilah *Sufi Order*. Terma order ini awalnya digunakan dalam kelompok-kelompok monastik besar Kristen seperti Fransiscan dan Benedictan. Dalam

¹⁶⁹ Lihat Louis Ma'luf, Al-Munjid fi Al-Lughah wa Al-A'lam (Beirut: Dâr Al-Mashriq, 1992), h. 565

¹⁷⁰ Jean Louis Michon, "Praktek Spiritual Tasawuf" dalam Syed Hossein Nasr (ed), Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2002), h. 357-394

¹⁷¹ lah. Adapun sifat-sifat tercela yang dimaksud meliputi : hasad (iri hati), haqâq (dengki atau benci), su'udzan (buruk sangka), kibir (sombong), ujub (merasa sempurna diri dari orang lain), riya (memamerkan kelebihan), sumâ'' (mencari-cari nama atau kemashuran), bukhl (kikir), hub al-mal (materialistic), takabur (membagakan diri), ghadhab (pemarah), ghibah (pengumpat), namimah (berbicara di belakang orang lain / jawa ngerasani) kidzib (dusta), khianat (ingkarjanji) M. Afif Anshori, Dzikir Demi Kedamaian Jiwa : Solusi Tasawuf Atas Problem Manusia Modren, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 34-35.

lintas sejarah Islam, sufi order ini menurut sebagian ulama dan pembaharu Islam memiliki karakter kepatuhan yang luar biasa terhadap sang syekh atau mursyid. Kepatuhan ini menjadi salah satu identitas dan syarat dalam komunitas sufi order tersebut.¹⁷² Selanjutnya, pengertian order ini kemudian diluaskan kepada sekelompok manusia yang hidup bersama di bawah disiplin bersama. Sehingga kemudian terma order diterapkan penggunaannya pada tarekat. Meski demikian, istilah order dalam Kristen dan tarekat pada Islam memiliki titik-titik perbedaan, seperti aturan keharusan hidup membujang bagi rahib. rahib Kristen dan aturan legal yang ketatterpusat pada otoritas tunggal Paus berbeda dengan tarekat.¹⁷³

Tarekat sebagai organized sufism hadir sebagai institusi penyedia layanan praktis dan terstruktur untuk memandu tahapan-tahapan perjalanan mistik yang berpusat pada relasi guru murid; otoritas sang guru yang telah mendaki tahapan-tahapan mistik harus diterima secara keseluruhan oleh sang murid. Ini diperlukan agar langkah murid untuk bertemu dengan Tuhan dapat terlaksana dengan sukses.

Dalam tradisi tarekat yang telah lama berkembang, seorang murid apabila hendak ingin menempuh perjalanan pendekatan diri pada Allah Swt dengan benar dan mencapai wushul,¹⁷⁴ maka ia harus mengikuti jejak seorang guru atau mursyid dan memegang kepatuhan terhadapnya. Kepatuhan ini mutlak harus diikuti oleh seorang

¹⁷²J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islami* (New York: Oxford University Press, 1973), h. 3. Ini sebabnya, para pengamat menilai, bahwa tarekat merepresentasikan fenomena kemunduran intelektual keislaman dan kejumudan pemikiran (sufisme). Tetapi penilai demikian agaknya sepihak, sehingga sebagai pemerhati keislaman yang independen-netral kiranya masih perlu mencermati kembali apakah benar kemunculan tarekat membawa kemunduran Islam secara umum.

¹⁷³ Carl W Ernst, *The Shanbala Guide to Sufism*, (Boston & London: Shanbala Publ., 1997), h. 120

¹⁷⁴ Wushul secara harfiah berma'na "sampai". Dalam kajian tarekat istilah wushul dimaknai sampainya perjalanan spiritual seorang hamba kepada tujuan, yaitu Allah Swt.

murid,¹⁷⁵ karena kepatuhan inilah yang akan mengantarkan seorang murid bisa mencapai puncak keberhasilan perjalanan spiritualnya. Bahkan, dalam tradisi tasawuf dan thareqat untuk menggambarkan ketaatan tersebut ada istilah “fana’ fi syaikh” dan “almurid kal mayid”. Artinya, seorang murid harus patuh pada pembimbing spiritualnya seperti kepatuhan sesosok mayid yang dimandikan. Dimana tidak ada lagi (walau secuil) pemberontakan yang ia lakukan ketika dalam bimbingan sang guru.

Dalam tradisi tarekat, seorang murid juga harus melakukan segala disiplin dan tahapan-tahapan(maqamat)¹⁷⁶ pengolahan batin yang telah mursyidnya perintahkan. Seorang murid tidak diperbolehkan mencari-cari keringanan dalam melaksanakan amaliyah yang telah diperintahkan oleh sang guru dan harus secara disiplin mengekang hawa nafsunya dan memperbanyak wirid¹⁷⁷ dan taqarrub untuk menghindari noda dan dosa yang dapat merusak amalannya.¹⁷⁸ Biasanya dalam tradisi tarekat seorang murid atau pengikut agar dapat melaksanakan aktifitas tarekatnya secara baik, ia akan dimasukkan suatu tempat khusus yang dimanakan ribat (tempat belajar). Di dalam ribat inilah seorang murid akan menjalani proses pembelajaran tasawufnya dengan bimbingan sang musyid/guru secara intensif dan terus-menerus, proses ini biasa dinamakan suluk. Dalam tahapan suluk

¹⁷⁵ Istilah murid dalam tradisi tarekat adalah seseorang yang memiliki keinginan guna menuju Allah dengan segala disiplin-disiplin yang ketat yang harus dilalui.

¹⁷⁶ sebuah tahapan-tahapan yang secara gradual diikuti dan diamalkan para sufi untuk sampai ke tingkat ma’rifat billah.

¹⁷⁷ Wirid bentuk jamaknya adalah awrad yang berarti bacaan-bacaan dzikir, doa-doa atau amalanamalan yang dibiasakan membacanya atau mengamalkannya dengan aturan tertentu (misal; jumlah tertentu dan pada waktu tertentu) yang dikerjakan secara rutin dan itiqomah setiap hari dengan jangka waktu yang lama. Lihat Asmaran AS, Pengantar studi Tasawuf (cet II; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), h. 391.

¹⁷⁸ Muh. Nasir S, Perkembangan Tarekat dalam Lintasan Sejarah Islam di Indonesia. Jurnal Adabiyah Vol. 11 Nomor1/2011, h. 114.

inilah amaliyah tarekat dilaksanakan, baik berupa dzikir, wirid, ratib, dan cara mengatur nafas dalam melaksanakan dzikir-dzikir tertentu.¹⁷⁹

Relasi guru-murid ini terbangun sambung menyambung hingga sampai kepada Rasulullah Muhammad Saw sebagaisumbernya. Inilah yang disebut sebagai silsilah (jama': salasul). Ahmad Khoiril FataSilsilah kemungkinan besar merupakan copyan dari institusi isnad(sanad) yang digunakan ahli hadis untuk menguatkan validitas danotentisitas suatu hadis kepada Rasulullah Saw.¹⁸⁰

D. AMALAN RITUALITAS DAN UPACARA KEISLAMAN

1. Pengertian Ritus dan Ritus Islam

Term ritus dalam bahasa Inggris, yaitu rite (tunggal) dan rites (jamak), yang mempunyai arti secara leksikal, yaitu perilaku atau upacara-upacara (act and ceremonies) yang berkaitan dengan pelayanan keagamaan.¹⁸¹ Sedangkan secara definitif, ritus berarti aturan-aturan pelaksanaan (the rules of conduct), yang melukiskan bagaimana seseorang seharusnya bertingkah laku dalam kehadirannya di depan obyek – obyek yang sakral atau disucikan.¹⁸² Dalam konteks yang lebih spesifik, bahwa ritus dalam Islam dideskripsikan sebagai perwujudan dari doktrin-doktrin Islam (expression of Islamic doctrine).¹⁸³ Dari batasan di atas maka ritus dalam Islam pada dasarnya adalah semua bentuk praktik keberagamaan, baik berupa perilaku atau upacara-upacara keagamaan yang pelaksanaannya telah diatur

¹⁷⁹ Dewan redaksi Ensiklopedia Islam, Ensiklopedia Islam (cet III; Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van HOeve, 1994), h. 66

¹⁸⁰ Ahmad Khoiril Fata, Tarekat, Jurnal AL-Ulum Volume 11, Nomor 2, Desember 2011, h. 376.

¹⁸¹ AS. Hornby, Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, (New York : Oxford University Press, 1987), h.734

¹⁸² Emile Durkheim, The Elementary Forms of The Religious Life, (London : George Allen and Unwin, 1982), h. 41

¹⁸³ Frederick M. Denny, "Islamic Ritual (Perspective and Theory)", dalam Richard C Martin, Approaches to Islam in Religious Studies, (USA : Arizona State University, 1985), h. 64

sedemikian rupa, sebagai bentuk penyembahan (worship), pengabdian atau pelayanan (service), ketundukan (submission), dan ekspresi rasa syukur (gratitude), yang lahir dari seorang hamba kepada Tuhannya dalam rangka merealisasikan ajaranajarannya dan menjalankan hidup secara religius menuju klaim saleh dan takwa.

2. Elemen-elemen Ritus dalam Islam

Setiap bentuk praktik keberagamaan, baik berupa perilaku atau upacara-upacara keagamaan yang pelaksanaannya telah diatur oleh ajaran agama, sebagai bentuk penyembahan, pengabdian atau pelayanan, ketundukan, dan ekspresi rasa syukur, yang dilaksanakan oleh seorang hamba karena Tuhannya dalam rangka merealisasikan ajaran-ajarannya dan menjalankan hidup secara religius, memiliki elemen-elemen sebagai berikut; Pertama, Adanya sistem perilaku yang pelaksanaannya diulang-ulang terus-menerus, dan reguler. Dalam ritus harus mengandung perilaku yang diperlihatkan dalam praktik sebab ritus adalah model dari tindakan atau perilaku; Kedua, Dalam ritus mengandung unsur penyembahan atau pengabdian atau ketundukan atau pemujaan atau ungkapan perasaan bersyukur, dari yang lebih inferior, yakni hamba sebagai makhluk yang diciptakan, kepada yang paling superior yakni Allah, Tuhan yang menciptakan.

Ketiga, Allah sebagai tujuan akhir (the final purpose of Islamic rites) sehingga apabila sikap atau perilaku yang di dalamnya telah memuat unsur penyembahan, pengabdian, pemujaan, dan lainlain, tetapi tidak ditujukan pada Allah maka perilaku tersebut tidak termasuk dalam klasifikasi ritus Islam; Keempat, Adanya sistem pemisahan (system of separation) antara yang suci dan yang tidak suci, yakni ritus dilaksanakan pada tempat atau waktu tertentu yang disucikan atau dilarang karena tidak disucikan.

Dalam perspektif ini Annimarie Schimmel menyatakan bahwa di dunia ini terdapat beberapa aspek yang suci dan yang tidak disucikan. Kesucian sesuatu itu disebabkan 3 (tiga) hal, antara lain: [a] Karena watak atau karakternya (sacred aspect of nature), seperti: air zam-zam, babi haram karena tidak suci atau bangkai binatang laut halal

karena suci adalah berdasarkan wataknya; [b] Karena tempat dan waktu (sacred space and time), seperti: malam lailah al-Qadar, bulan Raadhan, Bait al-Haram, Ka'bah, dan lain-lain; [c] Karena perbuatannya sendiri (sacred actions), seperti: salat, haji, berkorban, wudhu, dan seterusnya.¹⁸⁴

Kelima. Konsekwensi adanya perbedaan antara yang suci dan yang tak suci (sacred and profane) maka perilaku-perilaku ritual atau ritus selalu terkait dengan hukum Islam yang oleh ulama fuqaha' dikategorisasikan menjadi 5 (lima), yaitu wajib, sunnah, hram, makruh, dan mubah. Atau dengan pemisahan yang lebih clear and distinct, meminjam term Rene Desacartes, adalah antara halal dan haram, dianjurkan dan dilarang (permitted and forbidden). Sebagai contoh bahwa pelaksanaan berkorban pada hari raya 'id al- adha adalah dianjurkan, sedangkan menyembah selain Allah adalah dosa dan dilarang.

3. Ruang Lingkup Ritus Islam

Ritus atau ritual keagamaan secara umum, termasuk ritus dalam Islam, di dalamnya pasti melibatkan perilaku (action) dan atau upacara-upacara keagamaan (ceremonies) dalam rangka berdoa, memuji, mengabdikan kepada Tuhan, Dzat yang suci dan disucikan. Pelaksanaannya kadang-kadang secara berkelompok, tetapi sering juga dilaksanakan secara individual, pada waktu-waktu yang telah ditentukan (bisa harian – mingguan – bulanan – tahunan), pada tempat-tempat tertentu (walaupun yang ini tidak mutlak), selalu diulang-ulang secara terus-menerus.

Ritus atau ritual hampir berada dan melekat pada seluruh perilaku keberagamaan yang merupakan aktualisasi konkret dari kepercayaan atau keimanan seseorang pada Tuhan, secara garis besarnya dapat diklasifikasikan ke dalam 2 (dua) ruang lingkup, yaitu; Pertama, praktik ritual yang masuk dan terelaborasi dalam arkan

¹⁸⁴ Annimarie Schimmel, *Deciphering The Sign of God (A Phenomenological Approach to Islam)*, (New York: State University of New York, 1994), h.1-89.

al-islam, yang terdiri dari salat, puasa, zakat, dan haji. Masing-masing perilaku tersebut termasuk dalam sacred actions, dilaksanakan pada momen-momen tertentu dan diulang-ulang (salat wajib dilaksanakan lima waktu yang disucikan dalam seharinya), puasa ramadhan wajib dilaksanakan dengan kesucian bulan Ramadhan, zakat terkait dengan periode tahunan atau waktu pencapaian satu nishab atau standar pencapaian tertentu, begitu pula haji erat hubungannya dengan kesucian bulan Dzu al-Hijjah); merujuk pada tempat tertentu (salat menuju atau menghadap tempat suci, Ka'bah, haji merupakan perjalanan suci menuju bait al-haram yakni Makkah dan Madinah) ; kesemuanya diorientasikan hanya untuk dan sebagai bukti pengabdian, ketundukan, pemujaan, juga mengekspresikan rasa syukur kepada Allah sebagai tujuan utamanya.

Kedua, praktik-praktik ritual yang berada di luar wilayah arkan al-Islam, seperti: wudhu diwajibkan setiap sebelum salat, membaca al-Qur'an atau tawaf , menyembelih hewan untuk berkorban dilaksanakan setiap bulan dzu al-hijjah, akikah dianjurkan untuk dilakukan pada hari ke-7 kelahiran bayi, upacara-upacara kelahiran yang lain, pernikahan, peringatan hari-hari besar Islam, dan sebagainya, yang semuanya itu tidak semata-mata hanya mengandung unsur rutinitas, melainkan mengandung unsur simbolik yang memiliki makna di balik perilaku itu sendiri.

Makna Ritus, Kaitannya dengan Konteks kekinian Allah telah memerintahkan, menganjurkan atau melarang hambanya untuk berbuat sesuatu tidak tanpa maksud. Hal yang demikian karena tidak selaras dengan tradisi Allah yang selalu berbuat, menciptakan sesuatu pasti menuju tujuan dan arah yang telah ditetapkan. Firman Allah: "Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa-apa yang ada di antara keduanya tanpa guna"¹⁸⁵ Demikian itu pula ketika Allah mewajibkan salat, puasa , menganjurkan berkorban, melarang makan babi, dan lain-lain. Pastinya di balik semua itu terdapat rahasia atau

¹⁸⁵ QS. Shad: 27

makna yang seharusnya diungkap oleh semua umat silam, tetapi mungkin akan timbul pertanyaan : “Adakah sebuah keniscayaan bahwa perintah atau larangan Allah yang turun bersamaan dengan diwahyukannya al-Qur’an pada masa Nabi Muhammad pada masa berabad-abad yang lalu masih mempunyai keterkaitan makna sesuai dengan rentang waktu sekarang yang semuanya telah berubah ?”. Dalam hal ini harus diingat bahwa dengan selesainya risalah Nabi berarti telah sempurna pula ajaran-Nya. Allah berfirman bahwa: “Pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmatKu dan telah Aku ridhoi Islam menjadi agama bagimu”.¹⁸⁶ Sempurna di sini bukan berarti selesai, menjadi usang, dan ketinggalan zaman, dan tidak ada kaitannya dengan masa sekarang, tetapi sempurna karena universalitasnya dan relevansinya sepanjang masa. *Salih li kulli zama wa makan*.

Selanjutnya, berikut ini disajikan beberapa contoh ritus keberagamaan dalam Islam, makna hubungannya dengan konteks kekinian: Pertama, adalah salat. Salat adalah ritual dalam Islam yang paling utama. Seperti yang telah diketahui bahwa salat adalah ibadah yang dimulai dengan niat dan *takbirahulihram* dan diakhiri dengan gerakan salam, namun tidak sekedar formalisme-legalisme. Dengan menghayati makna bacaan dan gerakan dalam salat maka kita bisa mengembangkan darinya ahlak-khlak yang terpuji, seperti : sikap rendah diri, mencegah keangkuhan dan ketakaburan sebab setelah kita bersujud kepadaNya dengan penuh kesadaran, kita akan merasa kecil dihadapanNya.¹⁸⁷ Atau dengan salat yang dilakukan secara bersama-sama atau berjamaah maka akan mendidik pelakunya untuk bersikap egaliter, memunculkan rasa sosial.¹⁸⁸ Sebelum shalat diwajibkan mengambil air wudhu yang mencerminkan vbahwa Islam

¹⁸⁶ QS. al-Maidah: 3

¹⁸⁷ Secara normatif telah disebutkan dalam firman-Nya bahwa “Sesungguhnya salat bisa mencegah dari perbuatan yang keji dan munkar”. Lihat dalam al-Qur’an Surah Ali-Imran: 145

¹⁸⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, Kuliah Ibadah, (Jakarta : Bulan Bintang, 1954), h. 230

menganjurkan kebersihan. Tidak hanya kebersihan ragawi, tetapi juga kesucian rohani.

Kedua, puasa. Puasa dalam arti yang umum adalah tidak makan dan tidak minum yang dilakukan di abad ini dengan berbagai motif. Biasanya untuk menjaga kesehatan, dalam rangka berdiet, merupakan ungkapan solidaritas atau sebagai protes sosial, yang semuanya memiliki esensi yang sama, yaitu untuk mengendalikan diri (self control).

Begitupun puasa sebagai ritual dalam Islam, yang setelah kita melakukan dan menghayatinya maka akan menimbulkan sikap kontrol diri terutama berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan faali dan berkembangnya potensi diri agar mampu membentuk diri sesuai dengan citra Allah, *takhallaqu bi akhlaq Allah*,¹⁸⁹ tentunya dengan menyontoh perilaku Nabi Muhammad sebagai *uswah hasanah*.

Selain itu bisa menumbuhkan rasa solidaritas sosial, menumbuhkan perasaan simpati, bahkan empati terhadap kaum yang tidak beruntung secara material. Kemudian ritual zakat. Zakat berarti menyucikan harta yang dimiliki dari hak-hak orang lain dengan memberikan sebagian kekayaannya kepada mereka yang berhak di jalan Allah. Secara nyata, dengan berzakat akan memacu dan memicu kesejahteraan sosial (*social welfare*) di kalangan umat, juga mengembangkan kepribadian, kedermawanan, mengikis sikap kikir bagi pemberi dan mengikis sikap iri dan dengki bagi si penerima,¹⁹⁰ juga sebagai sarana untuk memusnahkan penyakit riba,¹⁹¹ juga menghalangi timbulnya kelas-kelas sosial, kapitalisme, dan mengentaskan kemiskinan.

Dan seperti zakat pula, ritual korban, akikah sebagai pengorbanan (*sacrifices*) versi Islam, terutama bertujuan sebagaimana di atas di samping sebagai ekspresi ungkapan rasa terima kasih kepada Allah atas nikmat yang telah diberikan.

¹⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Jakarta : Mizan, 1997), h.308

¹⁹⁰ *Ibid.*, h.325

¹⁹¹ QS. al-Baqarah :276

Selanjutnya haji. Banyak makna yang ada di balik ritual haji sesuai dengan konteks kekinian, di antaranya : ihram mempunyai makna kesederhanaan, tawaf yakni berkunjung ke Ka'bah yang di situ terdapat Hijr Ismai yang mengandung sejarah bahwa Nabi Ismail pernah berada di pangkuan ibunya yang bernama Siti Hajar, seorang bekas budak berkulit hitam dan miskin, yang dimakamkan di sana menandakan bahwa Islam mengembangkan prinsip persamaan (equality) yang tidak melihat manusia atas dasar perbedaan ras, suku, golongan, status sosial. Lalu peristiwa Arafah atau wuquf di arafah akan mengingatkan kita pada perjalanan akhir dunia yakni nanti kita akan dikumpulkan Allah di padang maskhsyar,¹⁹² dan seterusnya.

Beberapa contoh yang telah disebutkan sebelumnya menunjukkan bahwa ritus atau ritual dalam Islam mempunyai makna yang mendalam, selalu menampilkan keterkaitannya di sepanjang masa sehingga tetap relevan untuk ditumbuhkan dan dikembangkan hingga pada masa sekarang. Pelaksanaan ritus atau ritual berdiri dalam satu entitas yang tak bisa dipisahkan satu dengan yang lainnya. Ritus selalu menyertai pelaksanaan ibadah, ibadah merupakan perilaku keagamaan yang harus dilakukan oleh setiap muslim kapanpun dan dimanapun mereka berada. Ibadah adalah sebagai suatu keharusan untuk dilaksanakan seperti puasa, mengukutu perintah Allah dan Rasu-Nya.¹⁹³

Dengan demikian maka apabila ibadah harus dilaksanakan sapaipun kapanpun maka pelaksanaan ritus yang direfleksikan dengan simbol-simbol perbuatan atau upacara yang ada di dalamnya tak dapat ditinggalkan dan pula akan tetap sesuai untuk dilaksanakan. Pelaksanaan ritus cenderung tetap sebagaimana pendapat Catherine Bell, bahwa: "Aktivitas ritual pada umumnya cenderung untuk

¹⁹² M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h.335-337

¹⁹³ QS. al-Baqarah :2, juga dalam QS. al-Ahzab: 36

menolak perubahan dan lebih sering dilakukan dari pada bentuk-bentuk lain dari pada kebiasaan-kebiasaan lainnya (social customs).”¹⁹⁴

Pada sisi yang lain, bahwa ritus dalam Islam adalah sesuatu yang signifikan, yang tak hanya memiliki nilai fisik tetapi juga menjelaskan aspek-aspek spiritual tertentu,¹⁹⁵ sikap-sikap tertentu yang membuat kehidupan ini lebih bermakna setelah kita memahami dan menghayati semangat yang terkandung di dalamnya.

Ritus sebagai sebuah system of symbol and actions ternyata juga memainkan peranan yang penting dalam menegaskan kepada dunia akan kekayaan pemikiran dan kultur Islam sehingga Islam sepanjang masa memberikan kontribusi tentang pemikiran, budaya, dan literatur-literatur yang berkonsentrasi pada persoalan ini.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Catherine Bell, *Ritual: Perspective and Dimensions*, (New York : Oxford University Press, 1997), h.241

¹⁹⁵ Annmarie Schimmel, *Deciphering...*, h.xiii

¹⁹⁶ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol.III, (New York : Oxford niversity Press, 1995), h.442

BAB VI

METODOLOGI MEMAHAMI AJARAN ISLAM

A. METODOLOGI ULUMUL TAFSIR QUR'AN

1. Ilmu-Ilmu al-Qur'an

a. Asbab an-Nuzūl

Asbab an-Nuzul merupakan salah satu cabang ilmu terpenting dalam ilmu-ilmu al-Qur'an. Ilmu pengetahuan ini mengungkapkan tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa turunnya ayat, baik sebelum maupun sesudah turunnya, dimana kandungan ayat tersebut berkaitan/dapat dikaitkan dengan peristiwa tersebut dalam perspektif historis (sejarah turunnya ayat al-Qur'an).

Peristiwa yang dimaksud bisa berupa kejadian tertentu, bisa juga dalam bentuk pertanyaan yang diajukan, sedang yang dimaksud dengan sesudah turunnya ayat adalah bahwa peristiwa tersebut terjadi pada masa turunnya al-Qur'an, yakni dalam rentang waktu dua puluh dua tahun, bermula dari turunnya al-Qur'an pertama kali turun hingga ayat terakhir turun.

Asbabun Nuzul merupakan jawaban atas pertanyaan dan dapat juga berupa komentar/petunjuk hukum atas satu atau lebih kejadian, baik komentar itu hadir sesaat sebelum maupun sesudah turunnya ayat. Dari sini bila ada satu peristiwa yang terjadi pada masa kerasulan, yang kandungan ayatnya dapat menjelaskan hukumnya atau ayat tersebut merupakan tuntunan menyangkut peristiwa itu, betatpapun banyaknya peristiwa, maka ini pun masing-masing dapat dinamai Asbabun Nuzul.

Selama ulama mengakui peranan Asbabun Nuzul dalam memahami kandungan ayat, atau memperjelasnya, bahkan ada ayat yang tidak dapat dipahami dengan benar tanpa mengetahui sebabnya, seperti firman Allah dalam QS. At-Taubah[9]: 118:

وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلْفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ
 وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ
 لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

“Terhadap tiga orang yang ditinggalkan hingga apabila bumi seluruhnya telah menjadi sempit atas mereka (padahal bumi lapang) dan jiwa mereka pun telah merasa sempit oleh diri mereka sendiri, serta mereka pun telah menduga bahwa tidak ada tempat lari dari Allah, kecuali berlindung kepada-Nya. Kemudian Allah kembali kepada mereka agar= mereka bertaubat. Sesungguhnya Allah maha penerima taubat lagi maha penyayang.”

Ayat diatas tidak dapat dipahami secara baik tanpa mengetahui sebab-nya, karena aneka pertanyaan dapat muncul. Misalnya, siapa ketiga orang itu? Mengapa mereka ditinggal? Ditinggal dari mana dan dalam perjalanan ke mana? Apa makna sempitnya bumi buat mereka dan mengapa mereka merasa bahwa bumi telah sempit? Dan lain-lain pertanyaan yang jawabannya hanya ditemukan melalui *Asbab an-Nuzūl*.¹⁹⁷

Begitupula dalam contoh ayat lain, misalnya Allah Swt berfirman dalam al-Qur’an surah Al-Baqarah[2]:115 :

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Maka kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap disitulah wajah Allah, Sungguh Allah maha luas dan maha mengetahui”.

Sepintas ayat itu membolehkan seseorang shalat menghadap kemana saja, bukan hanya kiblat, karena Allah Swt. ada di mana-mana. Namun dengan mengetahui asbāb an-nuzūl, maka pengertian ayat itu sesuai dengan konteks ijtihad seorang mufasir yang hendak melakukan shalat.¹⁹⁸

¹⁹⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 237

¹⁹⁸ Ade Armando, *Ensiklopedi*, 28

Asbab an-Nuzūl membantu para mufasir untuk memahami al-Qur'an dalam perspektif historis (pemahaman sejarah turunnya) agar setiap ayat yang turun dapat dipahami maksud syariahnya dengan benar. Kendatipun demikian, harus diakui tidak semua ayat-ayat al-Qur'an ditemukan riwayat *Asbab an-Nuzūl*nya, sementara ada juga ayat dapat dipahami dengan baik tanpa mengetahui *Asbabnya*.

Satu hal yang perlu digarisbawahi dan merupakan salah satu kaidah tafsir adalah Asbab an-Nuzūl haruslah berdasar riwayat yang sahih. Tidak ada peranan akal dalam menetapkannya. Peranan akal dalam bidang ini hanya dalam mentarjih riwayat-riwayat yang ada.¹⁹⁹

b. Ilmu Tafsir al-Qur'an

Tafsir al-qur'an atau ilmu tafsir adalah ilmu untuk memahami al-Qur'an, untuk menjelaskan makna yang terkandung didalamnya, menyingkap hukum dan hukumnya, memahami maksud syariat dari pesan yang tertulis didalamnya, dengan merujuk pada ilmu bahasa Arab seperti; nahwu, tasyrif, bayan, ushul, qiraat, asbabun nuzul, nasakh mansukh.

Dalam menafsirkan al-Qur'an, para mufassir telah mengembangkan –yang oleh Farmawi terpetakan²⁰⁰ – dalam empat metode tafsir yakni; tahlili, ijmal, muqarrin, dan maudlu'i. Sementara dalam pendekatannya terbagi dalam tiga corak tafsir yakni; tafsir bi-riwayah (*tafsir bil ma'stur*); tafsir bir-ra'yi dan tafsir bil-'ilmi.

Dalam metode tafsir, Pertama, Metode Tahlili (Analitik) adalah metode yang paling tua digunakan oleh para mufasir. Menurut Muhammad Baqir ash-Shadr, metode ini, yang ia sebut sebagai metode *tajzi'i* adalah metode yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dari berbagai seginya dengan

¹⁹⁹ *Ibid*, h. 239

²⁰⁰ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2012), h. 171.

memperhatikan runtutan ayat al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an.²⁰¹

Metode Tafsir ini dilakukan secara berurutan ayat demi ayat kemudian surat demi surat dari awal hingga akhir sesuai dengan susunan al-Qur'an. Dia menjelaskan kosa kata dan lafadz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, yaitu unsur-unsur 'ijaz dan balaghah, dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan apa yang dapat diambil dari ayat yaitu hukum fiqih, dan dalil syar'i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak dan lain sebagainya.

Keunggulan metode ini terletak pada cakupan yang luas, dapat menampung berbagai gagasan dan menyediakan informasi mengenai kondisi sosial, linguistik, dan sejarah teks. Sementara kelemahannya membuat petunjuk al-Qur'an bersifat persial, melahirkan penafsiran yang subyektif, memuat riwayat isroiliyat, komentar yang terlalu banyak melelahkan untuk dibaca dan informasinya tumpang tindih dengan pengetahuan²⁰²

Kedua Metode Ijmali (Global) adalah metode yang berusaha menafsirkan al-Qur'an secara singkat dan global, dengan menjelaskan makna yang dimaksud tiap kalimat dengan bahasa yang ringkas sehingga mudah dipahami. Urutan penafsiran sama dengan metode tahlili namun memiliki perbedaan dalam hal penjelasan yang singkat dan tidak panjang lebar. Keistimewaan tafsir ini ada pada kemudahannya sehingga dapat dikonsumsi oleh lapisan dan tingkatan kaum muslimin secara merata. Sedangkan kelemahannya ada pada penjelasannya yang terlalu ringkas sehingga tidak dapat menguak makna ayat yang luas dan tidak dapat menyelesaikan masalah secara tuntas.

Ketiga, Metode Muqarrin, merupakan metode tafsir yang menggunakan perbandingan antara ayat dengan ayat lainnya, yaitu

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Ahmad Syukri Saleh, *Melacak Metodologi tafsir Alquran*, (No.12, 2007), h. 292

ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi dalam dua atau lebih kasus yang berbeda, atau ayat dengan hadis, atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan perbedaan tertentu dari obyek yang diperbandingkan itu.

Sejalan dengan kerangka tersebut diatas, maka prosedur penafsiran dengan cara muqorin tersebut dilakukan dengan cara; [a] Menginventarisir ayat-ayat yang mempunyai kesamaan dan kemiripan redaksi; [b] Meneliti khusus yang berkaitan dengan ayat-ayat tersebut; dan [c] Mengadakan penafsiran.

Metode ini unggul karena mampu memberikan wawasan yang relatif luas, mentolerir perbedaan pandangan yang dapat mencegah sikap fanatisme pada aliran tertentu, memperkaya komentar suatu ayat. Sedang kelemahannya adalah tidak cocok dikaji oleh para pemula karena memuat bahasa yang teramat luas, kurang dapat diandalkan dalam menjawab problema masyarakat, dan dominan membahas penafsiran ulama, terdahulu daripada ulama penafsir baru.²⁰³

Keempat, Metode tafsir maudlu'i (tematik). Metode ini digunakan dengan cara memilih satu tema dalam al-Qur'an untuk kemudian menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema tersebut baru kemudian ditafsirkan untuk menjelaskan makna tema tersebut.

Metode ini adalah metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai tujuan satu, yang bersama-sama membahas topik atau judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan-penjelasan, keterangan-keterangan dan hubungan-hubungannya dengan ayat lain kemudian mengambil hukum-hukum darinya.

Metode ini unggul karena dipandang mampu menjawab tantangan zaman, dinamis dan praktis tanpa harus merujuk pada

²⁰³ *Ibid*, h. 292

kitab-kitab tafsir yang tebal dan berjilid-jilid, penatannya sistematis, tema-temanya *up to date* membuat al-Qur'an tidak ketinggalan zaman, serta pemahamannya utuh. Sementara kelemahannya adalah menyajikan al-Qur'an sepotong-sepotong, pemilihan topik tertentu membuat pemahaman terbatas, membutuhkan kecermatan dalam menentukan keterkaitan ayat dengan tema yang diangkat.

Selanjutnya dalam memahami pesan-pesan yang terkandung didalam al-Qur'an terdapat tiga cara yang populer yakni; merujuk kepada riwayat (*tafsir bil-Ma'tsur*), menggunakan nalar (*Tafsir bir-Ra'yi*), dan mengandalkan kesan yang diperoleh dari teks (*Tafsir Isyary*).

Para ulama dalam menggunakan pendekatan tafsir bi riwayat atau tafsir bil-Ma'tsur melalui tiga cara yakni; pertama penafsiran ayat dengan ayat al-Qur'an yang lain, seperti penafsiran *ath-Thariq* (الطَّارِقِ) pada ayat pertama dari surah *ath-Thariq* dengan *an-Najm ats-Tsaqib* (النَّجْمُ الثَّاقِبُ)/binatang yang cahayanya menembus kegelapan (QS. *ath-Thariq* [86]: 1-3):

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقِ النَّجْمُ الثَّاقِبُ

Demikian juga firman-Nya dalam QS al-Fatihah [1]:7:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Yang ditafsirkan dengan firman-Nya dalam QS an-Nisa' [4]: 69.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَنِ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا

“Siapa yang taat kepada Allah dan Rasul, maka mereka itu bersama orang-orang yang dianugrahi nikmat oleh Allah, yakni para nabi, shiddiqin, syuhada, dan orang-orang sholeh.

Kedua, penafsiran ayat dengan keterangan Rasul saw. Misalnya QS. al-An'am [6]: 82:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman, mereka itu orang-orang yang mendapatkan keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.”

Rasulullah menafsirkan bahwa kata zhulum (ظَلَمَ)/penganiayaan disini adalah kemusyrikan sejalan dengan firman Allah:

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya perbuatan syirik kepada Allah adalah kezaliman besar.

Ketiga penafsiran ayat dengan keterangan sahabat-sahabat nabi saw. Misalnya; pemahaman sahabat nabi Umar atau Ibnu Abbas ra. Tentang makna surah an-Nashr [110], bahwa surah itu adalah isyarat tentang telah dekatnya ajal Nabi saw.

Ada juga ulama yang menambahkan dalam kelompok tafsir bi al-Ma'tsur penafsiran para Tabi'in, yakni generasi sesudah sahabat-sahabat Nabi saw. Para ulama juga menyatakan bahwa peringkat tafsir yang tertinggi adalah Tafsir ayat dengan ayat, disusul dengan Tafsir Rasul, lalu pada peringkat ketiga adalah Tafsir sahabat Nabi saw.

Cara yang kedua dalam memahami pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur'an adalah dengan menggunakan nalar (*Tafsir bir-Ra'yi*). Cara ini dimaksudkan sebagai upaya untuk mengungkapkan

kandungan al-Qur'an sesuai dengan konteks kekinian (kondisi masyarakat sekarang).

Sebagaimana telah dikatakan oleh Rasulullah dari sebuah hadits bahwa dalam menggunakan hujjah sumber hukum Islam ada tiga hal yakni carilah dalam al-Qur'an, jika tidak ditemukan dalam hadits dan kalau tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Hadits maka dapat menggunakan ijtihad. Begitupula dengan menafsirkan al-Qur'an pada masa Nabi, para sahabat ketika tidak memahami, maka bertanya langsung kepada Nabi. namun setelah wafatnya Nabi permasalahan semakin kompleks sehingga dibutuhkan adanya penafsiran yang sesuai dengan konteks, namun tetap dalam bingkai kaidah tafsir agar terhindar dari penyimpangan tafsir terhadap al-Qur'an. Dengan demikian maka al-Qur'an akan *salih likuli zaman wal makan*.

Tafsir bir-Ra'yi merupakan upaya memahami al-Qur'an dengan menggunakan potensi akal. Jika merujuk pada pengertian etimologi "al-ra'yu" berarti al-I'tiqadu (keyakinan), al-aqlu (akal) dan alta'biru (perenungan). Para ahli fiqih yang sering berijtihad disebut dengan ashab al-ra'yu. Dengan demikian, karena tafsir bil al-ra'yi disebut dengan tafsir al-aqly dan bil ijtihady, tafsir yang berdasarkan nalar atau ijtihad.²⁰⁴

Adapun arti secara terminologi adalah upaya untuk memahami nash al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad para mufassir yang memahami betul kaidah bahasa Arab, lafadz-lafadnya dan *dalalahnya*, mengetahui *asbabun nuzul*, memahami *nasikh* dan *mansukh* dalam al-Qur'an serta menguasai ilmu pendukung lainnya yang dibutuhkan dalam menafsirkan al-Qur'an.²⁰⁵ Menurut Ansori yang dimaksud dengan ijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an tidak sama dengan ijtihad

²⁰⁴ Ansori LAL, *Tafsir Bil Ra'yi: menafsirkan al-Qur'an dengan Ijtihad*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), 40

²⁰⁵ Husen al-Dzahabi, *al-Tafsir wal Mufassirun*, Jilid I, (al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 2003), 183

dalam ushul fiqih. Dalam ushul fiqih yang dimaksud dengan Ijtihad adalah kesungguhan para mujtahid dalam menentukan hukum syara' berdasarkan dali-dali yang terperinci dalam menetapkan hukum. Sedangkan dalam tafsir yang dimaksud dengan ijtihad yaitu kesungguhan para mufasir untuk mengungkap makna nas al-Qur'an ditinjau dari lafadznya, kandungannya, hukum-hukum syari'at, hikmah-hikmah dan contoh teladan.²⁰⁶

Tentang kaidah tafsir bir-Ra'yi, Muhammad Husen al-Dzahabi menyebutkan langkah-langkah yang harus dilakukan dalam menafsirkan al-Qur'an yakni; (1) Menyingkap dan mengungkap makna yang logis; (2) Mengungkap rahasia yang terdapat dalam al-Qur'an; (3) Mengungkap maksud ayat al-Qur'an sesuai kemampuan manusia; (4) Menangkap kebesaran al-Qur'an dalam kemukjizatan bahasanya; (5) Tafsir dilakukan sesuai dengan apa yang ditafsirkan; (6) Jeli dalam melihat makna hakiki dan majazi; (7) menyebut al-Sababun Nuzul ayat; (8) Menyebutkan munasabah (hubungan) antar ayat; (9) Hendaknya mufasir menghindari penjelasan yang panjang dan pengulangan.²⁰⁷

Adapun sumber penafsiran bil al-Ra'yi adalah; (1). Al-Qur'an; (2) Mengutip Hadits; (3) Mengambil penafsiran Sahabat dan Tabi'in karena mereka dianggap orang yang paling baik dalam menafsirkan al-Qur'an; (4) Mendasarkan kepada makna bahasa Arab, karena al-Qur'an turun di Arab; (5) Tafsir yang dihasilkan harus sesuai dengan makna dzahir kalam.²⁰⁸

Cara yang ketiga dalam memahami pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur'an adalah dengan menggunakan pendekatan yang dikenal dengan *Tafsir Isrāry*, yakni makna-makna yang ditarik dari ayat-ayat al-Qur'an yang tidak diperoleh dari bunyi lafadz ayat, tetapi dari kesan yang ditimbulkan oleh lafadz itu dalam

²⁰⁶ Ansori LAL, *Tafsir Bil Ra'yi ...*, 2

²⁰⁷ Husen al-Dzahabi, *al-Tafsir wal Mufassirun...*, 197-199

²⁰⁸ Ansori LAL, *Tafsir Bil Ra'yi...*, 41.

bentuk penafsirannya yang memiliki kecerahan hati dan atau pikiran tanpa membatalkan lafadznya. Selam ini, *tafsir Isyrāry* banyak dilahirkan oleh para pengamal tasawuf yang memiliki kebersihan hati dan ketulusan, dan karena itu tafsir ini dinamai juga dengan *Tafsir Shūfy*.²⁰⁹ Firman Allah:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ قُلُوبُهُمْ
وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ
عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin..., (QS. At-Taubah[9]:60)

Ayat ini berbicara tentang siap-siapa saja yang berhak mendapat zakat, tetapi sementara kaum sufi disamping memahaminya demikian, juga memahaminya sebagai isyarat bahwa siapa yang ingin memperoleh limpahan kanrunia Allah ke dalam hatinya, maka hendaklah ia menjadi fakir kepada Allah, yakni menampakkan kebutuhan mutlak kepada Allah saja. “Putuslah keinginanmu kepada materi dan tunjukkan kebutuhanmu kepada Allah, niscaya Dia melimpahkan aneka karunia kepadamu,” begitu ucap mereka. Firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً
وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Hai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang di sekitar kamu itu, dan hendaklah mereka menemui kekerasan daripadamu, dan ketahuilah, bahwasanya Allah bersama orang-orang yang bertaqwa.” (QS. At-Taubah [9]: 123)

²⁰⁹ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, 369

Dipahami sebagai isyarat untuk memerangi hawa nafsu karena ia adalah musuh yang terdekat kepada seseorang.

Tafsir Isyrāri dapat dibenarkan selama: (1) Maknanya lurus, tidak bertentangan dengan hakikat-hakikat keagamaan, tidak juga dengan lafadz ayat; (2) tidak menyatakan bahwa itulah satu-satunya makna untuk ayat yang ditafsirkannya; (3) ada korelasi antara makna yang ditarik itu dengan ayat; (4) ada dukungan dari sumber ajaran agama yang mendukung makna *Isrāry* yang ditarik.²¹⁰

B. METODOLOGI ULUMUL HADITS

Ulumul Hadits menurut terminologi para ulama memiliki definisi yang beragam sesuai dengan sudut pandang masing-masing. Keragaman definisi tersebut secara umum dapat disimpulkan ke dalam tiga pengertian yakni:²¹¹²³ Pertama, Ulumul Hadits adalah ilmu tentang memindahkan dan meriwayatkan apa saja yang berhubungan dengan Rasulullah saw., baik mengenai perkataan yang beliau ucapkan, atau perbuatan yang beliau lakukan, atau pengakuan yang beliau ikrarkan (yakni berupa sesuatu yang dilakukan dedepan Nabi saw dan perbuatan itu tidak dilarang olehnya), atau sifat-sifat nabi saw termasuk tingkah lakunya yang terjadi sebelum beliau diangkat menjadi rasul atau sesudahnya, atau menukil/meriwayatkan apa saja yang dihubungkan kepada sahabat atau tabi'in. pengertian ilmu hadits ini dikenal dengan istilah "Ilmu Riwayatu al-Hadits."

Ilmu ini diciptakan oleh Muhammad bin Syihab Al-Zuhri pada masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz, orang pertama yang menghimpun dan mengkodifikasikan hadits atas perintah resmi Umar bin Abdul Aziz. Ketika itu pemerintahan Islam telah mengirim surat resmi kepada para pejabat daerah untuk memeriksa apa saja yang termasuk hadits Rasulullah atau sunnahnya, supaya ditulis. Instruksi

²¹⁰ *Ibid...*, 370

²¹¹ Muhammad Alawi Al-Maliki, *Ilmu Ushul Hadits*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 37-39

tersebut dilatarbelakangi adanya kekhawatiran atas musnahnya ilmu agama dikarenakan meninggalnya para ulama.

Kedua, Ulumul Hadits adalah ilmu tentang sistem atau metode untuk meneliti keadaan sanad-sanad hadits dari segi *muttasil* dan *munqathi*'nya dan keadaan rawi-rawi dari segi dhabit dan adilnya. Pengertian ilmu hadits seperti ini dikenal dengan istilah "Ilmu Ushul Hadits". Ilmu ini berfungsi untuk mengetahui tingkatan –tingkatan hadits guna membedakan antara yang shahih dengan yang tidak.

Ketiga, adalah ilmu tentang pembahasan terhadap makna-makna dan maksud-maksud yang dikandung oleh lafadz-lafadz hadits berdasarkan kaidah-kaidah bahasa Arab, aturan-aturan syari'ah, serta kesesuaian dengan tingkah laku Nabi saw. Definisi ini berfungsi untuk mengetahui hukum-hukum syara' dan penjelasan-penjelasan terhadap al-Qur'an, serta untuk mengikuti jejak Nabi saw, sehingga bisa bertingkah laku sebagaimana tingkah laku Nabi yang akhirnya mendapatkan kebahagiaan dunia akherat.

C. METODOLOGI FILSAFAT DAN TEOLOGI (KALAM)

Dalam mengkaji islam menggunakan pendekatan filsafat dapat dilakukan dengan berbagai metode sebagaimana menggunakan pendekatan filsafat dalam kajian sosial. Pendapat Mus Mastury yang dikutip oleh Muh Nurhakim menyatakan bahwa peneliti dalam mengkaji islam dapat menggunakan berbagai macam metode dengan catatan harus disesuaikan dengan tujuan, objek, tipe serta jenis penelitian seperti metode deskriptif, analisis, sintesis, komparatif dan fenomenologi. Berikut beberapa contoh model studi agama dengan pendekatan filsafat yakni;

Pertama, Model studi komprasi dan kepustakaan. Dr. Amin Abdullah dalam menyusun disertasi di Universitas Ankara Turki menggukon metode Komperasi dan kepustakaan dengan pendekatan filsafat. Penelitian itu berjudul The Idea of universality Ethical Norm in Ghazali and Kant. Penelitian ini membandingkan pemikiran antara dua tokoh yaitu al Ghazali dan Imanuel Kant tentang etika.

Kedua, Model studi tematik. Penelitian semacam ini dilakukan oleh Oliver Leaman yang mengkaji beberapa tokoh filsuf muslim yang kemudian dibukukan dengan judul *a Brief Introduction to Islamic Philosophy* (1999). Ia menggunakan kajian kepustakaan dan analisis tesis atas pemikiran tokoh filsuf muslim berdasarkan tema tertentu seperti; pengetahuan, mistisisme, ontologi, etika, politik dan bahasa.

Ketiga, Model studi komprehensif (deskriptif – kualitatif dan studi pustaka). Ahmad Fuad Al Ahwani melakukan penelitian komprehensif mengenai sejarah, tokoh, daerah dan pemikirannya. Dalam kajiannya Ahmad Fuad Al Ahwani mendeskripsikan latar belakang timbulnya filsafat pemikiran islam. Sedangkan berdasarkan daerah ia membagi spesifikasi corak pemikiran dari masing-masing tokoh.

Keempat, Model studi tematik al Qur'an dengan kerangka filsafat. Penelitian ini dilakukan oleh Fazlurrahman yang dipublikasikan dalam buku yang berjudul *filsafat Qur'an*.²¹² Selain ke-empat model di atas, masih banyak model model lain dalam studi islam menggunakan pendekatan filsafat. Model model tersebut akan terus berkembang sesuai dengan perkembangan studi Islam itu sendiri.

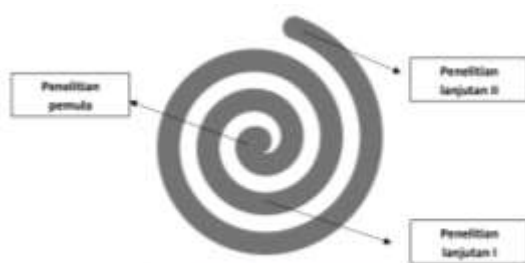
Selanjutnya model studi pendekatan kalam

Studi agama dengan pendekatan kalam tidak jauh berbeda dengan pendekatan filsafat. Hal tersebut dikarenakan pendekatan kalam/teologi merupakan bagian/cabang dari ilmu filsafat dengan menautkan norma-norma agama bahkan filsafat mencamtumkan agama sebagai salah satu sumber kebenaran yaitu kebenaran religius (kebenaran perspektif agama). Berkenaan dengan model studi agama dengan pendekatan ilmu kalam, Abuddin Nata membagi dalam dua kategori; penelitian pemula dan penelitian lanjut. Model penelitian yang pertama adalah penelitian baru adalah penelitian yang merujuk

²¹² Moh. Nurhakim, *Metodologi Studi Islam* (Malang: UMM Pres, 2004), 185–188.

langsung pada al qur'an dan hadist sebagai sumber utama serta berbagai pendapat kalam yang dikemukakan berbagai aliran ilmu kalam.²¹³ Dari penelitian pemula ini dapat kita jumpai beberapa buku karya ulama seperti Al Ghazali (W 1111 M) yang dikenal sebagai hujjatul islam. Ia menulis buku dengan judul al Iqtishad fi-l I'tiqad. Dalam buku tersebut ia membahas urgensi ilmu dalam memahami agama, dzat Allah, qadimnya alam sebagainya yang menggunakan referensi utama qur'an dan sunnah.²¹⁴

Kedua, adalah model penelitian lanjutan. Model penelitian ini tidak musnah mengemukakan konsep ilmu kalam dari sumber utama agama yaitu al Qur'an dan Sunnah. Penelitian lanjutan ini adalah penelitian yang mengkaji hasil penelitian/pemikiran para peneliti pemula kemudian menganalisa, deskripsi, klasifikasi serta generalisasi.²¹⁵ Dari hasil studi tersebut digunakan untuk menjawab permasalahan kontemporer. Hasil penelitian lanjutan ke depan sangat memungkinkan untuk dikaji kembali oleh peneliti masa depan sehingga ilmu dari masa ke masa tersampaikan dan terus berkembang seperti lingkaran spiral yang semakin lama semakin membesar. Sebagaimana gambar berikut:



Gambar 3. Model perkembangan penelitian

C. METODOLOGI TASAWWUF DAN MISTIS ISLAM

²¹³ Abuddin Nata, Metodologi Studi Islam, 222

²¹⁴ Ibid, 227

²¹⁵ Ibid., 230.

Penelitian tasawuf umumnya menggunakan studi kasus dan menggunakan pendekatan fenomenologis. Maka syarat mutlak bagi para peneliti harus menguasai persoalan-persoalan tasawuf yang cukup banyak.²¹⁶ Banyak istilah yang beredar di kalangan para sufi yang perlu diketahui seperti maqam, hal, ma'rifat, tarekat dan hakikat. Istilah-istilah ini mempunyai makna khusus yang tidak bisa dimengerti dengan makna bahasa (etimologi) dan istilah (terminologi) dengan pengertian dalam syariat. Atas dasar tersebut para ahli membuat penelitian ilmu tasawuf dari sudut pandang yang berbeda-beda. Hasilnya disampaikan secara berbeda pula sebagai berikut.

Pertama, Model Sayyid Husein Nasr. Sayyid Husein Nasr selama ini dikenal sebagai ilmuwan muslim kenamaan di abad modern yang amat produktif dalam melahirkan berbagai karya ilmiah. Perhatiannya terhadap pengembangan studi islam demikian besar, termasuk ke dalam bidang tasawuf. Hasil penelitiannya dalam bidang tasawuf ia sajikan dalam bukunya yang berjudul *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, yang diterjemahkan oleh Abdul Hadi W.M. dan diterbitkan oleh Pustaka Firdaus, Jakarta, tahun 1985. Di dalam buku tersebut disajikan hasil penelitiannya di bidang tasawuf dengan menggunakan pendekatan tematik, yaitu pendekatan yang mencoba menyajikan ajaran tasawuf sesuai dengan tema-tema tersebut. Model penelitian tasawuf Husein Nasr adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan tematik yang berdasarkan studi kritis terhadap ajaran tasawuf yang berkembang dalam sejarah.²¹⁷

Kedua, Model Mustafa Zahri. Mustafa Zahri memusatkan perhatiannya terhadap tasawuf dengan menulis buku berjudul *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* diterbitkan oleh Bina Ilmu, Surabaya, 1995. Penelitian Mustafa Zahri bersifat eksploratif yang menekankan pada

²¹⁶ M. Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer*, (Jakarta: Amzah, 2006), h. 314

²¹⁷ *Ibid.*, . 315

ajaran tasawuf berdasarkan literatur, ditulis para ulama terdahulu serta mencari sandaran pada alqur'an dan hadis, yakni menggali ajaran tasawuf dari berbagai literatur ilmu tasawuf.²¹⁸

Ketiga, Model Kautsar Azhari Noer. Kautsar Azhari Noer adalah dosen fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam rangka penulisan disertasinya, ia memusatkan perhatian pada penelitian di bidang tasawuf. Judul penelitiannya Ibnu Arabi: Wahdah Al-Wujud dalam perdebatan. Telah diterbitkan oleh Paramadina, Jakarta, 1995. Penelitian yang ditempuh Kautsar adalah studi tentang tokoh dengan pemahamannya yang khas, yang dalam hal Ibn Arabi dengan pemahamannya Wahdah Al-Wujud.²¹⁹

Keempat, Model Harun Nasution. Harun Nasution, guru besar dalam bidang teologi dan filsafat Islam juga menaruh perhatian terhadap penelitian di bidang tasawuf ia tuangkan dalam bukunya yang berjudul Filsafat dan Mistisisme dalam Islam, yang diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta, 1973. Penelitian yang dilakukan Nasution pada bidang tasawuf ini menimbulkan pendekatan tematik, yakni penyajian ajaran tasawuf disajikan dalam tema jalan untuk dekat dengan Tuhan, Zuhud dan station-station lainnya, Al-Mahabbah, Al-Ma'rifat, Al-Fana dan Al-Baqa, Al-Ittihad, Al-Hulul, dan Wahdad Al-Wujud. Pada setiap topik tersebut selain dijelaskan tentang isi ajaran dari tiap topik tersebut dengan data-data yang didasarkan pada literatur kepustakaan juga dilengkapi dengan tokoh yang memperkenalkannya. Selain itu Nasution mencoba mengemukakan latar belakang sejarah timbulnya paham tasawuf dalam Islam.²²⁰

Penelitian yang menggunakan pendekatan tematik tersebut terasa lebih menarik karena langsung menuju kepada persoalan

²¹⁸ Abuddin Nata, *Metodologi Studi...*, h. 242

²¹⁹ *Ibid*, 315-316

²²⁰ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 93

tasawuf dibandingkan dengan pendekatan yang bersifat tokoh. Penelitian tersebut sepenuhnya bersifat deskriptif eksploratif, yakni menggambarkan ajaran sebagaimana adanya dengan mengemukakannya sedemikian rupa, walaupun hanya dalam garis besarnya saja.

Kelima, Model A.J. Arberry Arberry, salah seorang peneliti Barat kenamaan banyak melakukan studi keislaman, termasuk penelitian dalam bidang tasawuf. Dalam bukunya berjudul *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, Arberry mencoba menggunakan pendekatan kombinasi, yaitu antara pendekatan tematik dengan pendekatan tokoh. Dengan pendekatan demikian ia mencoba kemukakan tentang firman Tuhan, kehidupan Nabi, para zahid, para sufi, para ahli teori tasawuf, struktur teori tasawuf, struktur teori dan amalan tasawuf, tarekat sufi, teosofi dalam aliran tasawuf, serta runtuhnya aliran tasawuf. Dari sisi penelitian tersebut, tampak bahwa Arberry menggunakan analisis kesejarahan, yakni berbagai tema tersebut dipahami berdasarkan konteks sejarahnya, dan tidak dilakukan proses aktualisasi nilai atau mentransformasikan ajaran-ajaran tersebut ke dalam makna kehidupan modern yang lebih luas.²²¹

D. METODOLOGI KAJIAN FIQH DAN KAJIAN USHULIYAH

Kaidah Ushuliyah dalam kajian fiqh kita dikenalkan dengan istilah pendekatan masalah. Dalam kajian ini terdapat 2 pendekatan masalah dari Thahir Ibnu 'Asyur dan Najm ad-Din at-tufi. Menurut Ibnu 'Asyur yang disebut masalah adalah sesuatu kebaikan yang didasarkan pada pekerjaan yang memberikan manfaat selamanya bagi semua manusia atau dirinya sendiri. Konsep yang digunakan bernama "maqashid asy-syariah". Arti dari maqashid asy-syariah secara bahasa ialah terdiri dari dua kata yakni maqashid dan asy-syariah. Yang

²²¹ M. Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer...*, h. 316-317

maqashid diartikan kesengajaan atau tujuan, sedangkan syariah dalam bahasa diartikan sebagai jalan menuju sumber air, atau jalan menuju sumber kehidupan.

Upaya yang dilakukan Ibnu 'Asyur mengangkat persoalan maqashid asy-syari'ah karena tau bahwa di dalam sejarah pengetahuan islam persoalan ini telah di abaikan. Banyak fakta yang membuktikan bahwa persoalan ini telah diabaikan karena sedikitnya intelektual islam yang sedikit menaruh perhatian kepada ide ini. Bagi Ibnu 'Asyur pembahasan tentang maqashid asy-syari'ah ini bukanlah hanya sekedar untuk pemuas nalar tetapi juga memiliki tujuan praktis bagi kalangan pemikiran dan kehidupan sosial bagi umat islam masa kini.

Pemikiran at Tufi tentang kemaslahatan sangat bertentangan dengan arus umum mayoritas ulama ushul fiqh. Pembahasan konsep ini bertolak dengan al hadits Rasulullah yang berbunyi "la dharara wa la dhirara fil islam" yang artinya "tidak boleh memandharatkan (diri sendiri) dan tidak boleh pula memandharatkan (orang lain). (HR. Al-Hakim, al-Baihaqi, al-Dharuquthni, Ibnu Madja, dan Ahmad Ibn Hanbal). Menurutny inti dari semua ajaran islam yang ada di dalam nash ialah untuk mewujudkan kemaslahatan untuk umat islam.

At-Tufi menuliskan tentang masalah dalam kitab yang berjudul "Syarh Mukhtashar al-Raudhah" dan dalam kitab "Kitab al-Ta'yin Fi Syarhi al-Arba'in". Dalam kitab "Kitab al-Ta'yin Fi Syarhi al-Arba'in" at-Tufi mengemukakan bahwasanya Al-Qur'an, hadits, ijma', an-nadzar, baik secara mujmal maupun tafshil, bahwa syariat islam islam dibangun atas atas membawa masalah dan menolak kemadharatan.

1. Konsep pendekatan masalah dalam pengkajian hukum Islam Thahir Ibnu 'Asyur

Menurut Ibnu 'Asyur yang disebut masalah adalah sesuatu kebaikan yang didasarkan pada pekerjaan yang memberikan manfaat selamanya bagi semua manusia atau dirinya sendiri. Konsep yang digunakan bernama "*maqashid asy-syariah*".²²² Arti dari *maqashid asy-syariah* secara bahasa ialah terdiri dari dua kata yakni *maqashid* dan *asy-syariah*. Yang *maqashid* diartikan kesengajaan atau tujuan, sedangkan *syariah* dalam bahasa diartikan sebagai jalan menuju sumber air, atau jalan menuju sumber kehidupan.²²³ Dan *maqashid asy-syariah* dalam istilah dapat diartikan tujuan syariah Islam yang terkandung di setiap aturannya. Dalam secara umum *maqashid asy-syariah* adalah kemaslahatan bagi manusia yang menjaga kebutuhan dharuriat dan menyempurnakan kebutuhan hajiyat dan tahsinat. Jadi *maqashid asy-syariah* ialah konsep untuk mengetahui hikmah (nilai dan sasaran syara' yang ada di Al-Qur'an dan di Hadits yang tersurat maupun tersirat). Yang telah ditetapkan Allah Swt untuk manusia, adapun juga tujuan akhir dari hukum tersebut ialah masalah ataupun kebaikan dan kesejahteraan bagi umat manusia baik didunia maupun diakhirat. Untuk memenuhi masalah tersebut umat manusia harus memenuhi kebutuhan Dharuriat (primer), juga menyempurnakan Hajiyat (sekunder), dan Tashiniat atau kamaliat (tersier). Abu Ishaq al-Shatibi merumuskan lima tujuan hukum Islam, yaitu :

- a) *Hifdz Ad-Din* (memelihara agama)
- b) *Hifdz An-Nafs* (memelihara jiwa)
- c) *Hifdz Al'Aql* (memelihara akal)
- d) *Hifdz An-Nasb* (memelihara keturunan)
- e) *Hifdz Al-Maal* (memelihara harta)

²²² Sri Lum'atus Sa'adah, Juni 2012, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

²²³ Ibnu Mandzur, *Lisaan Al-'Arab* Jilid I, Kairo: Darul Ma'arif, tt, hal 3642.

Kelima tujuan hukum islam tersebut di dalam kepustakaan disebut *maqashid al-syari'ah*.²²⁴ Upaya yang dilakukan Ibnu 'Asyur mengangkat persoalan *maqashid asy-syari'ah* karena tau bahwa di dalam sejarah pengetahuan islam persoalan ini telah di abaikan. Banyak fakta yang membuktikan bahwa persoalan ini telah diabaikan karena sedikitnya intelektual islam yang sedikit menaruh perhatian kepada ide ini. Bagi Ibnu 'Asyur pembahasan tentang *maqashid asy-syari'ah* ini bukanlah hanya sekedar untuk pemuas nalar tetapi juga memiliki tujuan praktis bagi kalangan pemikiran dan kehidupan sosial bagi umat islam masa kini. Karena tujuan lain nya adalah membantu umat islam dalam menyelesaikan setiap masalah yang perbedaan hujjah setiap madzhab dan terjadi perdebatan, maka itu dibuatlah peraturan dan perundang undangan dalam metode ini.

2. Konsep pendekatan masalah dalam pengkajian hukum Islam menurut Najm ad-Din at-tufi.

Pemikiran at Tufi ialah tentang kemaslahatan yang sangat bertentangan dengan arus umum mayoritas ulama ushul fiqh. Pembahasan konsep ini bertolak dengan al hadits Rasulullah yang berbunyi "la dharara wa la dhirara fil islam" yang artinya "tidak boleh memandharatkan (diri sendiri) dan tidak boleh pula memandharatkan (orang lain). (HR. Al-Hakim, al-Baihaqi, al-Dharuquthni, Ibnu Madja, dan Ahmad Ibn Hanbal).²²⁵ Menurutnya inti dari semua ajaran islam yang ada di dalam nash ialah untuk mewujudkan kemaslahatan untuk umat islam. Maka dari itu kemaslahatan tersebut tidak mendapat dukungan dari nash. Pandangan ad-Tufi tersebut memang sangat bertentangan dengan paham yang di percayai oleh mayoritas ulama ushul fiqh.

²²⁴ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kmuu Arab-Indonesia*, cet. 14, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997., hal 712.

²²⁵ Sri Lum'atus Sa'adah, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar. 2012), h. 40

Pandangan at-Tufi tersebut mewakili pandangan radikal dan liberal tentang konsep masalah. At-Tufi membangun pemikirannya tersebut yang berdasarkan empat prinsip yakni:

1. Akal yang bebas untuk menentukan kemaslahatan dan kemafsadatan, khususnya di dalam bidang muamalah dan adat. Untuk menentukan suatu kemaslahatan yang cukup dengan akal saja.
2. Kemaslahatan merupakan dalil syara' yang keujubannya tidak tergantung pada kesepakatan nash tetapi hanya dengan akal semata. Oleh karena itu dalil nya ialah dibuat mandiri dalam membuat hukum.
3. Dalam lapangan muamalah dan adat kebiasaan hanya berlaku kemaslahatan, sedangkan dalam bidang ibadah dan ukuran yang ditetapkan oleh syara' seperti : shalat dhuhur empat rakaat, puasa ramadhan dalam sebulan, hal seperti itu tidak termasuk obyek masalah. Karena masalah tersebut adalah hanya hak Allah semata.
4. Kemaslahatan ialah dalil syara' yang paling kuat, at Tufi juga menyatakan kalau nash dan ijma'bertentangan dengan kemaslahatan di dahulukan maslahatnya dengan cara mengkhususkan (takhsis)dan perincian (bayan) nash tersebut.

At-Tufi menuliskan tentang masalah dalam kitab yang berjudul "*Syarh Mukhtashar al-Raudhah*" dan dalam kitab "*Kitab al-Ta'yin Fi Syarhi al-Arba'in*". Dalam kitab "*Kitab al-Ta'yin Fi Syarhi al-Arba'in*" at-Tufi mengemukakan bahwasanya Al-Qur'an, hadits, ijma', an-nadzar, baik secara mujmal maupun tafshil, bahwa syariat islam islam dibangun atas atas membawa masalah dan menolak kemadharatan.

Konsep At-Tufi sangat menekankan sebuah tanggung jawab normal dalam berijtihad dan bersungguh sungguh dalam menetapkan prinsip masalahnya, yaitu meninggalkan kesan mempermainkan

dalil-dalil syara' maka orang itu ingin menjadikan konsep masalah sebagai alat melanggar ketentuan syara' demi kemaslahatan.²²⁶

²²⁶ Masalah mursalah menurut Al-Ghozali Relavasinya dengan pembaharuan Hukum Islam,(disertasi pascasarjana UIN Jakarta, 1999), h. 112.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2011)
- Achmad Jainuri, *The Formation of The Muhammadiyah's Ideology 1912-1942* (Surabaya: IAIN Sunan Ample Press, 1999)
- Achmad Syarqowi Isma'il, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003).
- Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2007)
- Alwi Sihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999
- Amin Abdullah, *Studi Agama: Normatifitas dan Historisitas*, Yogyakarta: Kanisius, 1996
- Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metode dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaa Pelajar, 2002)
- Azyumardi Azra, Kees Van Dijk, Nico J.G. Kaptein (ed), *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (Singapura: Institute of Southeast Studies, 2010)
- Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion An Introductory Text* (New York: Cambridge University Press, 1989).
- Carl Brokelman, *History of the Islamic People*, London, Routledge & Keagen Paul Limited, 1949
- Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta:LKiS,2000).
- Farid Esack, *on Being a Muslim, Menjadi Muslim di Dunia Modern* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004)
- Fethullah Gulen, *The Significance of Education for the Future The Gulen Model of Education*, Jakarta: State Islamic University, 2010

- George A Makdisi, *Cita Humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaisans Barat*, (Jakarta: Serambi, 2005)
- Hasan Hanafi, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994.
- , *Oposisi Pasca Tradisi*. Terj Khoiron Nadhiyyin (Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003).
- Harun Nasutian, *Islam Rasional Ahmad Abdul Hamid Ghurab, Menyingkap Tabir Orientalisme*, Jakarta: Pustaka al - Kautsar, 1993,
- Helman Latief, *Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003).
- Ibrahim M Abu Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence In The Modern Arab World* (New York: State University of New York Press, 1996)
- Irwan Abdullah dkk., *Agama dan Kearifan Lokal: Dalam Tantangan Global* (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2008).
- Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State University of New York Press, 1990).
- Khaled M Abou el Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter K Fiki Otoritatif* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003)
- Marasabessy, Yusra, (Kontributor), *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1987.
- Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius IKAPI, 1995).
- Marsahl G. Hudgson, *The Ventura or Islam*, Vol.III (New York, The Unwim University Chicago Press, 1974)
- Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme, Sebuah Kajian Analitik*, Terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawalipers, 1994

- Maulana Muhammad Ali, *Islamologi*, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1980
- Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*. Terj Ahmad Baso (Yogyakarta:” LKiS,2000).
- Mahmud Arif. Dr., *Pendidikan Islam Transformatif*, (Yogyakarta: LkiS, 2008)
- Moeslim Abdurrahman, *Ritual yang Terbelah: Perjalanan Haji dalam Era Kapitalisme*, dalam Mark R Woodward, *Jalan Baru Islam*
- Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. Terj Shahiron Syamsuddin dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004).
- Muhaimin et.A, *Dimensi -Dimensi Studi Islam*, Surabaya, Karya Abditama, 1994
- Muyoo Sumardi, *Penelitian agama masalah dan pemikiran Sayyid Husein Nasr, Islam dalam Arvin Shana* (Ed) Our Religiousn , Ny. Harper Collin, 1995
- Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme, Sebuah Kajian Analitik*, Terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawalipers, 1994,
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqdu al-Khithab al-Diniy* (al-Qahirah: Sina li al-Nasyr, 1994).
- Noel J Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, (Jakarta: P3M, 1987)
- Nurcholis Majid, *Islam doktrin dan Peradaban*, Jakarta, Yayasan Wakaf Paramadina,1992
- Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004).
- Nuruddin dkk., *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger* (Yogyakarta: LKiS,2003).
- Narudin Razak, *Dienu Islam*, Bandung, PT. Ma’arif,1996

- Omit Safi (ed), *Progressive Muslim: on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneword Publications, 2003)
- Peter Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion*. Edisi Indonesia, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Richard C. Martin, (Ed), *Approaches to Islam in religious Studies*, Tucson the University of Arizona press, 1985
- , *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Penikiran Hukum Islam Imam Syafi'i* (Malang: UIN Press, 2008).
- Sahiron Syamsuddin, MA. Dr. Phil, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010)
- Syamsul Arifin, M.Si, *Studi Agama Perspektif Sosiologis & Isu-isu Kontemporer* (Malang: UMM Press, 2009)
- Taufiq Abdullah dan Rusli Karim, (Ed) *Metodologi Penelitian Agama sebuah pengantar*
- William C. Chittick, *Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu al-'Arabi: The Sufi Path of Knowledge*. Terj. Ahmad Nidjam dkk. (Yogyakarta: Penerbit Qalam,2001).
- Zamarkasi Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai & Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, edisi revisi (Jakarta: LP3ES, 2011)

BIODATA PENULIS



Rahmad Salahuddin, dosen Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Sidoarjo. menempuh pendidikan S1 di IAIN Sunan Ampel Surabaya Program Studi Akidah Filsafat, S2 di Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang Program Studi Magister Pendidikan Islam, dan S3 di Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya Program Studi Dirasah Islamiyah.

Pada tahun 2003 Ia pernah manjadi asisten dosen pada Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan mata kuliah Sejarah Pendidikan Islam, dan Filsafat Pendidikan Islam. Pada tahun 2006 diangkat sebagai dosen Pendidikan Agama Islam, Fakultas Tarbiyah UMSIDA. Ia juga Pernah Menjabat sebagai Kepala Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Pendidikan (LP3) Universitas Muhammadiyah Sidoarjo, dan Ketua Program Studi Magister Manajemen Pendidikan Islam, pada universitas yang sama.

Karya tulis berupa artikel yang telah dipublikasikan antara lain: *Determinisme Etika dalam Islam: Studi Komparatif antara Deus Since Natura Spinoza dan Wahdatul Wujud Ibnu Arabi dalam Msitik Falsafi*, *Jurnal Halaqah*, 2004; *Profil dan Hieraekhi Ulama*, *Jurnal Adabiyah*, 2015; *Islamic Sciences Perspective by Irfān Epistemology*, *Proceeding International Seminar 1st at International Consortium for Education and Culture Research Studies-UUM Malaysia*, 2016; *Ijtihad Progressif: Upaya Menghadirkan Fiqh Aqalliyat pada Minoritas Muslim di Australia (Telaah Pemikiran Abdulloh Saeed)*, UKM, Malaysia, 2017. *Science and Islamic Spirituality: Thesis, Antithesis, and Synthesis*, 1st International Conference on Intellectuals' Global Responsibility (ICIGR 2017)-Atlantis Press, 2018., *Menuju Paradigma Keilmuan Islam Integratif Di Universitas Muhammadiyah Sidoarjo*, Konferensi Nasional Asosiasi Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Muhammadiyah dan Aisyiyah, 2017.,

Beberapa Buku yang telah diterbitkan antara lain: *Al-Islam untuk SMP/MTs*, Hikmah Press, 2013; *Standar Penyelenggaraan Pendidikan al-*

Qur'an, Umsida Press, 2013; *Supervisi, Monitoring dan Evaluasi Penyelenggaraan Pendidikan al-Qur'an*, Umsida Press, 2013; *Rencana Pengembangan Sekolah: Menuju Sekolah Unggul Berkualitas*, Mihna Progressif, 2014; *Manajemen Berbasis Sekolah: Implementasi Manajemen Sekolah Unggul*, Mihna Progressif, 2014; *Politik Pendidikan Al-Qur'an: Identitas, Penguatan dan Harmonisasi*, Paramulia Press, 2015; *Al-Islam untuk SMP/MTs (implementasi PPK)*, Hikmah Press, 2018; *Psikologi dalam Perspektif Islam*, Umsida Press, 2018; *Metodologi Studi Islam: Paradigma Komprehensif*, Umsida Press, 2019; serta *Merangkai Masjid sebagai Pusat Pembinaan Moderasi Beragama*, Pustaka Nazwa, 2019, informasi dapat dilihat di media sosial antara lain fb dan instagram: shalahuddin rahmad.

ISBN 978-623-0201-06-9 (PDT)



9 786236 061099