

Belajar Islam

di

TIMUR TENGAH

DIREKTORAT PEMBINAAN PERGURUAN TINGGI AGAMA ISLAM
DIREKTORAT JENDERAL PEMBINAAN KELEMBAGAAN AGAMA ISLAM
DEPARTEMEN AGAMA RI

BELAJAR ISLAM DI TIMUR TENGAH

BELAJAR ISLAM DI TIMUR TENGAH

Editor:
ISMATU ROPI • KUSMANA

Pengantar:
PROF DR. KOMARUDDIN HIDAYAT

DIREKTORAT PEMBINAAN PERGURUAN TINGGI AGAMA ISLAM
DIREKTORAT JENDERAL PEMBINAAN KELEMBAGAAN AGAMA ISLAM
DEPARTEMEN AGAMA RI

DAFTAR ISI

Sistem Transliterasi _____	vii
Kata Pengantar	
IAIN sebagai <i>Melting Pot and Meeting Pot</i> _____	ix
Pendahuluan	
Alumni Timur Tengah dan Disseminasi Otoritas Keislaman di Indonesia _____	3
BAGIAN PERTAMA	
PENGALAMAN BELAJAR DI TIMUR TENGAH _____	1
Kajian Islam Haramain: Pengalaman di Makkah _____	17
<i>Maksum Muchtar</i>	
Pengalaman Belajar Islam di Mesir _____	39
<i>Masri Elmahsyar Bidin</i>	
Belajar di Universitas Al-azhar _____	63
<i>Nursamad Kamba</i>	
Studi Keislaman di Al-azhaR _____	75
<i>Bustanuddin Agus</i>	
Universitas Baghdad dan Kajian Islam _____	87
<i>Pungki Purnomo</i>	

Belajar Islam di Sudan ____ 99

Ahmad Sayuti AN.

Belajar Islam di Shiria ____ 115

Nasrun Haroen

BAGIAN KEDUA

ALUMNI TIMUR TENGAH DAN WACANA ISLAM ____ 131

Akar-akar Kajian Tafsir Modern ____ 133

Ahsin Sakho Muhammad

Hadith Sebagai Sumber Keilmuan ____ 155

Ali Mustafa Ya'qub

Kajian Ilmu Kalam di Timur Tengah ____ 171

Muslim Nasution

Orientasi Kajian Fiqh di Universitas Timur Tengah ____ 183

M. Anwar Ibrahim

Indeks ____ 229

Tentang Penulis ____ 234

TRANSLITERASI

Sistem Transliterasi Arab-Indonesia yang dipakai dalam buku ini adalah system transliterasi Institute of Islamic Studies, McGill University, sebagai berikut :

1. Huruf :

ء	=	,	ض	=	d
ب	=	b	ط	=	t
ت	=	t	ظ	=	z
ث	=	h	ع	=	'
ج	=	j	غ	=	gh
ح	=	ħ	ف	=	f
خ	=	kh	ق	=	q
د	=	d	ك	=	k
ذ	=	dh	ل	=	l
ر	=	r	م	=	m
ز	=	z	ن	=	n
س	=	s	و	=	w
ش	=	sh	هـ	=	h
ص	=	s	يـ	=	y

Ta' marbuṭa tidak ditampakkan kecuali dalam susunan *idafa*, huruf tersebut ditulis (t).

Contoh :

فَطَانَةٌ = *fatāna*

فَطَانَةُ النَّبِيِّ = *fatānat al-nabī*

2. Bacaan Panjang :

— = ā

— = ī

— = ū

3. Huruf konsonan rangkap :

Selain huruf waw yang didahului oleh harakat ḍamma (ۖ) dan ya' yang didahului oleh harakat kasra (ۑ) ditulis rangkap, seperti: مَكْرُمَةٌ (mukrarrama).

Sedangkan waw yang didahului harakat ḍamma dan ya' yang didahului harakat kasra boleh ditulis rangkap atau tidak rangkap yang disertai tanda panjang, seperti:

Contoh: الْإِسْلَامِيَّةٌ = *al-Islāmiyya*, atau *al-Islamiyya*.

4. Diftong :

أُو = aw atau au

أَي = ay atau ai

IAIN SEBAGAI MELTING POT AND MEETING POT

Sebuah Pengantar

Alah menarik melihat hubungan antara latarbelakang kehidupan akademis IAIN dengan individu-individu yang berkiprah di dalamnya. Secara sederhana para individu yang mewarnai IAIN dapat dibagi ke dalam tiga kelompok: alumni Timur Tengah yang menjadi ‘pemelihara’ tradisi salafiyah, alumni Barat yang menawarkan model pendidikan yang rasional, dan para alumni lokal baik dari IAIN sendiri maupun perguruan tinggi-perguruan tinggi umum yang ada di Indonesia. Interaksi dari tiga komponen penting ini, dengan tentu saja dilatarbelakangi dengan keragaman budaya dan orientasi berpikir, memberikan aksentuasi yang sangat menarik dan kaya.

Pergumulan akademis di atas memang bukan satu-satunya keunikan yang dimiliki oleh IAIN di Indonesia. Pergumulan dan tarik menarik dalam kerangka kebijakan politik keagamaan di tanah air juga merupakan bagian yang penting dalam diri IAIN sendiri. Di sini letak keunikan lain IAIN. IAIN tidak berada dalam payung Departemen Pendidikan Nasional sebagaimana lembaga-lembaga pendidikan umum lain, tetapi berada di bawah Departemen Agama. Tetapi hal ini tidaklah menjadi persoalan berarti bagi pengembangan lembaga pendidikan agama. Secara historis, signifikansi IAIN semakin berkorelasi positif dengan pembangunan bangsa ini. Hal ini terlihat dengan, secara internal perguruan tinggi Islam semakin berkembang. Sekarang ada 14 IAIN (Institut Agama Islam Negeri)

dengan jumlah dosen sekitar 3.340 orang dan mahasiswa sekitar 65.223 orang, 33 STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) dengan didukung dosen tetap sebanyak 2.735 orang dan 29.115 mahasiswa, serta 306 PTAIS (Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta dengan jumlah mahasiswa sebanyak 105.137 orang. Secara eksternal semakin banyak lulusan IAIN yang mempunyai kontribusi penting baik untuk IAIN, Departemen Agama dan Departemen lain, atau masyarakat pada umumnya.

Salah satu ‘sebab’ bagi perkembangan itu tentu adalah nuansa akademis yang dikembangkan oleh IAIN sendiri yaitu adanya heterogenitas adalah tiga komponen pembentuk diskursus akademis IAIN, yakni tradisi pendidikan Timur Tengah, Barat dan lokal yang mewarnai pendidikan di IAIN.

Catatan sejarah menunjukkan bahwa secara umum, hubungan Islam Nusantara dengan Timur Tengah senantiasa terjalin dengan erat, khususnya sejak sekitar awal abad XV M sampai pertengahan abad XVII M, kemudian sejak akhir abad XIX sampai sekarang. Sementara itu, hubungan tradisi lokal dalam hal ini IAIN dengan tradisi Barat adalah fenomena kontemporer. Kalau dirunut, bermula tahun 60-an dan semakin menguat sejak tahun 80-an. Bentuk hubungannya adalah pengiriman dosen, peneliti atau lulusan IAIN untuk menempuh S2 dan S3 di salah satu perguruan Tinggi di Barat. Kebanyakan dari mereka yang dikirim belajar di Universitas McGill atau Leiden, sedang sejumlah kecil lainnya mendapat kesempatan belajar di salah satu universitas di Amerika Serikat, Australia, Jerman dan di tempat lainnya. Motivasi dikirimnya mahasiswa untuk belajar Islam di Barat adalah pertama, terkait dengan “...keinginan untuk menjembatani jurang budaya dan intelektual antara dua golongan warga Indonesia yakni di satu pihak para ahli dalam bidang non-keagamaan dan mereka yang memperoleh pendidikan terutama dalam tradisi ilmu pengetahuan Barat (yang notabene kebanyakan mereka juga adalah Muslim); dan di lain pihak, mereka yang mendapatkan pendidikan tinggi pada lembaga pendidikan Islam khususnya IAIN.” Kedua, “keinginan memperluas cakrawala intelektual para mahasiswa

wa Ilmu agama Islam serta memperkenalkan kepada mereka tradisi ilmu pengetahuan kritis Barat dalam bidang keahliannya.”¹

Kebijakan mengirim dosen dan peneliti IAIN ke Barat, walau di satu pihak menimbulkan “perebutan pengaruh dan peranan” antara lulusan dari Barat dan Timur Tengah, namun di pihak lain berimplikasi positif terhadap pengembangan IAIN sekarang dan ke depan. Karena, terlepas dari implikasi perebutan pengaruh dan peranan dua tradisi tersebut yang itu sendiri sebenarnya merupakan dinamika dan positif, kebijakan ini menyediakan wahana untuk bertemu antara orientasi belajar Islam ke isi (*content*) yang direpresentasikan oleh tradisi pendidikan Timur Tengah dan ke metodologi yang direpresentasikan oleh tradisi pendidikan Barat.

Dilihat dari apa yang mungkin IAIN perankan, hubungan trilogi di atas bisa diarahkan untuk menunjang usaha Departemen Agama untuk memperbaiki sistem pendidikan agama Islam, yaitu mempertegas arah struktur dan iklim akademisnya di tengah sifatnya yang multidimensi; dakwah, pemasok pegawai pemerintahan bidang keagamaan, layanan sosial keagamaan, industri jasa pendidikan dan akademis. Karena bagaimanapun tradisi akademik adalah salah satu ciri fundamental dari penyelenggaraan sebuah perguruan tinggi, tanpanya ia kehinggan jatidirinya.

Berdasar pertimbangan-pertimbangan di atas, penerbitan buku-buku yang mengkomunikasikan pengalaman, problem dan prospek IAIN kepada khalayak pembaca menjadi sarana yang strategis. Tahun 2000 kami menerbitkan buku *berjudul Problem & Prospek IAIN Antologi Pendidikan Tinggi Islam* yang mencoba mengkaji ulang keberadaan IAIN dan lembaga sejenis beserta masa depannya dengan melihat problem dan prospek IAIN. Kebanyakan dari penulis di buku tersebut berlatar belakang pendidikan di Barat.

Dalam penerbitan kali ini, kita mencoba mengetengahkan pengalaman dan kegelisahan mereka yang pernah belajar di Timur

¹Lihat pendapat Zamakhshari Dofier sebagaimana yang dikutip Johan Hendrik Meuleman, “IAIN di Persimpangan Jalan” dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo *Problem dan Prospek IAIN*(Jakarta: Logos, 2000), hlm. 42-6.

Tengah. Informasi yang disajikan menjadi penting karena kita mendapatkan tidak hanya pengalaman, informasi pengetahuan tapi juga evaluasi subjektif para penulis terhadap tradisi keilmuannya sendiri, karena semua penulis pernah belajar di salah satu perguruan tinggi di timur Tengah. Direlasikan dengan penjelasan di atas tentang hubungan trilogi tradisi keilmuan IAIN, kebijaksanaan Departemen Agama harus diarahkan kepada memposisikan IAIN sebagai *melting pot* dan *meeting pot* tiga tradisi tersebut, sehingga bisa lebih memberi kontribusi nyata bagi bangsa Indonesia.

Saya menyampaikan terima kasih kepada semua penulis yang telah menuangkan pemikiran dan pengalamannya selama menempuh studi di Timur Tengah. Kesedian mereka untuk mengungkapkan apa yang mereka lihat dan rasakan dalam relasinya dengan pendidikan adalah hal yang penting untuk kemudian bisa disinerjikan dengan tradisi-tradisi keilmuan lainnya.

Saya juga mengucapkan terima kasih rekan-reka di penerbit Logos yang telah membantu dalam proses penerbitan buku ini. Terakhir, saya ucapkan terima kasih kepada Ismatu Ropi dan Kusmana yang telah mendesai, menyusun, mengumpulkan dan mengedit buku ini sehingga layak dicetak.

Dr. Komaruddin Hidayat

Pendahuluan

**ALUMNI TIMUR TENGAH DAN
DISSEMINASI OTORITAS
KEISLAMAN DI INDONESIA**

ALUMNI TIMUR TENGAH DAN DISSEMINASI OTORITAS KEISLAMAN DI INDONESIA

Ismatu Ropi • Kusmana

Interaksi antara Islam yang berkembang di Timur Tengah dan Indonesia memiliki rentetan sejarah yang cukup panjang. Interaksi telah mulai terjalin secara intens semenjak Islam masuk ke Indonesia. Berkaitan dengan interaksi tersebut, telah ada beberapa studi yang dilakukan. Beberapa di antaranya mempunyai tema yang relatif sama, meskipun periode pembahasan dan kawasan studinya meliputi beberapa wilayah di Timur Tengah yang berbeda-beda. Untuk menyebut beberapa contoh, misalnya, studi Azyumardi Azra tentang *Jaringan Ulama Nusantara dan Timur Tengah dalam Abad ke-17 dan ke-18*, kajian klasik Snouck Hurgronje tentang *Masyarakat dan Ulama Jawi di Mekah pada Akhir Abad ke-19*, kajian William Roff tentang *Para Pelajar Indonesia dan Malaya di Kairo pada 1920-an*; studi awal Jutta E. Bluhm mengenai *Hubungan Jurnal (dan Kelompok) Al-Manar Kairo dengan Dunia Melayu Indonesia*; kajian von der Mehden mengenai *Interaksi antara Asia Tenggara dan Timur Tengah*, dan kemudian penelitian Mona Abaza yang ia tuangkan dalam bukunya, *Islamic Education; Perceptions and Exchanges, Indonesian Students in Cairo*(1994) yang terutama berkenaan dengan periode kontemporer, tepatnya sejak masa kemerdekaan hingga akhir 1980-an.

Studi-studi yang pernah dilakukan itu tampak terutama berkisar pada dua bidang. Pertama, studi yang lebih menyoroti situasi dan

kondisi mahasiswa Indonesia yang belajar di Timur Tengah. Aspek-aspek yang menjadi subjek studi biasanya meliputi jumlah mahasiswa pada periode tertentu, bidang studi yang diminati mahasiswa Indonesia, kondisi asrama hingga besarnya beasiswa yang diterima. *Kedua*, studi yang menyoroti pengaruh paham keislaman Timur Tengah di Indonesia. Yang terakhir ini lebih melihat adanya transmisi keilmuan-kebudayaan dari Timur Tengah ke Indonesia. Tulisan berikut lebih mengarah pada hal tersebut, yakni ingin menjelaskan bagaimana “persebaran” otoritas kajian keislaman terjadi sedemikian rupa dari Timur Tengah ke Indonesia. Meskipun hal ini bisa saja dianggap menjustifikasi bahwa ‘transmisi gagasan keagamaan,’ atau apa yang Abaza sebagai *cultural exchanges* (pertukaran budaya), sebagaimana juga dibuktikan studi-studi di muka memang lebih bersifat searah; arus pertukaran muncul dari Timur Tengah, bukan dari Dunia Melayu-Indonesia, atau bahwa wilayah Muslim Asia Tenggara memang semata-mata menjadi *recipient* dari kebudayaan Arab (von der Mehden, 1993: hlm. 2). Akan tetapi, menjelaskan fenomena keislaman di kawasan yang disebut oleh sebagian pengamat sebagai *peripheral* (pinggiran), agaknya masih susah dilepaskan dari pengaruh Timur Tengah, kawasan asal mula munculnya Islam yang kerap disebut *centers*-pusat-pusat Islam, dan tempat di mana banyak Muslim Asia Tenggara telah berguru. Atas dasar inilah arah tulisan ini menemukan titik relevansinya. Toh, anggapan bahwa Islam Asia Tenggara adalah tak lebih dari “perpanjangan” Islam Timur Tengah telah dengan sendirinya teranulir ketika studi tentang arus pertukaran yang sebaliknya (dari Asia Tenggara ke Timur Tengah) dilakukan. Meski masih sangat langka, ini misalnya, terlihat dalam studi J. Kostiner (1984) tentang arus balik dan pengaruh modernisme Islam di Indonesia terhadap gerakan pembaruan Islam di kalangan masyarakat Hadramaut di Yaman, dan penelitian Budi Sulistyono tentang *Peranan Pemuda Indonesia dalam Gerakan Diplomasi Revolusi di Mesir: Studi Kasus Prof. H.M. Nur Asyik, MA.*

Hingga sekarang, posisi Timur Tengah sebagai tujuan utama tempat studi Islam masih belum tergantikan di mata kaum Muslimin Indonesia. Meski sebagian mereka mulai melirik Barat sebagai tempat studi Islam, namun beberapa universitas dan pusat-pusat studi Islam di Timur Tengah tetap menjadi alternatif utama untuk melanjutkan

jenjang studi. Ini terutama terjadi di kalangan terpelajar yang berasal dari lembaga-lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren dan organisasi-organisasi Islam yang membuat relasi dengan lembaga pendidikan Timur Tengah. Hal serupa juga dilakukan Departemen Agama yang menjalin kerjasama dengan beberapa universitas terkemuka dan mengirimkan beberapa staf pengajarnya ke universitas-universitas tersebut. Dua daerah Timur Tengah yang paling sering dijadikan tumpuan tempat menimba ilmu keislaman (*rihlah 'ilmiyah* atau *thalab al-'iln*) adalah Haramain (Makkah dan Madinah) serta Kairo. Posisi Haramain sangat dominan sejak abad ke-17 hingga akhir abad ke-19. Hal ini boleh jadi adalah karena kaum Muslim memandang Haramain sebagai tempat yang memiliki nilai sakral lebih ketimbang daerah-daerah lain.

Sedangkan Kairo baru ‘dilirik’ para pelajar Indonesia sebagai tempat studi mulai pertengahan abad kesembilan belas setelah sebelumnya terjadi kontak-kontak antara murid-murid Jawa dan Universitas al-Azhar sejak akhir abad ke-18. Pada pertengahan abad ke-19 ini, menurut Ali Mubarak seperti dikutip Abaza, telah terdapat suatu *Riwaq Jawi* (asrama mahasiswa Jawa) yang terletak di antara *Riwaq Salmaniyah* dan *Riwaq al-Shawwam*, yang dihuni oleh sekitar 11 orang dipimpin oleh Syekh Ismail Muhammad al-Jawi. Data lain yang menguatkan adalah catatan Goldziher, yang juga seperti kutip Abaza, bahwa pada 1871 terdapat enam mahasiswa asal Jawa yang tinggal di *Riwaq Jawi*. Akan tetapi, Jawa atau Jawi di sini masih merupakan istilah yang digunakan sebelum terbentuknya negara bangsa (Indonesia) yang meliputi semua mahasiswa Asia Tenggara tanpa kecuali (Abaza, 1994: hlm. 38-9).

Pada tahap-tahap selanjutnya, terutama pada paruh akhir abad ke-20, Kairo menjadi semacam pesaing Haramain sebagai tempat pilihan mahasiswa Indonesia. Peningkatan drastis kuantitas mahasiswa asal Indonesia misalnya ditunjukkan oleh catatan Persatuan Mahasiswa Indonesia di Kairo yang menyebutkan bahwa tahun 1966 terdapat 36 mahasiswa Indonesia di sana, dan tahun 1987 terdapat 730 mahasiswa, serta tahun 1993 terdapat sekitar seribu mahasiswa.

Pergeseran tersebut awalnya didorong oleh semangat *rihlah 'ilmiyah* untuk mencari ilmu yang muncul akibat kontak yang terjadi

di Haramain dengan sejumlah guru besar asal Kairo. Dan pada awal abad ke-20, motif politik juga menjadi faktor pendukung pergeseran ini. "Di Mekkah kita hanya bisa mempelajari agama saja, tetapi di Kairo kita juga mempelajari politik," cetus seorang mahasiswa yang menunjukkan bahwa terutama menjelang kemerdekaan Indonesia, orientasi keilmuan yang mempunyai nilai limpah politis turut menjadi pemicu minat mahasiswa Indonesia ke Kairo. Selain itu, dominasi mazhab Wahhabi di Arab Saudi yang cukup keras terhadap mazhab-mazhab lain juga sedikit memalingkan minat pelajar Indonesia ke sana. Ditambah lagi faktor menguatnya gerakan revivalisme Islam di Kairo dan Mesir pada umumnya yang juga menjadi daya tarik.

Pada gilirannya, tidak hanya Haramain dan Kairo yang menjadi tempat belajar mereka, tetapi hampir seluruh kota-kota utama Timur Tengah. Tetapi, dua kawasan itu hingga kini belum tersaingi sebagai tempat studi Islam yang digemari dan disegani. Ini tampak misalnya dari data mahasiswa Indonesia di Timur Tengah tahun 1987. Laporan dari Kedutaan Besar Indonesia di Kairo, seperti dikutip Abaza, menunjukkan bahwa pada tahun ini terdapat 1742 mahasiswa Indonesia yang kuliah di negara-negara Arab, 51,9 % (904) di antaranya di Arab Saudi dan 41,5 % (722) di antaranya di Mesir dimana 585 di antaranya belajar di Universitas al-Azhar).

Dalam pembahasan-pembahasan selanjutnya, perhatian akan lebih kita fokuskan pada dua kawasan, Haramain dan Kairo. Lebih dulu akan dipaparkan corak wacana keislaman yang berkembang pada dua kawasan studi tersebut. Berdasarkan perkembangan-perkembangan yang terjadi, studi Islam di Haramain dapat dikelompokkan ke dalam tiga periode.

Pertama, periode abad ke-17 sampai dengan akhir abad ke-19. Pada periode ini, wacana yang berkembang adalah tradisionalisme Islam dan neo-sufisme.

Kedua, awal abad ke-20 sampai dengan dekade 1950-an. Pada periode ini di Haramain terjadi pergumulan yang intens antara Islam tradisi dan Islam reformis. Kalangan tradisionalis mendirikan Madrasah Darul 'Ulum yang embrionya adalah Madrasah Shaulatiyah dengan Syekh Yasin al-Fadani sebagai ujung tombaknya. Sementara kalangan reformis yang dipelopori oleh Syekh Janan Thayib (orang

Indonesia pertama yang mendapat gelar LC dari Universitas al-Azhar) mendirikan Madrasah *Indonisiyyin*. Sayangnya, madrasah ini terpaksa bubar menjelang Perang Dunia II.

Ketiga, dekade 1960-an hingga sekarang yang boleh disebut sebagai periode “*the return of Islamic tradition*”. Kaum reformis mengalami kekalahan total karena dipandang tidak sejalan dengan ideologi Wahhabisme yang sejak 1925 disuburkan oleh penguasa Bani Saud. Pada konteks Haramain, lingkungan berpikir pelajar Indonesia tidak jauh berbeda dengan warna pendidikan di sana yang sangat menekankan pendekatan normatif dan ideologis terhadap Islam dan secara umum mempertahankan tradisionalisme. Mereka amat sedikit mengenyam pemikiran-pemikiran dari luar Arab (seperti Barat).

Sementara studi Islam di Kairo sedikit lebih beragam. Terjadi pergumulan dialektis yang dinamis antara pemikiran yang bercorak ideologis dan pemikiran yang bercorak liberal. Ini karena adanya interaksi dunia pemikiran Mesir dengan dunia pemikiran Barat dan karena pendidikan di Mesir sejak lama lebih bisa mengakomodir banyak mazhab pemikiran Islam. Dalam segi pemikiran, Kairo (utamanya al-Azhar) cukup memberi kebebasan berpikir dan tidak mengikat mahasiswanya pada satu model atau mazhab pemikiran tertentu. Untuk materi fiqh misalnya, diajarkan materi keempat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Literatur-literatur pemikiran Barat pun bisa lebih bebas beredar, bersaing dan bersanding dengan misalnya buku-buku bernada “fundamentalis” atau “tradisionalis” yang melimpah dan banyak diajarkan di bangku kuliah.

Oleh karenanya, pada konteks Kairo, pendidikan dan lingkungan berpikir mahasiswa tidak seragam. Hal ini juga berlaku untuk mahasiswa Indonesia. Apalagi mereka lebih suka memilih bidang-bidang yang banyak bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran. Ini tampak misalnya dari data fakultas yang mereka pilih. Pada tahun 1987, terdapat 166 mahasiswa di Fakultas Ushuluddin, 57 di Fakultas Syari'ah, 32 di Fakultas Bahasa Arab, dan sisanya tersebar di beberapa fakultas lainnya, seperti Fakultas Studi Islam, Fakultas Penerjemahan, Fakultas Pendidikan, Fakultas Kedokteran, dan Fakultas Teknik.

Tetapi, mengenai mahasiswa al-Azhar asal Indonesia, Abaza mengklasifikasikannya dalam tiga kelompok generasi, yaitu generasi

kolonialisme, generasi pascakolonialisme, dan generasi kontemporer (generasi 1970-an). Lingkungan sosial keagamaan, intelektual akademis, dan politik yang dihadapi ketiga generasi ini (di Kairo dan di tanah air) berbeda satu sama lain. Pemikiran keagamaan yang dikembangkan juga berbeda sejalan dengan atmosfir intelektual yang mereka terima dan tantangan yang dihadapi di tanah air (Abaza, 1994: hlm 47-54).

Generasi pertama tampil menjadi juru bicara modernisme Islam *a la* al-Afghani, 'Abduh, dan Ridha. Pada titik ini, yang penting dicatat adalah adanya transmisi reformisme majalah *al-Manar*—yang diterbitkan Ridha, ke Dunia Melayu-Indonesia melalui majalah *al-Imam* dan *al-Munir*—yang para redakturnya umumnya adalah murid Abduh dan Ridha. Yang pertama terbit di Singapura pada 1906 dan yang kedua terbit di Padang pada 1911. *Al-Imam* secara umum merupakan majalah yang mempropagandakan perlunya umat Islam mencapai kemajuan dan mendorong serta mendesak mereka agar tidak ketinggalan dalam berkompetisi dengan Barat. Dalam hal ini, *al-Imam* sering merujuk pandangan-pandangan Ridha. Tampak misalnya, dari seruan yang kerap dikumandangkan, yakni “kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah”.

Mirip halnya dengan *al-Munir* yang sering memuat sejumlah artikel yang menolak taqlid buta dan menekankan perlunya membuka kembali pintu ijtihad. *Al-Munir* juga menekankan pentingnya mendirikan organisasi modern sebagai upaya perjuangan umat Islam, termasuk di dalamnya penyebaran gagasan-gagasan pembaruan Islam —yang dalam konteks Mesir kala itu dengan mudah dapat diidentikkan sebagai gagasan-gagasan milik al-Afghani, Abduh, dan Ridha.

Sementara itu, generasi kedua, masih menurut Abaza, memperlihatkan nuansa yang beragam. Sebagian mereka mengembangkan pemikiran yang bercorak liberal dan sebagian lainnya bercorak ‘fundamentalis’. Corak pemikiran keagamaan yang liberal, demikian Abaza, tampak dalam diri tokoh-tokoh seperti Harun Nasution dan Abdurrahman Wahid. Sedangkan corak pemikiran fundamentalis tampak dalam kecenderungan pemikiran yang dikembangkan oleh Fuad Fakhruddin.

Kecenderungan fundamentalis itu terus berlanjut sampai generasi 1970-an dan yang lebih belakangan. Pada periode ini, karya-karya semisal Hassan al-Banna dan Sayyid Quthb tidak saja diakomodir tetapi juga, sebagaimana dengan tegas diungkap Abaza, lebih banyak dibaca mahasiswa al-Azhar (termasuk yang dari Indonesia). Meningkatnya kecenderungan fundamentalis itu berkaitan dengan perubahan-perubahan yang terjadi di Mesir dan Indonesia. Di Mesir atau Timur Tengah pada umumnya nasionalisme Arab, sekularisme, bahkan Islam modernis semakin kehilangan kredibilitasnya. Pada saat yang sama, jelas Abaza, kekuatan Islam baru yang didukung dana yang dihasilkan minyak (dalam istilahnya ‘Petro-Islam’) yang diprakarsai Arab Saudi mulai mendapat momentum. Petro-Islam tidak hanya muncul sebagai kekuatan yang efektif untuk melawan Barat melalui embargo, tetapi juga muncul sebagai sumber dana organisasi-organisasi Islam yang pada umumnya bercorak fundamentalis. Pada saat yang sama, runtuhan Orde Lama dan naiknya Orde Baru di Indonesia membawa perubahan-perubahan drastis pada masyarakat yang akhirnya, masih menurut Abaza, memperkuat kecenderungan fundamentalis di kalangan tamatan al-Azhar.

Pertanyaan selanjutnya yang muncul dari diskursus belajar Islam di Timur Tengah adalah, selain corak pemahaman keagamaan mahasiswa Indonesia yang belajar di Haramain dan Kairo, lalu apa peran keilmuan yang dimainkan oleh para alumni Timur Tengah (Haramain dan Kairo) di tanah air terutama pada periode kontemporer? Sejauh mana mereka berhasil mempengaruhi diskusi-diskusi keislaman Indonesia, dan secara lebih luas mengamati proses transmisi keilmuan Islam dari Timur Tengah pada masa dewasa ini?

Harus digarisbawahi sejak awal bahwa kepulangan para pengkaji Islam dari Timur Tengah pada gilirannya memang sedikit banyak membawa warna tersendiri bagi kajian keislaman di Indonesia. Ini tidak saja baru berlaku sekarang, tetapi jauh sejak interaksi Timur Tengah dan Indonesia berlangsung erat. Sejak abad ke-16 sampai ke-19, pemikiran dan paham keagamaan yang dibawa oleh alumni Timur Tengah dapat dikatakan menjadi *mainstream* pemikiran Islam di Indonesia. Kiprah yang diperankan mereka malah sebetulnya tidak hanya

mewarnai kajian keilmuan Islam, tetapi juga mewarnai dunia pergerakan, organisasi, atau institusi kaum Muslim, bahkan dunia perpolitikan.

Pada abad ke-17 dan ke-18, interaksi keilmuan antara Timur Tengah dan Indonesia telah semakin menemukan bentuknya yang nyata. Dalam periode ini terbentuk jaringan (*networks*), dalam bentuk hubungan guru dan murid, yang relatif mapan antara Muslim Nusantara dan rekan mereka di Timur Tengah. Dalam periode ini pula muncul sejumlah ulama yang tidak hanya produktif, tetapi juga mempunyai pengaruh terhadap perkembangan Islam di Nusantara. Nama-nama seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin ar-Raniri, Syamsuddin al-Sumatrani, ‘Abd al-Ra’uf al-Sinkili, Abu Shamat al-Palimbani, Yusuf al-Maqassari, dan Syekh Nawawi al-Bantani adalah tokoh-tokoh yang secara intens terlibat dalam jaringan tersebut. Demikian lamanya interaksi yang berlangsung sehingga ia tidak hanya telah membentuk wacana keislaman tersendiri yang unik, tetapi lebih dari itu telah menciptakan jaringan ulama yang berfungsi sebagai ‘alat’ transmisi keilmuan dan gagasan-gagasan pembaruan pemikiran Islam.

Citra Timur Tengah sebagai gudang ilmu-ilmu keislaman sampai kini belum luntur. Demikian pula citra alumninya sebagai yang memiliki otoritas yang tinggi untuk berbicara tentang Islam di tengah masyarakat, belum pula pudar, meski sampai batas-batas tertentu melemah. Sepulang dari sana mereka umumnya langsung dicitrakan atau diposisikan masyarakat sebagai elit intelektual atau elit ulama. Mereka inilah yang bisa dibilang sebagai penyalur disseminasi otoritas kajian keislaman dari Timur Tengah ke Indonesia.

Transmisi keilmuan Timur Tengah ke Indonesia, pada periode kontemporer, mengalir setidaknya lewat tiga “jalur”. *Pertama*, kepulangan mahasiswa Indonesia dari sana yang kemudian sedikit banyak menularkan ilmu-ilmu yang diperolehnya, baik melalui aktivitas mengajar di suatu lembaga ataupun melalui aktivitas menulis buku atau artikel media.

Kedua, masuknya buku-buku karya pemikir Timur Tengah yang dibawa oleh mahasiswa dan alumni ataupun tenaga kerja yang meski tidak tersebar luas tetapi kemudian banyak diterjemahkan dan banyak

beredar di Tanah Air. Buku-buku Timur Tengah terhitung paling marak diterjemahkan. Seiring dengan ini, beberapa kajian mengenai pemikiran tokoh-tokoh Timur Tengah kontemporer juga mulai sering dilakukan. Dari kuantitas penerjemahan dan pengkajian atau penulisan tokoh ini kita bisa sedikit mengukur corak pemahaman keagamaan yang lebih berpengaruh atau lebih digemari di Indonesia. Akan tetapi, ini tentu memerlukan studi lebih lanjut yang lebih serius. Dari penelusuran awal saja, kita bisa menemukan fakta menarik. Pada kasus Perpustakaan Umum Islam Iman Jama' Jakarta misalnya, ditemukan bahwa terdapat 120 judul buku yang berbeda yang merupakan terjemahan karya Yusuf al-Qardhawi, banyak di antaranya merupakan terjemahan dari karya asli yang sama. Jumlah ini jauh melebihi tokoh-tokoh lain, seperti Muhammad al-Ghazali (20 judul buku terjemahan), Hassan al-Banna (16 judul buku), Sayyid Quthb (14 judul), dan Zainab al-Ghazali (4 judul). Jumlah judul buku terjemahan karya pemikir liberal rata-rata lebih sedikit lagi, seperti, Muhammad Abduh (4 buah), Rasyid Ridha (4 buah), Thaha Husein (3 buah), Nasr Abu Zayd (2 buah), Hassan Hanafi (1 buah), dan Jamal al-Banna (1 buah).

Ketiga, kedatangan para dai dan guru Timur Tengah, baik atas undangan orang Indonesia, inisiatif sendiri, ataupun yang disebar oleh beberapa lembaga Timur Tengah. Yang disebut terakhir ini boleh jadi adalah yang lebih umum. Al-Azhar misalnya, aktif mengirimkan banyak lulusannya ke negara-negara Muslim. Pada tahun 1989 saja tercatat 29 orang Azhari Mesir yang bekerja di seluruh Indonesia.

Dari ketiga poin ini, poin pertama merupakan faktor utama dan memang yang sejak dulu dominan dalam proses transmisi keilmuan dari Timur Tengah ke Indonesia. Dalam hal ini, menarik untuk melakukan studi mengenai peran yang dimainkan alumni Timur Tengah plus corak pemikiran yang mereka kembangkan.

Secara garis besar, alumni Timur Tengah dari segi peran yang mereka mainkan dalam proses transmisi, setidaknya dapat dibagi menjadi tiga. *Pertama*, kelompok dosen dan ustadz, yakni mereka yang banyak menularkan pengetahuan atau ilmu keislaman mereka lewat aktivitas mengajar, baik di kampus maupun pesantren. *Kedua*, kelompok *muballigh* dan pembicara, yakni mereka yang banyak

menyebarluaskan pengetahuan mereka melalui ceramah-ceramah, diskusi-diskusi, atau seminar-seminar. *Ketiga*, kelompok penulis, yakni mereka yang banyak menyebarluaskan pengetahuan mereka lewat aktivitas menulis buku atau artikel media, maupun menerjemahkan buku.

Sedangkan dari segi corak pemikiran yang mereka bawakan, alumni Timur Tengah secara garis besar bisa dibagi menjadi tiga: kelompok revivalis, kelompok tradisionalis, dan kelompok reformis. Kelompok revivalis adalah mereka yang memiliki kecenderungan “Qur'an-sunnah sentris” dan pemahaman yang ketat dan literal terhadap Islam, serta cenderung menolak kreasi atau inovasi dalam pemahaman keagamaan. Dalam istilah lain, mereka identik dengan kaum *salafi*. Contoh yang mendekati adalah Hidayat Nur Wahid dan Daud Rasyid. Hidayat Nur Wahid adalah alumnus Madinah, pakar bidang hadis, menjadi dosen dan aktif mengisi banyak ceramah dan seminar, tetapi tidak terlalu banyak menelurkan karya. Sedang Daud Rasyid mendapat gelar Magister dari Mesir dan doktor dari Mekkah, juga pakar bidang hadis, menjadi dosen dan menulis beberapa buku.

Kelompok tradisionalis adalah mereka yang merupakan perpanjangan tangan khazanah pemikiran ulama-ulama klasik. Mereka termasuk penjaga ortodoksi, tetapi tidak ketat dalam pemahaman, dan tidak reaktif terhadap kreasi serta inovasi pemahaman. Contoh yang mendekati adalah seperti Quraish Shihab, Zakiah Daradjat dan Said Aqiel Husein al-Munawwar. Quraish Shihab adalah pakar bidang tafsir, Zakiah Daradjat pakar psikologi Islam, sedangkan Said Aqiel Husein pakar fiqh-ushul fiqh. Yang pertama dan kedua adalah alumni Kairo, sedang yang terakhir mendapat gelar Magister di Madinah dan Doktor di Kairo. Ketiga-ketiganya bisa dimasukkan kelompok dosen, *muballigh*, dan penulis.

Sementara kelompok reformis adalah mereka yang aktif melakukan kreasi dan inovasi pemahaman, bahkan cenderung liberal. Kelompok ini bisa diwakili oleh Abdurrahman Wahid, Alwi Shihab, dan Said Agil Siradj. Abdurrahman Wahid adalah alumnus Baghdad tetapi sebelumnya sempat kuliah di al-Azhar. Ia termasuk intelektual yang kosmopolit yang sering menjadi pembicara, dan banyak menelurkan tulisan. Belakangan, beliau juga pernah menjadi Presiden

Republik Indonesia untuk lebih dari setahun. Sedang Alwi Shihab adalah alumnus Kairo dan Amerika (keduanya untuk Magister dan Doktor), pakar studi agama, sering mengajar, menjadi pembicara, dan menulis. Yang lain adalah, Said Agil Siradj adalah tamatan Makkah, pakar tasawuf, menjadi pengajar dan pembicara, tetapi tidak banyak menulis.

Bagian I dari buku yang ada di tangan anda adalah pengalaman singkat dari beberapa alumni Timur Tengah yang pernah mempunyai kesempatan untuk melanjutkan studi mereka di wilayah semenanjung Arab itu yang meliputi Arab Saudi, Mesir, Sudan, Iraq dan Syria. Pada bagian ini para penulis menceritakan pengalaman-pengalaman menarik mereka, suka duka dan kehidupan akademik di universitas-universitas yang menjadi tujuan studi mereka. Sedangkan bagian II memotret wacana keilmuan yang berkembang dan menjadi salah-satu keahlian mereka ketika mereka menyelesaikan studi dari universitas-universitas itu. Selamat membaca.

Daftar Pustaka

- Abaza, Mona, *Islamic Education, Perception and Exchanges Indonesian Students in Cairo*, Paris: Cahier d'Archipel 23, 1994.
- _____, *Changing Images: Three Generations of Azharites and Indonesian*, Singapura: Occasional Paper No. 88, ISEAS, 1993. Edisi singkat dalam Bahasa Indonesia, "Generasi Baru Mahasiswa Indonesia di Al-Azhar", *Islamika* 3 (1994): hal. 34-47.
- _____, "Some Research Notes on Living Conditions and Perceptions among Indonesians Students in Cairo", *Journal of Southeast and Asian Studies* 22, 2 (1991): hal. 347-60.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- _____, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, Jakarta: Logos, 1999.
- Bluhm, Jutta E., "A Preliminary Statement on The Dialogue Establish between the Reform Magazine *Al-Manar* Malayo-Indonesian World", *Indonesia Circle* 32 (1983): hal. 35-42.
- Dodge, Bayard, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, Washington DC: The Middle East Institute, 1961.

- Johns, A.H., "Islam di Dunia Melayu: Sebuah Survey Penyelidikan dengan Beberapa Referensi kepada Tafsir al-Qur'an", dalam Azyumardi Azra (ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Obor, 1989, hal. 98-144.
- Kostiner, J., "The Impact of the Hadhrami Emigrants in the East Indies on Islamic Moderism and Sosial Change in the Hadhrami during the Twentieth Century", dalam R. Israeli, and A.H. Johns (ed.), *Islam in the Asia*, Vol. 2, Boulder: Westview Press, 1984, hal. 202-37.
- von der Mehden, Fred R., *Two Worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and the Middle East*, Gainsville: University Press of Florida, 1993.
- Roff, William R., "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920's", *Indonesia* 9 (1970): hal. 73-87.
- _____, *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1994.
- Sulistiono, Budi, *Peranan Pemuda Indonesia dalam Gerakan Diplomasi Revolusi di Mesir: Studi Kasus Prof. H.M. Nur Asyik, M.A.*, Fakultas Adab, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1995.

Bagian Pertama

PENGALAMAN BELAJAR DI TIMUR TENGAH

KAJIAN ISLAM HARAMAIN : Pengalaman di Makkah

Maksum Muchtar

Makkah Pusat Ibadah dan Ilmu

Makkah, yang juga mempunyai nama lain seperti *Bakkah*, *Um al-Qurā*, dan *al-Balad al-Ummiyīn*, merupakan salah satu kota di Saudi Arabia. Dilihat dari letak geografis, kota ini merupakan lembah yang dikelilingi oleh gunung dengan Ka'bah sebagai pusatnya. Pada masa awal pemerintahan Saudi Arabia, kota ini hanya memiliki lima belas perkampungan. Setelah berkembang dan melampaui batas-batasnya semula, Makkah kini memiliki dua puluh enam perkampungan.

Makkah merupakan kota unik dan strategis. Sepanjang sejarah, Makkah dikenal sebagai ‘kota suci’ (tanah haram) karena merupakan lokasi peribadatan. Setelah kedatangan Islam, kedudukan Makkah sebagai kota suci digandengkan dengan kota Madinah dengan sebutan *haramain* (dua tanah haram). Sebagai kota ibadah, kota ini mendapat kunjungan banyak orang. Salah-satu implikasi adalah tumbuhnya kegiatan perdagangan. Pada masa pra Islam kegiatan pasar (*aswaq*) di Makkah ini selalu menyertai ritual ibadah (*hajj*) pada waktu itu. Ketika Islam juga melembagakan tradisi ini, kegiatan perdagangan dengan sendirinya ikut berkembang.

Posisinya sebagai kota suci juga menjadikan kota ini mendapat perhatian khusus dari pemerintahan-pemerintahan yang berkuasa di dunia Islam, bahkan tidak jarang menjadi rebutan di antara mereka. Karena kerajaan atau pemerintahan yang menguasai Makkah dianggap memiliki keabsahan yang kuat sebagai pemerintahan yang sah secara Islam. Pada titik ini, penguasaan atau perhatian terhadap kota Makkah dapat diartikan sebagai kesungguhan untuk menegakkan ajaran-ajaran Islam dan menyebarkannya ke seluruh kawasan atau dunia. Sebagaimana pemerintahan lainnya, al-Mamlaka al-Hijaziya, yang kemudian berubah nama menjadi al-Mamlaka al-'Arabiya al-Su'udiya, juga memandang kota Makkah sebagai kota yang strategis. Karena itu Mālik 'Abd al-'Azīz tidak menunda untuk memasuki kota Makkah tahun 1347 H. (1924 M.) sesaat setelah Mālik Husain ibn 'Alī al-Hāshimī (Yordan) menarik diri dari kota suci ini. Dengan kekayaan yang berlimpah, berkat ditemukannya sumber minyak, fasilitas dan kemudahan ibadah di *haramain* juga meningkat, baik untuk keperluan penduduk asli maupun para jama'ah.

Makkah juga dikenal sebagai pusat kebudayaan dan pusat studi ilmu-ilmu keislaman. Potensi ini sebenarnya sudah mulai tampak sejak masa pra Islam. Hal ini didasari dengan dua alasan. *Pertama*, dibangunnya *Dār al-Nadwa* pada pertengahan abad kelima Masehi oleh Qushai ibn Kilab setelah kota ini ditinggalkan oleh kelompok *Khuza'ah* yang pernah berkuasa sejak akhir abad ketiga atau awal abad keempat Masehi. Qushai merupakan kakek Nabi Muhammad generasi keempat. *Dār al-Nadwa* yang merupakan bangunan kedua setelah Ka'bah, ini merupakan pusat aktivitas penduduk Makkah pada waktu itu, termasuk dalam hal memecahkan persoalan-persoalan yang timbul. Dapat dikatakan bahwa *Dār al-Nadwa* telah menyemaikan bibit intelektual yang cukup baik di antara penduduk Makkah. *Kedua*, tradisi unjuk karya sastra yang dilakukan di *aswaq* sekitar Makkah bersamaan dengan pelaksanaan *haj*. Puncak dari karya ini ditandai dengan penulisan *shi'ir-shi'ir* terbaik, berbentuk sajak (*saja*) yang disebut *al-mu'allqa* dengan benang emas dan digantungkan di tempat yang dianggap paling suci, Ka'bah. Selain menunjukkan ketinggian sastra, *mu'allqa* juga merupakan gambaran dan pengakuan terhadap keunggulan falsafah hidup,

perilaku-perilaku terpuji yang berlaku di masyarakat Arab waktu itu. Dalam catatan sejarah, pada gilirannya, para penyair (*shu‘ara*) itu pula kemudian menjadi kelompok yang mampu memasyarakatkan ajaran-ajaran Islam, sebagai awal denyut pengetahuan keislaman. Hanya sayangnya, keadaan kota Makkah sebagai kota budaya dan pusat ilmu-ilmu keislaman kurang terlalu dominan dibandingkan dengan posisinya sebagai kota perdagangan. Seperti tercatat dalam sejarah Islam, para peletak ilmu-ilmu keislaman umumnya bukan berasal dari Makkah dan Madinah. Sekalipun demikian, dapat dipastikan bahwa Makkah merupakan tempat ‘bursa’ atau persinggahan dan pertukaran keilmuan keislaman, karena banyaknya ulama yang datang ke Makkah untuk melakukan ibadah dan tinggal untuk beberapa saat di kota ini sambil mengajarkan ilmu-ilmu yang dimilikinya.

Seperti diungkap di atas, sebagai pusat peribadatan dalam Islam, Makkah selalu menjadi perhatian, atau bahkan perebutan, di antara kerajaan-kerajaan Islam yang ada. Sisi positif dari keadaan itu, Makkah tidak pernah mati sebagai tempat pembelajaran ilmu-ilmu keislaman. Selain pribadi-pribadi dermawan atau ulama, kerajaan-kerajaan Islam yang berkuasa selalu memberikan perhatian terhadap pendidikan di Makkah. Beberapa *amir* tercatat telah secara khusus memberikan *infaq* ataupun *waqf* untuk pendirian madrasah di kota ini. Terakhir, tahun 1334 H. Sharīf al-Husain ibn ‘Alī al-Ḥāshimī mendirikan Madrasah al-Ḥāshimiyā al-Khairiyā menggantikan Madrasah al-Rāshidiya yang sebelumnya (1903 M./1326 H.) didirikan oleh Kerajaan Uthmāni di Turki. Namun demikian, madrasah yang paling awal didirikan di Makkah dibiayai secara perorangan. Pada akhir abad keenam Hijriyah (antara 571 atau 591 H.), al-‘Afif ‘Abd Allāh al-Arsufi mendirikan madrasah di dekat al-Masjid al-Harām, di depan *Bāb al-‘Umra*.

Di awal abad modern, inisiatif perorangan untuk pendirian madrasah di Makkah juga masih amat kuat. Pada saat itu, di Makkah terdapat beberapa madrasah yang dibangun oleh *muqīmīn* yang tinggal di Makkah, yaitu: Madrasah al-Ṣaulatīya (1291 H.), Madrasah al-Fakhriyah (1298 H.), Madrasah Dār al-Faizin (1304 H.), Madrasah al-Falāḥ (1337 H.). Yang terakhir ini merupakan cabang dari

Madrasah al-Falāḥ di Jeddah yang didirikan tahun 1330 H. Madrasah-madrasah ini relatif modern dibanding madrasah-madrasah di Makkah yang pernah ada sebelumnya. Selain telah mengembangkan sistem klasikal seperti pada madrasah-madrasah sebelumnya, madrasah di abad moderen itu juga dilengkapi dengan kurikulum yang relatif jelas dan bahkan beberapa diantaranya telah memasukkan ilmu-ilmu umum sebagai materi pembelajaran. Akan tetapi, yang lebih penting, tradisi ‘pendidikan terbuka’ tetap dipertahankan. Muslim dari mancanegara yang berminat mencari ilmu diberi kesempatan dan keleluasaan untuk mengikuti semua aktifitas pendidikan, baik di *ḥalaqa* al-Masjid al-Ḥarām atau di *rubat*, di *kuttāb*, maupun di madrasah. Kesempatan dan partisipasi yang terbuka itu beriringan dengan kebebasan untuk melaksanakan ibadah, khususnya haji dan umrah dengan kegiatan ekonomi yang menyertainya, yang memungkinkan setiap orang tinggal lebih lama untuk belajar di *ḥaramain*, khususnya Makkah.

Setelah Perang Dunia I, sejak kota Makkah diambil alih oleh penguasa al-Mamlaka al-Ḥijāziya, situasi pendidikan dan pengajaran mulai berubah. Hal itu sebagai konsekuensi perkembangan zaman yang menghajatkan adanya regulasi dan modernisasi dalam penyelenggaraan kegiatan keilmuan. Selain itu perubahan-perubahan itu tidak dapat dilepaskan pula dari kebijakan Kerajaan dalam masalah politik, ekonomi, dan ideologi. Perubahan ini membawa implikasi amat penting terhadap interaksi keilmuan keislaman di kota Makkah, baik dari sisi motivasi maupun lingkup materi.

Regulasi dan modernisasi pendidikan dalam era Kerajaan ini memasuki seluruh jenis dan tingkat lembaga pendidikan yang ada di Makkah, termasuk *ḥalaqa* di al-Masjid al-Ḥarām dan *kuttāb-kuttāb* di sekitarnya dan telah dijadikan titik berangkat untuk membangun pendidikan di Saudi Arabia. Beberapa madrasah yang dengan muatan utama ilmu-ilmu mulai didirikan di sekitar Makkah. Kendati demikian, hingga pertengahan abad keduapuluh, Makkah belum mengenal pendidikan tinggi. Pendidikan tinggi dalam pengertian modern, dikenal di Makkah sejak tahun 1369 H./1949 M. dengan didirikannya Kulsiyat al-Shari‘a wa al-Dirāsat al-Islāmiya. Lembaga ini merupakan lembaga pendidikan tinggi pertama di Saudi Arabia.

Motivasi dan Dorongan Studi

Banyak alasan mengapa banyak muslim datang ke Makkah untuk mencari ilmu. *Pertama*, karena pandangan tentang keilmuan Islam dan cara memperoleh ilmu itu. Terkait dengan hal ini adalah bahwa pandangan ilmu-ilmu keislaman (terutama fiqh, tasawuf, akidah) lebih unggul (*fardū ‘ain*) dari ilmu-ilmu kealaman (umum). Secara kabetulan yang terakhir ini tidak (banyak) ditemukan di Makkah. Spesifikasi dari mereka yang datang atau yang dikirimkan, yang umumnya berlatar belakang pendidikan agama merupakan indikasi kuat yang mendukung asumsi ini. Pada titik ini ada keyakinan bahwa adalah lebih autentik jika ilmu-ilmu keislaman itu dicari dari pusat tumbuhnya, yaitu Timur Tengah, dengan bahasa Arab sebagai salah satu cirinya. Dan Makkah bahkan dianggap sebagai yang paling pusat (*center*). Hal ini didukung dengan kenyataan bahwa banyak di antara para *muqimin* dan pencari ilmu di Makkah menunjukkan prestasi dan disambut positif oleh masyarakat mereka berasal. *Kedua*, karena keyakinan bahwa Makkah adalah tempat pusaran atau bursa ilmu keislaman yang paling dinamis karena, sebagai pusat peribadatan, Makkah dikunjungi oleh para ulama mancanegara yang tidak hanya datang untuk menunaikan ibadat tetapi juga melakukan pertukaran ilmu. Dalam batas tertentu, kuantitas dan kualitas sumber atau jaringan ilmu memberikan nilai tersendiri bagi seorang ulama. *Ketiga*, karena tradisi Makkah yang memberikan peluang yang amat besar bagi orang asing (non-Arab) untuk menuntut ilmu keislaman di sana. Sejak masa pra Islam komunitas asli Makkah memang telah memiliki tradisi untuk selalu siap menerima kedatangan tamu (*hujjāj*), melayani dan menghormatinya. Pada masa Islam, tradisi ini berkembang lebih jauh dan pada titik tertentu dikaitkan dengan ajaran Islam yang mendorong pencarian ilmu dan penghormatan terhadap pemilik maupun pencarinya. Mereka yang datang dari luar dan *bermuqim* di Makkah juga memegangi tradisi ini. Dari itu, tradisi *waqf* dan *infāq* yang mengarah pada perkembangan ilmu, khususnya ilmu-ilmu keislaman, berkembang dan mengakar dengan kuat.

Hal tersebut bisa dilihat dari banyaknya *halaqa-halaqa*, madrasah-madrasah yang sama sekali tidak memungut bayaran atau bahkan mencarikan dan memberikan beasiswa (*mukāfa’ā*) kepada para

pelajarnya. Munculnya tempat-tempat tinggal khusus (*rubat*), yang sengaja dibangun, diwakafkan atau bahkan dibiayai untuk menjadi tempat tinggal dan tempat belajar para pencari ilmu maupun para ulama, juga menjadi bukti yang cukup meyakinkan. Selain itu, banyak pula individu-individu yang menyediakan sebagian kamar (*gurfa*) atau apartemennya (*suqqa*) untuk kepentingan pencari ilmu atau para ulama. Yang lain adalah adanya peluang untuk melakukan aktivitas ekonomi, walaupun secara terbatas, yang memungkinkan seseorang untuk dapat membiayai sendiri keperluan pendidikannya di Makkah. Peluang seperti itu tidak ditemukan di pusat-pusat pembelajaran lain di Timur Tengah, bahkan di Madinah. Banyak diantara mereka yang datang untuk belajar ke Makkah mengandalkan peluang itu. Yang terakhir, karena adanya beasiswa resmi yang disediakan oleh Kerajaan bagi umat Islam seluruh dunia. Kesempatan ini baru dibuka pada pertengahan akhir abad ke duapuluh, ketika Kerajaan mulai menata pendidikan secara masif Sekalipun demikian, jumlahnya amat terbatas dan prosedurnya tidak mudah, dan hanya difokuskan pada studi-studi keislaman.

Tempat dan Metode Pembelajaran

Beberapa tempat di Makkah yang menjadi tujuan para pencari ilmu antara lain: al-Masjid al-Harām, *bait al-Shaikh* ataupun *rubaṭ*, madrasah, dan *al-jamī‘a*.

Al-Masjid al-Harām

Selain sebagai tempat ibadah, al-Masjid al-Harām juga tempat studi yang banyak diminati. Kegiatan pembelajaran di al-Masjid al-Harām terdiri atas tiga bentuk yaitu *ḥalāqa dirāsiya*, *ḥalāqa tahfīz al-Qur’ān*, dan *ma’had Ḥarām*. *Halāqa dirāsiya* diperuntukkan bagi peserta dewasa dan umumnya dilakukan pada sore (*ba’da ‘Aṣr*) dan malam hari (*ba’da Maghrib*). Jumlah peserta *ḥalāqa* ini biasanya pada bulan-bulan tertentu seperti Ramadhan dan Dzulhijjah. Bentuk pembelajaran dengan sistem *ḥalāqa dirāsiya* ialah sebagai berikut: seorang guru (*shaikh* atau *mudarris*) duduk di tempat tertentu, biasanya di atas kursi yang lebih tinggi dari tempat duduk para peserta, atau berada ditengah-tengah mereka. Dalam posisi seperti itu seorang

shaikh memulai penjelasannya dengan terlebih dahulu membacakan beberapa penggal ayat al-Qur'an atau Ḥadīth, dan demikian seterusnya hingga penjelasan dianggap cukup. Setelah itu dibuka kesempatan kepada peserta kajian (*mustamī'īn*) untuk mengajukan pertanyaan berkenaan dengan masalah-masalah yang belum dipahaminya kepada *shaikh*. Setelah selesai dalam kurun waktu tertentu, seorang *shaikh* biasanya memberikan *ijazah* kepada para peserta studi sebagai ungkapan bahwa mereka telah mengikuti pembahasan pada bidang-bidang tertentu, sesuai dengan keahlian *shaikh*, dan kepada mereka diperkenankan untuk mengajarkannya kepada yang lain. Mereka yang mendapat *ijazah* ini dapat juga membuka *halāqah* di al-Masjid al-Harām. Pembelajaran dengan sistem ini pada awalnya berlangsung cukup bebas. Dalam arti, materi yang diberikan sepenuhnya ditentukan oleh *shaikh* atau ulama berdasarkan keahlian yang dimilikinya. Di samping itu, selain tidak ada kurikulum (*manhaj muqarrar*) yang jelas, sistem ini juga memberikan keleluasaan para peserta untuk memilih sendiri Shaikh dan materi yang disukainya. Yang terakhir, karena sistem ini relatif terbuka, maka siapapun dapat mengajar dan diajar. Artinya, sang Shaikh dan peserta studi mungkin saja berasal dari seluruh dunia Muslim.

Sistem *halāqah* sebagaimana dijabarkan di atas memang tetap berjalan hingga sekarang. Hanya saja, kebebasan yang ada sudah berubah. Pada akhir masa Kerajaan Utsmani, ada peraturan yang membatasi kualifikasi para *shaikh* yang diperkenankan membuka *halāqah* yakni hanya mereka yang telah lulus ujian yang biasanya dilakukan pada setiap awal tahun hijriyah. Ujian dilakukan di hadapan majelis ilmiah yang diketuai *qādī al-quḍāt* dengan anggota terdiri dari *mufti* madhhab Shāfi'i, Mālikī, dan Hanafī. Mereka yang lulus dengan prosedur tertentu kemudian diberi lokasi untuk membuka *halāqah*. Belum ada bayaran (*rawātib*) yang diberikan kepada para *shaikh*, kecuali untuk *shaikh-shaikh* tertentu yang dianggap memiliki kualifikasi khusus pula.

Halāqah yang dijumpai pada masa moderen adalah *halāqah* yang telah diregulasi lebih lanjut oleh pemerintah Saudi. Pemerintah Saudi sendiri kelihatannya telah menjadikan aktifitas pendidikan di al-Masjid al-Harām sebagai titik berangkat bagi pembangunan pendi-

dikan secara umum. Hal ini dilihat dari kenyataan bahwa peraturan paling awal di bidang pendidikan adalah peraturan mengenai aktifitas pendidikan atau pembelajaran (*nizām al-tadrīs al-‘ām*) di al-Masjid al-Harām, yang dikeluarkan tahun 1345 H. atau beberapa tahun sebelum kerajaan ini resmi mengubah namanya menjadi al-Mamlaka al-‘Arabiya al-Su‘ūdiya.

Berdasarkan peraturan tersebut, *halāqa* diawasi oleh dewan ilmiyah (*lajna ‘ilmīya*) yang diketuai oleh *qādī quḍāt*. Lajnah ini menentukan materi-materi yang boleh diajarkan, yaitu: fiqh empat madhab, tauhid, bahasa Arab, tafsir al-Qur’ān, Ḥadīth, dan bimbingan keagamaan (*al-wa‘z wa al-irshād*). Materi-materi tersebut juga dibatasi karena adanya semacam larangan untuk membahas masalah-masalah yang dianggap *bid‘a* dan *khurafat* menurut keyakinan Wahabi. Lajnah juga menyeleksi dan menetapkan *shaikh-shaikh* yang diperbolehkan membuka *halāqa* beserta kitab-kitab yang boleh dibaca. Berbeda dengan sebelumnya, para *shaikh* yang mengajar mendapatkan *rawātib* khusus.

Upaya regulasi itu terus berlanjut sehingga pada tahun 1385 H. yang melahirkan *Ma‘had al-Harām al-Makkī*. Walaupun demikian, *halāqa* tetap berjalan dengan pengaturan yang lebih ketat. Selain mengenal penjenjangan seperti madrasah dan bersifat resmi, *ma‘had* ini dengan sendirinya membatasi pula pesertanya. Untuk mengikuti pendidikan di *ma‘had* ini terdapat persyaratan-persyaratan yang tidak mudah dipenuhi oleh orang asing, yaitu izin tinggal (*iqāma*), sekalipun pada awalnya persyaratan ini berlaku longgar. Peserta didik di *ma‘had* ini, disamping meperoleh secara gratis buku-buku pelajaran, juga mendapatkan bea siswa (*mukāfa‘a shahriyya*) antara 150 hingga 200 Real Saudi.

Ma‘had yang diselenggarakan pada pagi hingga siang hari ini terdiri atas tiga tingkatan, yaitu: *i‘dāfiya* (3 tahun), *thanawīya* (3 tahun), *‘āliya* (4 tahun). Materi yang diajarkan terdiri atas tiga komponen besar, yaitu ilmu-ilmu agama (sekitar 15-17 jam per minggu atau kurang lebih 62-70%), bahasa Arab (30% per-minggu), dan tarikh Islam (8% per-minggu). Sekalipun jelas memusatkan pendidikannya pada ilmu-ilmu agama, lulusan ‘āliyah di *ma‘had* ini tidak dapat melanjutkan ke pendidikan tinggi agama di Saudi.

Selain *ḥalāqa dirāsiyya*, terdapat juga *ḥalāqa tāhfīz al-Qur’ān*, yang kegiatan pembelajarannya tetap berbentuk *ḥalāqa* tetapi secara khusus memusatkan pada upaya mencetak muslim yang hafal al-Qur’ān hingga 30 juz. *Halāqa tāhfīz al-Qur’ān* ini baru didirikan sekitar tahun 1380 H. oleh seorang pedagang Pakistan yang menjadi *muqīmīn* di Makkah. Selanjutnya lambaga ini mendapat dukungan dana dari berbagai pihak termasuk Kerajaan dan *Rābiṭa ‘Alam Islāmī* yang berpusat di Makkah. Para peserta didiknya umumnya remaja dan mendapat juga *mukāfa’ah shahriyya*.

Selain *ḥalāqa* di al-Masjid al-Ḥarām, terdapat pula aktifitas pendidikan di rumah-rumah para pengajar (*bait al-shaikh*), karena selain mengajar di al-Ḥarām, beberapa *shaikh* melanjutkan pengajaran di rumahnya. Namun demikian, sistem pengajian atau pembelajaran di rumah ini juga dilakukan oleh ulama-ulama yang tidak mengajar di al-Ḥarām. Yang terakhir ini biasanya karena sudah terlalu tua sepuh atau karena bukan penduduk asli (*tabāyiya*) yang mendapatkan izin membuka *ḥalāqa* di al-Ḥarām, atau karena alasan lain. Termasuk dalam golongan ini adalah Shaikh Jābir di Harat al-Bab, Kyai Idris Kediri di Shieb ‘Afī dan lainnya. Adapun pengajaran di rumah yang dilakukan oleh *shaikh-shaikh* yang mengajar di al-Ḥarām, misalnya, dilakukan oleh Shaikh Yasin Padang. Yang paling menonjol adalah aktifitas belajar di rumah Sayyid Muḥammad ‘Alawī al-Malikī, dahulu di Utaibiyā, sekarang di Rusaifah, Makkah. Doktor Sayyid Muḥammad ‘Alawī ini seorang ‘allāma di banyak bidang keilmuan Islam, khususnya ḥadīth. Selain mengajar di al-Ḥarām, Sayyid juga pernah menjadi dosen utama Um al-Qurā University.

Aktifitas pendidikan di rumah Sayyid ini menyerupai pondok pesantren di Indonesia, baik dari segi materi maupun tradisinya, dan secara kebetulan kebanyakan pesertanya juga dari Indonesia serta datang khusus untuk mengikuti aktifitas tersebut. Kegiatan di rumah Sayyid ini selain diikuti oleh santri tetap yang tinggal dirumahnya, juga diikuti oleh peserta-peserta tetap dari luar yang bersama-sama santri tetap dan pendengar lainnya mengikuti aktifitas Sayyid di *ḥalāqa* di al-Masjid al-Ḥarām. Apa yang dilakukan oleh Sayyid ini sebetulnya merupakan pengembangan dari tradisi yang telah dilakukan ayahnya, Sayyid ‘Alawī ‘Abbas al-Malikī. Ayahnya ini

memang membuka *halāqa* di al-Masjid al-Harām dan menerima dengan terbuka tamu-tamu dari mancanegara yang ingin melanjutkan pencarian ilmu darinya.

Kegiatan pembelajaran di *bait* ini dilakukan menyerupai madrasah dalam arti memiliki kurikulum, jenjang, ustaz-ustaz yang mumpuni untuk mengasuh mata pelajaran sesuai bidangnya, termasuk Sayyid sendiri. Di tempat ini, Sayyid juga secara rutin mengundang ulama-ulama terkemuka, baik pengajar di al-Jāmi‘a, pejabat-pejabat yang ‘ālim seperti Dr. ‘Abduh Yamanī, maupun tamu-tamu ulama luar Saudi, untuk memberikan ceramah dan perluasan wawasan keilmuan.

Di antara para pengajar tetap di *bait* Sayyid adalah *shaikh-shaikh* dari Madrasah Ṣaulatīya dan Dār al-‘Ulūm dan bahkan al-Jāmi‘a. Sedangkan materi yang diajarkan atau kitab-kitab yang dibaca sebagian besar adalah kitab-kitab Shāfi‘iya yang biasa dibaca dan dijadikan rujukan di pesantren-pesantren di Indonesia. Dan uniknya, sebenarnya Sayyid ‘Alawī sendiri merupakan ulama Malīkiyah Sesuai dengan perhatian Sayyid terhadap Ḥadīth, di *bait* ini para pelajar dapat mendalami *kutub al-sitta*; jadi tidak dibatasi hanya pada Sahih Bukhārī dan Muslim sebagaimana umumnya di Indonesia.

Para santri yang mengikuti pendidikan di *bait* diberi *mukāfa* ‘a. Di samping itu, bagi yang tinggal di rumahnya dan mengikuti *nizam* yang berlaku mendapat jaminan logistik dan diberi izin tinggal (*iqāma*) atas tanggungan (*kafil*) sehingga tidak perlu, bahkan tidak diperkenankan, untuk melakukan aktifitas lain seperti berdagang.

Madrasah

Di Makkah terdapat banyak madrasah. Tetapi, madrasah-madrasah pemerintah umumnya tidak terbuka untuk bagi warga asing (*ajānib*). Madrasah yang dapat menampung warga asing adalah madrasah-madrasah swasta yang umumnya didirikan oleh perorangan atau paguyuban dari warga asing yang telah memperoleh kewarganegaraan Saudi (*taba‘īya*) atau keturunan mereka. Madrasah jenis ini mulanya independen dan memusatkan perhatian pada ilmu-ilmu agama. Namun sejalan dengan regulasi pendidikan yang dilakukan Pemerintah dan lemahnya kemampuan dana, sebagian madrasah

kemudian mengikuti kurikulum pemerintah yang lebih banyak mengajarkan ilmu-ilmu umum seperti layaknya sekolah di Indonesia. Dengan mengikuti regulasi itu, kesempatan warga asing untuk mengikuti pendidikan sangat dibatasi atau bahkan tidak diperkenankan.

Sekalipun tingkatannya madrasah, peserta didik di madrasah umumnya juga telah mengenyam pendidikan serupa di negara masing-masing. Mereka basanya memasuki kembali madrasah dalam rangka memperdalam, karena materi disampaikan dalam bahasa Arab, atau menunggu untuk dapat diterima di al-Jāmi‘a.

Madrasah di Makkah yang banyak diikuti warga asing adalah Madrasah Ṣaulatiya, Madrasah Dār al-Ḥadīth, dan Madrasah Dār al-‘Ulūm. Semuanya adalah madrasah swasta (*ahlīya*) dan memusatkan pada ilmu-ilmu agama. Secara garis besar, apa yang diajarkan di madrasah-madrasah tersebut sama dengan yang apa yang diajarkan di *ḥalāqa* al-Masjid al-Ḥarām, yaitu: ‘aqīdah, tafsīr, ḥadīth, fiqh, uṣūl al-fiqh, mantiq, dan tarikh Islām serta ilmu tentang bahasa Arab (*‘ulūm al-‘arabīya*). Metode pembelajarannya, seperti yang berlaku pada madrasah secara umum, didominasi oleh sistem ceramah (*monolog*).

Madrasah Shaulatiyyah adalah madrasah tertua dari seluruh madrasah yang ada di Makkah (ketika wilayah ini dimasuki penguasa al-Mamlaka al-Hijaziyyah tahun 1924 M.). Madrasah ini didirikan pada tahun 1291 H. (1871 M.) atas inisiatif seorang *muqīm* India, al-Shaikh Muḥammad Rahmat Allāh (lahir 1233 H.). Nama madrasah ini berasal dari nama penyandang dananya, seorang saudagar perempuan dari India, Ṣaulat al-Nisā’. Ṣaulat bersedia mendanai berdirinya madrasah ini setelah mengurungkan niatnya untuk membangun *ribāṭ* di Makkah, karena diyakinkan bahwa *ribāṭ* jumlahnya sudah terlalu banyak, sementara bangunan madrasah belum ada. Walaupun pada awalnya memang ditujukan untuk menampung jama‘ah India yang ingin menuntut ilmu agama di Makkah, namun pada akhirnya madrasah ini terbuka untuk warga asing lainnya. Namun demikian secara umum komposisi siswanya pada tahun 1972 adalah 70% keturunan Yaman, 20% keturunan India dan Pakistan dan 20% keturunan Saudi. Yang terakhir ini adalah

mereka yang tidak berhasil masuk ke madrasah yang disediakan Pemerintah. Pada beberapa tahun terakhir ini, berapa siswa Indonesia juga mengikuti pendidikan di madrasah ini.

Madrasah Ṣaulatīya pernah terdiri atas tiga tingkatan, yaitu *ibtidā'i*, *tsanawī*, dan *'ālī* dan pernah memiliki tiga tempat, di Falaq, Bab Ibrāhīm dan Jiad. Saat ini, madrasah ini hanya ada di Jiad (Sud) karena dua tempat lainnya (Falaq dan Bab Ibrāhīm), selain kurang mampu untuk bersaing dengan madrasah-madrasah negeri yang didirikan oleh Kerajaan tetapi juga guru-guru yang mengajar rata-rata berpendidikan rendah sehingga para *tullāb* kurang tertarik untuk belajar di sana. Salah-seorang alumni yang menonjol dari madrasah ini ialah Abū al-Fa'id Muḥammad Yāsin 'Isa al-Fadānī (alm), seorang ulama ahli Ḥadīth di Makkah yang berasal Padang Indonesia. Beliau pernah menjadi Kepala Madrasah Dār al-'Ulūm dan mengarang lebih dari dua puluh kitab dalam bidang Ḥadīth. Selain Shaikh Nawawī al-Bantānī, al-Fadānī mungkin bisa dikategorikan sebagai salah-satu ulama asal Indonesia yang karyanya banyak dikenal di manca negara.

Dār al-Ḥadīth didirikan tahun 1352 H. (1932 M.) atas keprihatinan terhadap lemahnya perhatian terhadap Ḥadīth sejak abad kesembilan Hijriyah. Materi yang diajarkannya meliputi Hadits, tafsir al-Qur'ān, tatabahasa Arab, dan sastra Arab. Sedangkan kitab-kitab Ḥadīth yang menjadi pegangan (*muqarrar*) meliputi *Sahīḥ al-Bukhārī*, *Sahīḥ Muslim*, *Jāmi' al-Tirmidhi*, *Sunan Abī Dāwud*, *Nasā'ī*, dan *Ibn Mājah*.

Masa pendidikan di Dār al-Ḥadīth pada mulanya hanya dua tahun, tetapi lambat laun bertambah menjadi lima tahun pada tahun 1389 H. (1969 M.). Dua tahun pertama disebut *marḥala tamhīdiyya* dan tiga tahun berikutnya disebut *marḥala i'dādiyya*. Baru pada tahun 1390 H. (1970 H.) dibuka lagi jurusan khusus, yaitu Jurusan Ḥadīth (*qism al-Ḥadīth*). Perkembangan terakhir pada 1401 H. 1980 M., madrasah ini berafiliasi ke al-Jamī'at al-Islāmiyya di Madinah. Artinya, alumni dari lembaga ini dapat mengajukan diri untuk melanjutkan pendidikan di universitas tersebut. Seperti madrasah *ahliyya* lainnya, madrasah ini menerima siswa-siswi asing, namun dengan syarat memiliki izin tinggal (*iqāma*). Madrasah ini berada di Jiad (Barbarila).

Madrasah Dār al-‘Ulūm (*Dār al-‘Ulūm al-Dīniyya*) adalah madrasah swasta yang didirikan di Syi’b ‘Afī Makkah, tahun 1353 H./1933 M. oleh *muqīmīn* asal Indonesia yang diprakarsai Sayyid Muhsin al-Musawī al-Hadramī. Sekarang ini madrasah pindah ke sekitar ‘Utaibiyā. Madrasah ini memusatkan perhatian pada ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab dan menampung siswa-siswi yang kebanyakan berasal dari Indonesia, Malaysia, Thailand dan Burma. Sejak tahun 1364 H./1944 M., Dār al-‘Ulūm hanya terdiri atas tiga tingkatan, yaitu *al-marħala al-ibtidāiyā* (yang ditempuh selama enam tahun), *al-marħala al-thanawīya* (empat tahun), dan *al-marħala al-‘āliya* (dua tahun). Sebelumnya, madrasah ini memiliki *al-marħalah al-tahdīriyya* dan *al-marħala al-ibtidāiyā* yang semuanya ditempuh dalam tujuh tahun. Para pengajar di madrasah ini kebanyakan adalah orang Makkah berdarah Melayu. Selain Shaikh Yasin Padang, Shaikh Zakariya Bilāl dan Shaikh Ibrāhīm Dāwud al-Faṭānī juga mengajar di lembaga ini. Yang disebut terakhir adalah ulama ternama berdarah Patani yang dikenal juga sebagai seorang *mudarris* di al-Harām. Seperti umumnya madrasah swasta, status ijazah Darul Ulum ini tidak dianggap sama (*ghair mu’adalah*) dengan ijazah madrasah negeri di Saudi Arabia. Namun demikian, para alumni dari Dār al-‘Ulūm banyak yang diterima di Universitas al-Azhar. Di Mesir, ijazah terakhir Dār al-‘Ulūm, yakni ijazah aliyah, disamakan dengan ijazah thanawīya al-Azhar.

Pada umumnya para pelajar yang datang mengikuti aktifitas pembelajaran di al-Masjid al-Harām, di madrasah-madrasah, dan di Bait Shaikh didorong oleh pandangan keluhuran dan kesucian ilmu-ilmu keislaman. Pandangan ini juga didukung dengan keyakinan bahwa Makkah menempati posisi khusus dan strategis dalam tradisi Islam sebagai *mazhar ilmu* pengetahuan agama.

Untuk kasus penuntut ilmu dari Indonesia, kebanyakan dari mereka pada mulanya datang, dengan ‘terjun bebas’ sebagai jama’ah umrah, karena tidak tersedia mekanisme untuk mendapat izin tinggal sebagai penuntut ilmu. Selain itu, umumnya mereka berlatar belakang pendidikan pesantren seperti putra-putra kyai atau *ḥabā’ib*. Beberapa di antara mereka memang ada yang berlatar belakang madrasah *dīniyya*. Dari latar belakang seperti ini, agak jelas kiranya dapat diihat

bahwa kebanyakan mereka karena tidak memiliki akses yang kuat terhadap birokrasi (yang biasanya mengatur beasiswa-beasiswa itu), maka jalan terbaik adalah terjun langsung ke tanah suci dan mencari jalan secara mandiri untuk dapat menuntut ilmu di tempat itu.

Perguruan Tinggi (al-Jamī'a)

Perguruan tinggi yang ada di Makkah di antaranya adalah Ummul Qura University (*Jamī'a Um al-Qurā*). *Um al-Qurā* yang dijadikan nama untuk universitas ini berasal dari nama lain kota Makkah. Universitas ini merupakan universitas termuda dari enam universitas yang ada di Saudi Arabia. Secara resmi *Um al-Qurā* University berdiri tahun 1401 H./1981 M. sebagai usaha pengembangan dari fakultas-fakultas kelas jauh dari King 'Abd al-'Azīz University Jeddah yang ada di Makkah dan Taif. Sebelum bergabung dengan King 'Abd al-'Azīz University tahun 1391 H./1971 M. perguruan tinggi di Makkah hanya terdiri atas dua fakultas dan berada di bawah naungan Kementerian Pendidikan Dasar (*wizārat al-ma'ārif*). Dua fakultas dimaksud yaitu Fakultas Tarbiyah (*kulliyat al-tarbiya*) dan Fakultas Shari'ah dan ilmu-ilmu Keislaman (*kulliyat al-shari'ah wa al-dirāsat al-Islāmiyya*). Yang terakhir ini adalah fakultas yang paling awal didirikan di Makkah yaitu pada tahun 1369 H./1949 M, atau bahkan di seluruh Saudi Arabia. Sedangkan Fakultas Tarbiyah baru berdiri pada 1382 H./1962 M. Pada waktu itu, selain untuk menyebarkan peradaban Islam di Saudi Arabia dan dunia, keduanya memiliki tujuan atau tugas khusus yang berbeda. Fakultas Shari'ah dimaksudkan untuk mempersiapkan guru-guru madrasah tingkat menengah (*mutawassit*) dan atas (*thanawi*) untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama dan studi keislaman; atau semisal Fakultas Tarbiyah di lingkungan IAIN, sementara Fakultas Tarbiyah di *Um al-Qurā* bertujuan untuk mempersiapkan guru-guru madrasah pada level yang sama bagi mengajarkan ilmu-ilmu umum, atau serupa dengan IKIP di Indonesia.

Ketika berdiri, *Um al-Qurā* memiliki enam fakultas dengan tidak kurang dari 30 (tiga puluh) jurusan. Keenam fakultas tersebut yaitu: Fakultas Shari'ah dan Ilmu-ilmu Keislaman (*Kuliyat al-Shari'ah wa al-Dirāsat al-Islāmiyya*) yang memiliki 8 jurusan, Fakultas Bahasa

dan Sastra Arab (*Kuliyat al-Lugha al-'Arabiya wa al-Adab*) dengan 5 jurusan, Fakultas Dakwah dan Ushuluddin (*Kuliyat al-Da'wa wa Uṣūl al-Dīn*) yang memiliki 4 jurusan, Fakultas Tarbiyah (*Kuliyat al-Tarbiya*) dengan 7 jurusan berada di kota Makkah; dan 6 jurusan di kota Taif, Fakultas Ilmu Terapan dan Teknik (*Kuliyat al-'Ulūm al-Tatbiqīya wa al-Handasa*) dengan 6 jurusan. Pada saat yang sama dibuka juga program (*qism*) pascasarjana di *Kuliyat al-Lugha al-'Arabiya* dengan 1 program dan di *Kuliyat al-Shari'a* dengan 3 program. Program yang terakhir disebutkan mulai dibuka pada tahun akademik 1388-1389 H./1968/1969 M.

Selain itu, seperti juga universitas-universitas lain di Saudi Arabia, Um al-Qurā juga membuka *Ma'had al-Lugha al-'Arabiya* sebagai kuliah persiapan bahasa selama program tiga tahun bagi mahasiswa asing non Arab sebelum melanjutkan ke fakultas-fakultas yang ada. Namun demikian, belakangan *Ma'had* juga mengembangkan program *Takhasṣus Tarbawī* untuk mempersiapkan guru-guru Bahasa Arab bagi orang Asing (*li ghair al-naṭiqīn bihā*) dengan menambah tahun akademiknya menjadi enam tahun, atau tiga tahun tambahan setelah selesai program persiapan (*mutaqaddim thānī*). Bagi mereka yang mengambil program ini iijazah yang diberikan dapat berupa Diploma Umum (*Diplom 'Ām*) jika hanya menambah satu tahun dan Diploma Khusus (*Diplom Khās*) yang setara dengan program S1 jika menyelesaikan hingga tahun terakhir.

Selain diperuntukkan bagi penduduk Saudi Arabia, secara keseluruhan perguruan tinggi di Saudi mengalokasikan sekitar 8% untuk utusan dari negara-negara lain dengan beasiswa, asrama, buku-buku wajib (*muqarrar*) dan tiket berlibur setiap tahun. Mahasiswa non-Arab yang dianggap belum memiliki kemampuan bahasa Arab diharuskan terlebih dahulu memasuki *Ma'had* ini. Tetapi, banyak dari mahasiswa asing yang menginginkan mengikuti kuliah di Universitas Ummul Qura ini memilih melamar lewat pintu *Ma'had*, karena prosedurnya lebih mudah dan jatahnya relatif lebih banyak. Penerimaan (*qabūl*) lamaran itu diperlukan bukan saja untuk memperoleh fasilitas, termasuk fasilitas melanjutkan ke al-Jamī'a, melainkan yang lebih penting adalah untuk memperoleh izin tinggal (*iqamah*) sebagai syarat utama untuk dapat mengikuti pendidikan.

Belakangan *qism takhassus* di *Ma'had* ini makin diminati, bukan hanya ilmu dan keterampilannya yang strategis, melainkan juga karena keilmuan yang diajarkan dan metode pengajarannya relatif modern. Di *takhassus* ini, di samping dikuliahkan Ilmu Pendidikan Islam (*al-Tarbiya al-Islamiya*), ‘Ilm al-Nafs, dan *Turuq al-Tadrīs*, ditekankan juga bagaimana menganalisis bahasa, tata bahasa (*nahu-saraf*) secara deskriptif (*washfi*), tidak lagi preskriptif (*mi'yari*) sebagaimana yang selama ini dikembangkan, dengan menggunakan teori-teori bahasa kontemporer seperti yang dikembangkan Sausse, Chomsky dan lainnya. Guru besar yang dengan telaten merubah pandangan dan model analisis bahasa yang ada di *Ma'had* itu antara lain seorang pelopor *tajdīd al-Nahwī al-'Arabi* terkemuka yakni Prof. Dr. Tammam Hassan. Di lembaga ini, beliau yang mengajarkan bukunya *al-Lughā al-'Arabiyya, Ma'nāhā wa Mabnāhā*. Selain buku tersebut, Tammam mengarang banyak buku dan menulis banyak makalah dalam bidang bahasa.

Para pengajar di Um al-Qurā ini umumnya doktor ataupun guru besar yang didatangkan dari luar, dari negara-negara Arab lainnya, terutama Mesir. Kebanyakan dari mereka merupakan lulusan universitas-universitas di Arab maupun di Eropa. Bahkan, sampai pada tahun-tahun tertentu, jumlah dosen tamu kadang lebih dominan dari dosen yang berasal dari Saudi sendiri. Kualifikasi seseorang untuk dapat mengajar di tempat ini bukan hanya dilihat dari kualitas akademik, tetapi juga paham keagamaan yang diyakininya. Paling tidak, ada kesanggupan dari sang calon dosen untuk tidak mengembangkan paham dan pemikiran yang berbeda dengan paham Wahabi yang menjadi pandangan resmi Kerajaan. Pada titik ini, masalah paham dan politik memiliki peran penting dalam menentukan pilihan terhadap dosen-dosen yang hendak dikontrak.

Pembelajaran di Universitas ini sudah memberlakukan sistem kredit semester (SKS) dengan menerapkan metode diskusi dan penugasan yang berbeda dengan yang berlaku di *halāqa* maupun madrasah. Namun demikian, ada sesuatu yang relatif sama di antara aktifitas pendidikan secara keseluruhannya, yaitu relatif kuatnya sistem hafalan (*hifz*).

Sebagai perguruan tinggi, Ummul Qura ini dilengkapi dengan perpustakaan umum al-Jamī'a dan perpustakaan fakultas, laboratorium-laboratorium, dan pusat-pusat kajian yang memiliki jaringan yang cukup luas terutama dengan negara-negara Arab lain. Perpustakaan al-Jamī'a bahkan memiliki ribuan judul buku dan dilengkapi dengan manuskrip-manuskrip dan *microfilm* dari naskah-naskah langka serta menjalin jaringan dengan beberapa perguruan tinggi di Eropa.

Sekalipun secara formal, Um al-Qurā terbuka untuk mahasiswa asing dengan prosentase tertentu. Tetapi secara praksis, khususnya mahasiswa yang berasal dari negara-negara non Arab, biasanya mereka hanya diterima atau hanya mampu memasuki fakultas-fakultas agama saja, terutama Fakultas Shari'a, Fakultas Da'wa, dan *Ma'had al-Lughah*. Dorongan yang menghantarkan mahasiswa berkuliahan di al-Jamī'ah ini kelihatannya tidak seperti yang terjadi pada mereka yang belajar di al-Masjid al-Harām dan madrasah lainnya. Pada kenyataannya, karena ijazah formal dari institusi ini mendapatkan penghargaan yang cukup tinggi di negara asal masing-masing, maka motivasi dan semangat belajar mereka tentu menjadi relatif berbeda. Lebih jauh, semaraknya kehidupan ekonomi di Makkah dan sekitarnya, atau alasan untuk memenuhi syarat *iqāma* untuk dapat terus belajar di Makkah, baik di al-Harām maupun di tempat lainnya, telah menyebabkan adanya perubahan pada perilaku pencarian ilmu pada beberapa kalangan.

Wacana dan Interaksi

Sekalipun disiplin ilmu yang dipelajari di Makkah secara umum adalah sama, tetapi sistem pembelajarannya berbeda antara yang di al-Jamī'a dengan non al-Jamī'a. Demikian juga karakter akademik narasumber dan karakter bahan rujukan. Sehingga secara teoritis alumni Makkah tidak mungkin seragam pula. Apalagi dalam kenyataannya, latar belakang paham keagamaan dan bahkan pendidikan para pelajar dan mahasiswa itu secara keseluruhan juga tidak seragam. Namun demikian, yang menguntungkan ialah terdapat banyak faktor yang mempertemukan keduanya sehingga terjadi interaksi intelektual yang saling menguntungkan dan memperkaya.

Untuk pelajar dan mahasiswa dari Indonesia, interaksi itu dimulai dari tempat tinggal yang berdekatan atau bahkan berbaur bersamaan. Mereka yang kuliah di al-Jamī‘ah sebetulnya disediakan asrama yang letaknya terpisah dan jauh dari al-Harām yang menjadi *markaz* tinggal pelajar-pelajar yang menuntut ilmu di luar al-Jamī‘ah. Akan tetapi, kebanyakan dari mahasiswa Indonesia tidak tinggal di asrama itu. Tetapi mengambil uang pengganti asrama (*badal sakān*) untuk menyewa apartemen (*suqqa*) atau kamar di dekat al-Harām. Situasi ini mendorong mereka saling belajar satu sama lain. Adakalanya mahasiswa al-Jamī‘ah belajar dan menjadi murid dari temannya yang belajar di al-Harām atau madrasah jika yang terakhir ini dianggap memiliki ilmu yang lebih tinggi. Ini biasanya terjadi pada mahasiswa tingkat bawah pada program S1 dan di antara ‘santri senior’ yang dapat disebutkan di sini adalah Ustādh Ibnu Ubaidillah dari Cirebon, Ustādh Athoillah dari Cilacap, Ustādh Fahmi dan Ustādh Amiruddin yang keduanya dari Lombok.

Demikian juga tidak sedikit pelajar non al-Jamī‘ah menimba ilmu dari mahasiswa-mahasiswa al-Jamī‘ah, terutama kepada mereka yang tengah menempuh program pascasarjana. Beberapa nilai tambah yang dimiliki mahasiswa al-Jamī‘ah dari lainnya ialah pada metodologi dan wacana keagamaan yang relatif lebih sistematis dan luas. Beberapa mahasiswa yang waktu itu menyediakan diri untuk aktivitas seperti ini antara lain: Dr. Şubran dari Kalimantan, Dr. Muchit, Dr. Maghfur ‘Uthmān, Dr. Satria Efendi (alm), Dr. Sayyid Agil Husein al-Munawwar, Dr. Muslim Nasution, Dr. Said ‘Aqil Siraj dan Dr. Mashhuri Na‘im.

Aktifitas intelektual seperti ini lebih diperkuat lagi dengan forum diskusi yang diadakan baik oleh Persatuan Pelajar Indonesia (PPI) maupun oleh paguyuhan-paguyuhan yang ada di Makkah. Kegairahan intelektual yang sama juga terjadi ketika para pelajar dan mahasiswa dari Universitas Islam (al-Jamī‘ah al-Islāmiyah) Madinah dan Universitas Imam al-Saud di Riyad, serta mereka yang menuntut ilmu di beberapa kota di Timur Tengah seperti Kairo, Baghdad, Yordan, datang ke Makkah dalam rangka berlibur, ‘*umra* atau haji.

Selain melalui kontak perorangan, aktifitas intelektual juga dipertemukan dan dikembangkan melalui kitab-kitab yang dibaca oleh mereka yang belajar di al-Jamī'a dan non al-Jamī'a; bahkan oleh kitab-kitab dan buku-buku modern yang tidak diajarkan pada keduanya. Kesempatan untuk memperoleh dan membaca buku-buku memang sangat terbuka karena mudah didapatkan di perpustakaan-perpustakaan al-Jamī'a, di toko-toko buku, atau saling pinjam. Harga buku cukup murah dan mampu dibeli oleh para pelajar di al-Harām sekalipun.

Secara keseluruhan, pembelajaran yang diperoleh di Makkah itu memiliki kelebihan-kelebihan dibanding yang diterima di tanah air. Diantaranya adalah: *Pertama*, kebiasaan memprioritaskan al-Qur'ān dan Ḥadīth sebelum mengangkat pendapat ulama. Hal ini menjadi umum baik bagi yang belajar di al-Jamī'a maupun di al-Harām atau madrasah. Situasi ini berbeda dengan yang banyak berlaku di Indonesia, yaitu langsung menyodorkan produk (*arā'*) ulama (kitab). Dengan kebiasaan baru itu, sangat dimungkinkan untuk mengaitkan produk dengan sumber dan prosesnya, sehingga dapat melihat kenisbian produk dan kemungkinan adanya produk alternatif. *Kedua*, kebiasaan menerima materi dan menyaksikan praktek lintas madhhab, baik dalam perspektif fiqh maupun aqidah. Situasi demikian dapat mendorong tumbuhnya toleransi terhadap ragam pendapat dan penerapannya, atau toleransi terhadap pluralitas wacana dan budaya. *Ketiga*, wacana religio-intelektual yang diterima lebih global karena bersumber dari cendikiawan atau ulama Muslim dari berbagai negara dan bangsa. Selain meningkatkan bobot ilmiah, itu semua dapat menumbuhkan kebiasaan kehidupan yang multikultural.

Namun demikian, sesuatu yang belum banyak berubah adalah besarnya orientasi mereka terhadap kehidupan) fiqh dan ketergantungannya terhadap logika formal Aristotelian. Hal itu selain dapat dilihat dari pilihan-pilihan jurusan yang diambil oleh para pelajar dan mahasiswa di Makkah, juga dari pola *ḥujja* yang dikembangkan dalam aktifitas intelektual yang diselenggarakan. Seperti diketahui, kebiasaan menggunakan logika formal-deduktif menyebabkan seseorang kurang peka terhadap substansi dan fakta, karena masalah dilihat secara kategoris bukan probabilistik.

Beruntung, bahwa belakangan mulai muncul kecenderungan di kalangan para pelajar dan mahasiswa di Makkah untuk mulai tertarik dengan metode penafsiran tematik (*maqdū’i*) yang mengembangkan cara berpikir induktif- probabilitik. Dengan itu, diharapkan akan terjadi perubahan pola berpikir yang dapat mengarah pada sintesa atas keduanya dengan tidak meninggalkan pengakuan akan kebenaran mutlak wahyu.

Di samping itu, kontak-kontak yang dilakukan mahasiswa secara lintas kultur di bawah kesamaan sumber, yakni al-Qur’ān dan al-Ḥadīth, menyimpan harapan untuk dapat mendorong tumbuhnya pemikiran yang lebih reflektif dan inovatif, dari sekedar deskriptif dan interpretatif dalam melihat al-Qur’ān dan al-Ḥadīth. Jika ini terjadi, ada harapan yang lebih baik terhadap perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang diupayakan para alumni Makkah.

Makkah: Sebuah Harapan

Bagi kehidupan keilmuan di Indonesia, Makkah jelas amat strategis. Makkah bukan hanya menjadi tempat bagi transmisi keilmuan keislaman yang lebih global, tetapi juga merupakan inspirasi bagi pengembangan keilmuan agama dan kehidupan keagamaan di Indonesia. Bahkan lebih dari itu, Makkah ternyata merupakan tempat persemaian intelektual religius, kyai atau apa namanya yang akan memiliki pengaruh luas terhadap pengembangan tersebut, khususnya melalui lembaga-lembaga pendidikan Islam termasuk pesantren yang akan dipimpinnya. Jelasnya, Makkah adalah sebuah harapan.

Namun demikian, regulasi kependudukan di Makkah yang tujuan utamanya untuk mengatur keamanan dan aktivitas ekonomi, mungkin akan memperkecil harapan itu. Banyak di antara yang datang ke Makkah menjadi hanya sedikit memiliki harapan belajar karena untuk mendapatkan izin tinggal (*iqāma*) bukan saja tidak mudah, melainkan penuh liku-liku, dengan berpura-pura atau terpaksa menjadi seorang pekerja dengan harus mengeluarkan dana yang tidak sedikit. Bisa jadi aktivitas belajar mereka terpaksa harus ditinggalkan, justru untuk menutup apa yang telah dilakukannya untuk memperoleh izin tinggal itu. *Mā lā yatimmu al-wājib illa bihi, fa huwa wājib.* Dan

jika sudah tertarik dengan manisnya *fulūs* biasanya belajar menjadi prioritas yang sangat di bawah. Pada masa sekarang ini kesempatan resmi untuk belajar di Makkah hanya melalui ibadah haji atau ‘umrah yang terbatas waktunya, atau melalui panggilan dari al-Jamī‘a atau Sayyid ‘Alawī yang jumlahnya semakin terbatas.

Sekiranya diupayakan mekanisme yang terbuka, amat mungkin Makkah akan menjadi pilihan utama sebagaimana layaknya orang-orang Indonesia berebut memperoleh pendidikan di Singapura, Australia, atau bahkan Eropa dengan tidak mempertimbangkan mahalnya biaya. Artinya Makkah akan kembali pada peran klasiknya sebagai kota ibadah, sekaligus sentra ilmu dan budaya Islam.

Daftar Pustaka

- ‘Abd Allāh ‘Abd Majīd al-Bagdādī, *al-Intilāq al-Ta‘īmīya fī al-Mamlaka al-‘Arabiyya al-Su‘ūdiyya*, I-II, Jeddah: Dār al-Shurūq, 1985.
- ‘Abd Allāh Muḥammad al-Zāid, *al-Ta‘īm fī al-Mamlaka al-‘Arabiyya al-Su‘ūdiyya*, Jeddah: Dār al-Su‘ūdiyya, 1990.
- ‘Abd al-Rahmān Ṣāleḥ ‘Abd Allāh, *Tārīkh al-Ta‘īm fī Makka al-Mukarrama*, Jeddah: Dār al-Shurūq, 1982).
- Muhammad ‘Abd al-Rahmān al-Shāmīh, *Al-Ta‘īm fī Makka al-Mukarrama, Akhīr al-‘Ahd al-Uthmāni*, Jeddah: Dār al-‘Ulūm, 1985.
- Salmān ‘Abd al-Rahmān al-Haqīl, *Nidām wa Siyāsa al-Ta‘īm fī al-Mamlaka al-‘Arabiyya al-Su‘ūdiyya*, Riyad: t.p., 1996.
- Sayyār al-Jāmil, *al-Mujāyala al-Tārīkhīya, Falsafat al-Takwīn al-Tārīkhī*, Urdun: al-Ahliya, 1999.

PENGALAMAN BELAJAR ISLAM DI MESIR

Masri Elmahsyar Bidin

Pendahuluan

Studi ke Timur Tengah di masa lalu tidak terlepas dari latar belakang pendidikan beberapa tokoh ulama Indonesia, baik yang dianggap sebagai reformis maupun tradisionalis, dan kedua kelompok tersebut tidak diragukan lagi mempunyai andil besar dalam formulasi diskursus Islam di Indonesia. R. Fath al-Rahmān Kafrawi, sebagai misal, yang pernah belajar di Kairo dan dikenal sebagai pendiri majalah *Seruan Al-Azhar*, adalah seorang tokoh partai Masyumi yang berpengaruh di Jawa dan pada masa Pemerintah Parlementer pernah menjabat sebagai Menteri Agama RI.¹ Contoh lain adalah Mahmūd Yūnus, yang juga alumnus perguruan tinggi di Mesir. Di samping pernah menjadi pejabat pada memimpin Direktorat Pendidikan Islam Departemen Agama RI, Yunus dikenal sebagai penulis produktif.

¹Pimpinan redaksi majalah *Seruan Azhar* adalah Djanan Tayyeb al-Fadany, seorang mahasiswa Indonesia pertama yang meraih gelar akademis *alamiyyah* dari Universitas Al-Azhar Mesir tahun 1924. Ia pernah menjabat sebagai Ketua Badan Kebajikan Mahasiswa Indonesia di Al-Azhar (*Al-Jam'iya al-Khairiya li al-Talabiya al-Azhariya al-Jawiya*). Ia selain pernah menjadi pengajar ('ālim) pada Masjid Ḥarām di Makkah, juga ditunjuk sebagai anggota delegasi Konferensi Islam I di Makkah pada tahun 1926. Sebagai pengabdian kepada masyarakat Indonesia di Arab Saudi, al-Fadany mendirikan Sekolah Indonesia Makkah (*madrasat al-Indūniṣīya al-Makkīya*). Lebih lanjut lihat Mona Abaza, *Changing Images of Three Generations of Azharites in Indonesia*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993).

Karya-karya ilmiah beliau seperti *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* dan *Kamus Arab-Indonesia* sampai sekarang masih menjadi rujukan banyak kalangan peminat studi Islam. Selain mereka berdua, beberapa pemikir kontemporer air seperti Prof. Dr. Harun Nasution, mantan Presiden RI Abdurrahman Wahid, dan Prof. Dr. Zakiyah Daradjat yang merupakan mahasiswi Indonesia pertama yang berhasil meraih gelar Ph.D dalam studi Psikologi dari Universitas ‘*Ain Shams* Mesir, Dr. Satria Effendi, Prof. Dr. Said Agil Munawwar dan Dr. Muslim Nasution, juga muncul dalam catatan alumni Timur Tengah yang berhasil mewarnai kancanah pemikiran dan praktisi keislaman di tanah air.

Secara historis, kegairahan kaum terpelajar di tanah air untuk studi ke perguruan tinggi-perguruan tinggi di Timur Tengah agaknya sudah dimulai jauh sebelum abad ke dua puluh. Sebuah sumber mengemukakan beberapa tokoh intelektual Nusantara pada abad silam, seperti Hamzah Fansuri pernah berkelana ke beberapa pusat studi Islam Timur Tengah di kota Bagdad, Makkah dan Medinah, untuk memperdalam ilmu pengetahuan agama. Dapat disimpulkan bahwa tradisi menimba ilmu pengetahuan di Timur Tengah bukanlah sesuatu yang baru bagi masyarakat Muslim di tanah air.²

Dengan saksama dapat dilihat bahwa pada mulanya, kota-kota di Hijāz, yaitu Makkah dan Madinah, pernah merupakan tumpuan harapan para pelajar dari Nusantara untuk memperdalam studi-studi keislaman. Hanya sayangnya, pada waktu itu, pusat-pusat pembelajaran di kota-kota tersebut, seperti di Mesjid Ḥarām, masih bersifat tradisional tanpa menggunakan sistem jenjang kelas (yakni tingkat dasar, menengah dan seterusnya), dan hanya memperkenalkan sistem pendidikan *halāqa*. Karena itu migrasi para pelajar Indonesia pada paruh kedua abad dua puluh ke lembaga-lembaga pendidikan di Mesir (yang memperkenalkan sistem kelas) bisa dipahami dalam kerangka ini. Selain mereka ingin merasakan sistem penjenjangan pendidikan

²Sejak tahun tujuh puluhan sampai sebelum terjadinya krisis Perang Teluk, beberapa negara di kawasan Teluk memberikan beasiswa bagi mahasiswa Indonesia untuk belajar di berbagai perguruan tinggi Timur Tengah, termasuk di Universitas Al Azhar Mesir. Namun setelah krisis tersebut, sebagian besar negara-negara itu menghentikan pemberian beasiswa, kecuali dari *Bait al-Zakā* Kuwait.

modern, secara prinsipal, kepindahan itu juga dilihat sebagai konsekuensi dari berkembangnya aliran Wahabiyah di Hijaz yang kurang merestui beberapa diskursus pemikiran filsafat dan tasyaaf yang dianggap menyimpang (*bid'a*) dari ajaran Islam.³

Pertanyaan yang mengemuka kemudian adalah bagaimana hubungan antara studi yang mereka lakukan dengan pengaruh *main-stream* perkembangan politik negara dimana mereka belajar? Menurut Moza Abaza, ada kecenderungan bahwa para pelajar dan mahasiswa Indonesia untuk aktif dalam kontak-kontak politik dengan berbagai partai yang berkuasa di negara mereka belajar. Di Mesir sebagai misal, Abaza melihat bahwa peran mahasiswa Indonesia terlibat secara intensif dalam diplomasi dengan partai *al-Wafd* ataupun partai aliran sosialis Mesir seperti *Miṣr al-Fataṭ* untuk memperjuangkan kemerdekaan Indonesia.⁴ Contoh yang mengemuka adalah apa yang dilakukan oleh Fakhr al-Din, Harun Nasution dan Yusuf Sa'ad.⁵

Sejalan dengan aktifitas politik dilakukan, warna kehidupan keilmuan para mahasiswa juga tidak monolitik. Sebagian dari mereka menggandrungi atmosfir pemikiran liberal yang dikembangkan oleh Taha Husein, tapi beberapa yang lain terlibat aktif dalam diskursus

³Dalam kajian sejarah Islam di tanah air, kedua bidang studi ini (filsafat dan tasyaaf) merupakan bidang kajian yang sangat digemari di Nusantara, setidaknya sejak abad ke-15 M. Peranan para sufi dalam pengembangan Islam di Nusantara dapat dijadikan bukti atas popularitas tersebut. Beberapa tokoh popular di Sumatera pada waktu itu seperti Hamzah Fansuri, 'Abd al-Rauf Singkel dan Nūr al-Dīn al-Ranīrī dikenal tokoh-tokoh sufi, atau di Jawa seperti *Wali Songo* serta di Kalimantan seperti Shaikh Muḥammad Nafis al-Banjārī dikenal sebagai tokoh-tokoh sufi.

⁴Lihat Mona Abaza, *Changing Images*.

⁵Beberapa penulis tentang Islam di Indonesia mendeskripsikan aktifitas para mahasiswa Indonesia di Mesir dalam kontak-kontak politik dengan berbagai partai politik di Mesir dari partai yang cenderung ‘konservatif’ sampai dengan partai yang beraliran kiri dan komunis. Secara umum, memang dapat dilihat kecenderungan bahwa para mahasiswa itu lebih menyukai kontak-kontak dengan partai yang berafiliasi pada ideologi Islam seperti Ikhwān al-Muslimīn. Akibat langsung dari kontak-kontak tersebut memang secara langsung bisa dilihat misalnya bagaimana para pekerja di Terusan Suez menolak pengisian bahan bakar dan logistik bagi semua kapal Belanda yang melintasi terusan tersebut. Dan harus dicatat pula bahwa Pemerintah Mesir merupakan pemerintah asing yang mengakui kemerdekaan Indonesia. Ini menunjukkan bahwa mahasiswa Indonesia waktu itu mempunyai andil

pemikiran yang dimotori oleh gerakan salafiya Rashīd Riḍā dan maupun diskursus neo-tradisional yang dikembangkan oleh gerakan *Ikhwān al-Muslimīn*. Tidak diragukan lagi bahwa tiga corak pemikiran yang berbeda namun saling melengkapi ini memberikan corak tersendiri bagi pengajian Islam di Mesir. Dan sejalan dengan perkembangan sistem pendidikan yang memperkenalkan sistem kelas di negeri ini, beberapa mahasiswa Indonesia tidak hanya menjadikan Universitas al-Azhar sebagai satu-satunya tempat menuntut ilmu tetapi juga mulai melebar ke universitas lain yang ada di negeri itu. Contoh yang dapat dijadikan rujukan adalah apa yang dilakukan oleh ‘Abd al-Kahar di Universitas Cairo dan Zakiyah Daradjat di Universitas ‘Ain Shams.

Mahasiswa Indonesia Setelah Kemerdekaan

Setelah masa kemerdekaan dan membaiknya ekonomi Indonesia, jumlah mahasiswa Indonesia yang datang ke Timur Tengah untuk menuntut ilmu terus meningkat. Statistik tahun 1983 menunjukkan bahwa dari 3.697 mahasiswa asing di Universitas Al-Azhar, 722 orang di antaranya berasal dari Indonesia, termasuk 40 orang belajar pada program pascasarjana.⁶ Jumlah ini menurun pada tahun 1987 menjadi 1.742 orang, tetapi sepuluh tahun kemudian, tahun 1997, angka yang menunjukkan jumlah mahasiswa Indonesia di Timur Tengah merangkak naik mencapai 2.300 orang. Pada saat ini, aktifitas pengiriman mahasiswa Indonesia ke Timur Tengah, khususnya untuk program pascasarjana, terus meningkat dan cenderung meluas ke negara-negara di sekitar Timur Tengah seperti Maroko dan Tunis. Pada tahun 1999, Departemen Agama RI telah menandatangani kerjasama dalam bidang ilmiah dan kebudayaan dengan Pemerintah

langsung dalam meyakinkan para pendukung partai politik tertentu di Mesir untuk mendukung upaya meraih kemerdekaan Indonesia.

⁶Menurut Abaza, Berkurangnya jumlah mahasiswa Indonesia belajar ke Timur Tengah, sekalipun beasiswa studi dan kehidupan jauh lebih rendah ketimbang ke Eropa, berkaitan langsung dengan kecurigaan Pemerintah Indonesia waktu itu terhadap para lulusan perguruan tinggi Timur Tengah. Tuduhan seperti pengikut garis keras Islam (ekstrimis) sering ditujukan kepada para alumni Timur Tengah. Lihat Mona Abaza, *Changing Images*.

Mesir yang salah-satu kesepakatannya adalah Pemerintah Indonesia memperoleh 110 beasiswa dari Universitas Al-Azhār Mesir, 20 beasiswa di antaranya untuk program pascasarjana. Selain itu, Pemerintah Indonesia juga melakukan kerjasama pendidikan dengan Suriah, Kuwait, Qatar, Emirat, dan yang menghasilkan 40 beasiswa. Kerjasama dan kesepakatan akademis seperti ini sudah jelas akan menambah kuatnya mata rantai dan jalinan keilmuan antara lembaga pendidikan Indonesia dengan berbagai perguruan tinggi di Timur Tengah.

Profil Lembaga Pendidikan Tinggi Mesir

Sebelum membahas lebih jauh tentang lembaga pendidikan di Timur Tengah, ada baiknya disinggung mengenai istilah Timur Tengah itu sendiri. Istilah Timur Tengah sering dikaitkan dengan negara-negara Arab seperti Mesir, Palestina, Jordania, Sudan, Libya, dan negara-negara Teluk (Saudi Arabia, Kuwait, Yaman, Oman, Bahrain, dan Emirat). Karena itu, pergi atau belajar ke negara Timur Tengah sangat identik dengan berkunjung atau melanjutkan studi ke negara Arab yang *notabene* diartikan pula sebagai kawasan Islam. Sayangnya pengertian seperti ini digunakan pula bila seseorang berbicara tentang terorisme, perpecahan, pembajakan pesawat, penyanderaan dan tindakan kekerasan lainnya. Ketika terjadi insiden terorisme seperti *hara-kiri* di gedung World Trade Center (WTC) New York yang menelan korban benda dan nyawa yang cukup banyak, media-massa Barat cenderung berasumsi pejoratif dengan menuduh pelakunya berasal dari kawasan Timur Tengah yang juga *notabene* seorang Muslim. Hal ini memiliki konsekuensi bahwa negara-negara di kawasan ini yang *notabene* negara Islam dituding sebagai sarang teroris.

Secara geografis, merujuk pada *Encyclopedia Britanica*, sebenarnya kawasan Timur Tengah yang dikenal sekarang tidak dapat disebut *Middle East*, tetapi *Near East* karena para ahli geografi dan sejarah membagi daratan di seputar basin Laut Tengah, baik bagian selatan maupun timur yang terbentang mulai dari Maroko sampai Semenanjung Arabia (termasuk Iran dan sekitarnya), menjadi tiga kawasan yaitu: kawasan *Near East*, *Middle East*, dan *Far East*. *Middle*

East sebenarnya adalah kawasan dari Teluk Persia sampai ke Asia Tenggara. Sedangkan kawasan dari Teluk Persia sampai ke daratan di seputar basin Laut Tengah disebut kawasan Timur Dekat (*Near East*).⁷ Diduga pemaknaan Timur Tengah sebagaimana yang terjadi sekarang ini dimulai sejak perang Dunia II dan berkaitan dengan aktifitas markas Tentara Inggris di Mesir. Sejak itu, pengertian Timur Tengah, selain mencakup negara-negara Arab seperti Shria, Lebanon, Irak, Palestina, Jordania, Mesir, Sudan, Libya, dan lainnya, juga meliputi Turki, Cyprus, dan Iran. Dengan alasan khusus, Pakistan dan Afganistan juga termasuk wilayah Timur Tengah. Anggapan ini dapat dijadikan bukti belum jelasnya definisi geografis istilah Timur Tengah dan wilayah cakupannya. Dan tidak mengherankan kalau organisasi internasional, termasuk Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) masih memakai istilah Timur Dekat (*Near East*) untuk menyebutkan wilayah-wilayah yang dianggap termasuk Timur Tengah (*Middle East*). Kerancuan pengertian istilah ini tentu punya dampak yang bisa saja merugikan satu kelompok masyarakat tertentu, termasuk negara-negara Arab yang mayoritas beragama Islam.

Kembali ke masalah pendidikan di Timur Tengah. Dapat dikatakan bahwa pendidikan modern di Timur Tengah (yang baru dikenal sejak permulaan abad kesembilan belas) dapat dikaitkan dengan upaya pembentukan negara independen setelah berhasil bebas dari penjajahan Barat. Justeru itu, perkembangan pendidikan di Timur Tengah ada kaitannya dengan upaya membebaskan diri dari pelbagai dampak yang ditinggalkan kekuatan Penjajahan Barat. Setelah Perang Dunia I dan kejatuhan sistem kekhalifahan Turki ‘Uthmānī, negara-negara Arab dijajah oleh Inggris dan Perancis. Konsekuensinya, kebijakan pendidikan di Lebanon, Shria, Tunisia, Maroko, dan Aljazair diarahkan untuk kepentingan Perancis sebagaimana orientasi pendidikan di Mesir, Jordania, Palestina, dan Irak untuk kepentingan penjajah Inggeris.

Dua negara Barat tersebut mempunyai tujuan yang sama yaitu mempertahankan *status quo*, menyediakan tenaga administrasi tingkat menengah ke bawah, menekang semangat nasionalisme dan

⁷Lihat entri “Middle East” dalam *Encyclopaedia Britannica*.

melakukan sosialisasi kebudayaan dan bahasa. Masyarakat kelas rendah hanya diperbolehkan memasuki lembaga pendidikan level rendah yang tidak standar yang memiliki kurikulum yang tidak relevan dengan kebutuhan masyarakat luas dan diajar oleh guru yang berkualitas. Tujuannya agar masyarakat luas hanya memperoleh tingkat pendidikan rendah dan tidak bermutu. Outputnya adalah mereka menjadi sangat terbelakang secara edukatif dan hanya mampu menjadi pesuruh atau pegawai rendah. Sedangkan lembaga pendidikan yang bermutu dan berstandar tinggi, yang dikelola oleh badan swasta dan asing ataupun misionaris Kristen, hanya terbuka bagi kalangan atas atau penguasa.

Setelah masa kemerdekaan di negara-negara kawasan Timur Tengah, tokoh dan pemimpin nasional mulai melaksanakan kebijaksanaan-kebijaksanaan baru, termasuk dalam bidang pendidikan. Di antara kebijaksanaan penting yang diambil adalah nasionalisasi semua lembaga pendidikan dan membuka kesempatan studi secara gratis bagi seluruh lapisan masyarakat. Di samping itu, menyusun kurikulum pelbagai jenjang pendidikan, dari sekolah dasar sampai perguruan tinggi, dengan memasukkan nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat, termasuk nilai keislaman. Hal ini bisa dilihat dari apa yang dilakukan oleh Pemerintahan Gamal ‘Abd al-Nasser di Mesir (setelah tahun 1952) dan Habib Bourguiba di Tunis (tahun 1956) yang melakukan reformasi besar-besaran dalam bidang pendidikan di segala jenjang, termasuk modernisasi lembaga pendidikan agama. Di Mesir, Nasser mengintegrasikan pendidikan nasional, baik yang dikelola oleh Universitas Al-Azhar maupun oleh lembaga lain, dalam satu institusi pendidikan modern yang memenuhi standar mutu internasional dan tidak dipungut bayaran.⁸ Hal yang sama juga terjadi

⁸Universitas Al-Azhar didirikan tahun 972 M. oleh Panglima Jauhar al-Šiqfi bersamaan dengan pendirian kota Kairo. Ada beberapa pendapat tentang penamaan al-Azhar tersebut. Di antaranya menyatakan bahwa nama itu berkaitan dengan istana-istana yang semarak (*quṣur zāhirā*) di seputar lokasi. Ada yang mengaitkan dengan sikap optimisme agar Al-Azhar menjadi lembaga pendidikan terkemuka dalam pengembangan ilmu pengetahuan (*izihār al-‘ulūm*). Pendapat yang lain menisbatkan istilahini kepada cucu Nabi: Fatima al-Zahra. Pendapat terakhir agaknya lebih diikuti oleh banyak orang. Lihat *Taqwīm Jāmi‘at al-Azhar*.

di Universitas Damaskus di Suriah, Universitas Zaituna, dan Universitas Bagdad di Irak.

Standar Internasional

Bagi beberapa negara, standar pendidikan bermutu internasional merupakan salah satu misi dan target yang hendak dicapai. Misi ini pula yang diupayakan oleh berbagai perguruan tinggi Timur Tengah. Lebih lanjut, integrasi penyelenggaraan pendidikan yang dilakukan oleh banyak negara di Timur Tengah juga dimaksudkan sebagai langkah kongkrit untuk merealisasikan misi dan target tersebut. Karena itu, dualisme lembaga pendidikan (yaitu pengelolaan terpisah bidang studi keagamaan dengan umum) uniknya kurang dikenal dalam sistem pendidikan di Timur Tengah. Di Mesir, misalnya, Universitas Cairo yang mempunyai fakultas-fakultas umum konvensional seperti Kedokteraan, Teknik, Farmasi, Pertanian, dan lain-lain, juga memiliki fakultas *Dar al-'Ulūm* yang menyelenggarakan studi Islam. Universitas Al-Azhar, yang terkesan lembaga pendidikan khusus keagamaan, juga memiliki semua fakultas-fakultas umum di bawah satu manajemen administrasi yang dipimpin oleh seorang Rektor. Di Suriah, Universitas Damaskus, salah satu perguruan tinggi terbesar di negara itu, selain memiliki fakultas-fakultas umum, juga memiliki fakultas *Shari'ah*, yang salah-seorang guru besarnya, Prof. Dr. Wahbah Zuhaili, cukup popular di kalangan peminat hukum Islam Indonesia. Hal yang sama terjadi di Sudan dimana Universitas Islam Omdurman dan Universitas Al-Qur'an al-Karim menyelenggarakan perkuliahan umum dan keagamaan di bawah satu payung. Di Maroko, Tunisia, Aljazair, Arab Saudi, dan negara-negara Teluk lainnya ternyata tidak terdapat apa diistilahkan dengan dualisme lembaga pendidikan seperti yang dikenal di Indonesia.

Kualifikasi Tenaga Pengajar

Penghilangan dualisme lembaga pendidikan dilanjutkan dengan upaya standarisasi penyelenggaraan pendidikan dalam hal kualifikasi dosen, mahasiswa, sarana dan prasarana, perpustakaan, struktur organisasi dan administrasi. Kualifikasi dosen, sebagai misal, agaknya tidak jauh berbeda dengan apa yang terjadi di universitas-universitas di

Barat. Di beberapa perguruan tinggi Timur Tengah, seperti Mesir, Sudan dan Suriah, kualifikasi dosen dapat dijelaskan sebagai berikut: seseorang yang berhak menjadi dosen dan memegang mata kuliah pada fakultas tertentu harus sudah memperoleh minimal gelar guru besar madya yang didahului oleh S1, S2, dan S3 dalam bidang studi yang sama. Setiap fakultas diperbolehkan membuka program magister dan doktoral jika memenuhi persyaratan yang ditetapkan yang diantaranya adalah memiliki sekurang-sekurangnya 2 guru besar senior dan 2 guru besar madya tetap. Secara khusus, dalam bidang kajian Islam, standarisasi dosen juga diberlakukan sebagaimana dalam kajian-kajian lain. Table di bawah ini menunjukkan bahwa fakultas Uṣūl al-Dīn Universitas Al-Azhar memiliki 61 orang bergelar professor, 27 orang bergelar professor madya dan hanya 37 orang dosen.

Tabel 1: Tenaga Pengajar
Fakultas Uṣūl al-Dīn Universitas Al-Azhar 1991/1992

Jurusan	Profesor	Ass. Prof	Dosen
Tafsir dan ‘Ulūm al- Qur’ān	13	7	12
Hadīth dan Muṣṭala	13	9	11
‘Aqida dan Filsafat	27	3	10
Dakwah	8	8	4
Jumlah	61	27	37

Dari tabel di atas terlihat bahwa jumlah professor di fakultas Ushuluudin Universitas Al-Azhar jauh lebih banyak dari jumlah dosen yang biasanya hanya menyandang gelar akademis Ph.D. dan harus dicatat pula bahwa setiap professor yang aktif memberi kuliah pada jurusan tertentu memiliki bidang keahlian yang berbeda-beda satu dengan yang lain. Seorang mahasiswa di Al-Azhar dapat mengambil 13 sampai 15 mata kuliah yang diasuh langsung oleh professor sesuai dengan keahlian dan spesialisasi masing-masing. Karena itu, seseorang yang berstatus dosen hanya memberikan kuliah di bawah tangan atau atas supervisi guru besar yang ditetapkan sebagai penanggung jawab mata kuliah tersebut. Untuk dosen biasa, selain hanya diperkenankan untuk mengasuh mata kuliah dengan jumlah

yang sangat terbatas, ia juga diharuskan untuk membuat sendiri buku ajar perkuliahan dan tidak boleh memakai buku ajar orang lain. Karena itu, sepanjang tahun, bahkan selama berada di jurusan tertentu, mahasiswa akan selalu berada di bawah bimbingan seorang guru besar dan jarang sekali terlihat seorang dosen memberi kuliah kepada mahasiswa.

Hal tersebut di atas di satu sisi merupakan keberuntungan bagi mahasiswa karena memperoleh kuliah dari tenaga pengajar yang bertitel professor. Tetapi di sisi lain, khususnya bagi mahasiswa asing (non-Arab), hal itu bisa beban berat karena kadangkala professor tertentu menyamakan mahasiswa asing dengan mahasiswa Arab yang tidak memiliki persoalan dengan kemampuan berbahasa. Pada titik ini kadang kala profesor tertentu mengharapkan semua mahasiswanya untuk membaca sejumlah referensi, referensi utama yang merupakan buku-buku *turath* (warisan intelektual masa lalu). Buku-buku itu, selain memang ada yang sudah diterbitkan kembali dalam bentuk buku cetak, ada juga yang masih dalam bentuk manuskrip. Membaca dan memahami buku *turath* membutuhkan keterampilan khusus, ketelitian, keakuratan dan kesabaran; dan hanya dapat dibaca pada perpustakaan tertentu saja. Seorang mahasiswa tak jarang harus duduk berjam-jam, bahkan berhari-hari, untuk menelaah dan membaca buku *turath* tersebut. Dan karena itu dapat diduga bahwa seorang mahasiswa asing (non-Arab) tentu menghabiskan waktu yang lebih lama dibanding dengan mahasiswa Arab dalam menelaah buku-buku *turath* tersebut.

Selain keterampilan dan ketelitian dalam memahami buku-buku *turath*, hal teknis seperti keterbatasan jumlah buku juga menjadi masalah tersendiri. Pengalaman penulis ketika ditugaskan membuat makalah untuk mata kuliah tasya'if tentang teori ilmu pengetahuan menurut Imam al-Ghazali (*Nazarat al-ma'rifa 'inda al-Ghazālī*) dapat menjadi contoh yang cukup baik. Karena keterbatasan jumlah naskah asli tersebut maka pilihan yang bisa diambil adalah membaca lewat *microfilm*. Persoalan yang muncul kemudian adalah daftar antri yang panjang karena mahasiswa lain juga ingin membaca naskah yang sama dengan *microfilm* yang sama. Ada peluang memang untuk mendapatkan duplikat manuskrip itu, terutama dari *microfilm*.

Namun selain biaya tidak terjangkau, birokrasi yang harus dilalui juga berbelit-belit, karena sebagai barang langka, *microfilm* ini memang harus dijaga secara baik. Hal sekelumit di atas menunjukkan bahwa seorang mahasiswa membutuhkan stamina fisik, ketabahan dan kemampuan yang prima untuk dapat memenuhi kualifikasi akademis di perguruan-perguruan tinggi di Mesir. Dan di sinilah salah-satu kelemahan mahasiswa dari Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Tidak jarang mahasiswa-mahasiswa dari negara Arab, khususnya dari Mesir menganggap mahasiswa Indonesia terkesan malas (*mutakāsil*) dalam belajar.⁹

Salah-satu tujuan insan akademis adalah meraih gelar ilmiah tertinggi yaitu guru besar yang menempati posisi terhormat di kalangan masyarakat meskipun memperoleh gaji dan fasilitas yang terbatas.¹⁰ Namun proses jalan pengukuhan guru besar tentu tidak mudah. Hal terpenting yang menjadi bahan pertimbangan adalah hasil karya ilmiah. Di Universitas Al-Azhār, penilaian karya ilmiah dilakukan oleh Majelis Penilai Akademis yang semua anggotanya adalah guru besar senior dalam bidang yang sama. Tidak semua dosen, sekalipun sudah mempunyai karya ilmiah yang banyak, berhasil meraih gelar guru besar, bahkan tidak jarang harus menerima kegagalan. Karena itu, sistem pengukuhan seperti ini agaknya memperkecil kemungkinan seseorang yang tidak berkecimpung di dunia pendidikan tinggi untuk dapat dikukuhkan sebagai guru besar. Konsekuensinya, guru besar yang dihasilkan tentu otoritatif di bidang tersebut dan memiliki reputasi internasional. Tak heran jika seorang guru besar Mesir menjadi anggota Majelis Penilai Akademis di Amerika Serikat dan Eropa. Pernah diberitakan dalam surat kabar

⁹Penulis pernah memperhatikan seorang mahasiswa Mesir, teman searsrama di Al-Azhār yang kamar tidak jauh kamar penulis. Mahasiswa ini sanggup berjam-jam membaca di kamarnya dan terlahir keluar hanya untuk keperluan makan, shalat dan ke kamar mandi. Ia menghabiskan waktu untuk belajar rata-rata sampai 5-8 jam setiap hari di luar waktu kuliah resmi dan sering mengorbankan acara-acara pribadinya, sekalipun sangat digemari seperti olah raga bola kaki.

¹⁰Gaji seorang guru besar di Mesir diperkirakan sekitar LE 1200 sampai LE 1500 (US\$ 300-US\$ 450) tanpa rumah dinas. Di Sudan gaji guru besar berkisar pada US\$ 50-US\$ 100 plus fasilitas rumah dinas. Di Arab Saudi US\$ 3000-US\$5000 plus rumah.

lokal tentang seorang tenaga pengajar pada salah-satu universitas di Amerika gagal memperoleh pengukuhan guru besar, karena anggota Majelis Penilai yang berasal dari Universitas di Mesir membuktikan bahwa yang bersangkutan tidak memberikan sesuatu yang baru dalam bidang studi yang menjadi spesialisasinya.

Tabel di bawah menunjukkan jumlah pengajar di Universitas Al-Azhar selama 5 tahun:

Table 2 :
Tenaga Pengajar Universitas Al-Azhar Tahun 1985-1990

Tahun	Guru Besar	Guru Besar Madya	Dosen	Ass.Dosen	Jumlah
85/86	592	741	1135	1377	3845
86/87	590	724	1045	1333	3692
87/88	657	819	1157	1401	4034
88/89	714	764	1185	1387	4050
89/90	716	734	1208	1361	4019

Selain itu, untuk peningkatan mutu dosen, peraturan perguruan tinggi di beberapa universitas di Mesir memberikan kesempatan yang luas dan waktu yang banyak untuk meneliti dan menulis karya ilmiah. Seorang dosen di Universitas Cairo sebagai contoh diberikan 4 hari dalam seminggu untuk penelitian dan pengembangan akademik dan 2 hari dalam seminggu untuk memberikan kuliah atau memberikan konsultasi. Sepintas terkesan peraturan ini cukup keras dan seolah-olah tidak memperhatikan kesejahteraan dosen. Kenyataannya tentu tidak seperti itu, karena Kementerian Pendidikan Tinggi dapat memberikan kesempatan seorang dosen untuk dikontrak di luar negeri (*i'ara*) yang biasanya gaji dan fasilitasnya jauh lebih baik. Tapi kebijakan ini kadang tidak menguntungkan para mahasiswa yang hampir merampungkan studinya. Tidak jarang terjadi seorang mahasiswa tingkat pascasarjana (S2 atau S3) terpaksa memulai kembali tesis atau disertasi dari awal, karena guru besar pengganti sebagai pembimbing yang baru menolak melanjutkan penulisan itu, walaupun tesis dan disertasi tersebut hampir rampung ditulis. Belajar dari

kenyataan itu, beberapa mahasiswa memilih menunggu kembalinya guru besar pembimbingnya merampungkan *i'āra* di luar negeri daripada harus menulis kembali dari nol. Ini mungkin menjadi salah-satu sebab mengapa mahasiswa Indonesia di beberapa perguruan tinggi di Timur Tengah baru berhasil meraih gelar magister atau doktor lebih lama dari koleganya di universitas di tanah air maupun universitas di Barat.

Rekrutmen Calon Mahasiswa

Syarat pendaftaran masuk kuliah bagi calon mahasiswa cukup mudah tanpa melalui testing masuk, karena STTB SMU baik dalam negeri maupun luar negeri yang diakui kesetaraannya merupakan tiket masuk ke perguruan tinggi di Mesir. Sekalipun demikian tidak semua calon mahasiswa dari lulusan SMU atau yang sederajat dapat memasuki fakultas yang diinginkannya. Dalam hal ini faktor nilai akumulatif (*majmū'a*) sangat menentukan sekali, terutama bagi calon yang ingin melanjutkan studinya ke fakultas favorit seperti fakultas Kedokteraan, Teknik, dan Farmasi. Fakultas-fakultas tersebut biasanya mematok persyaratan masuk yang cukup ketat seperti persyaratan nilai rata-rata yang cukup tinggi yaitu nilai 80 ke atas sebagai *majmū'a* terendah bagi calon yang memilih fakultas Kedokteraan. Tidak jarang pula ada persyaratan bahasa Inggris khusus bagi para calon yang memilih fakultas tertentu, karena bahasa ini merupakan bahasa pengantar resmi perkuliahan dan bahasa penulisan referensi utama dan sekunder.

Sedangkan fakultas-fakultas ilmu sosial seperti fakultas Sastra dan Ekonomi tidak seketat fakultas Kedokteran. Biasanya fakultas-fakultas tersebut memberi kesempatan bagi para calon yang memperoleh *majmū'a*rendah yakni nilai akumulatif 56 ke atas. Begitu pula persyaratan bagi para calon yang memilih fakultas studi Keislaman seperti Fakultas *Dār al-'Ulūm* Universitas Cairo atau fakultas Uṣūl al-Dīn, Sharī'a, Bahasa Arab, dan Dakwah pada Universitas Al-Azhar. Persyaratan *majmū'a* minimal tidak jauh berbeda dengan fakultas-fakultas dalam ilmu sosial.

Adapun rekrutmen calon mahasiswa dilakukan dengan sistem sentralisasi dan pendistribusian calon ke fakultas-fakultas yang dituju

disesuaikan dengan sarana dan prasarana yang dimiliki dan diproses melalui komputer. Mekanisme pendaftaran calon mahasiswa dilakukan oleh panitia pendaftaran mahasiswa baru yang akan menerima dokumen-dokumen sang calon. Ijazah asli atau fotokopinya tidak perlu diikutsertakan dalam berkas pendaftaran, tapi cukup dengan NEM Ebtanas asli yang dikeluarkan tidak beberapa lama setelah Ebtanas berlangsung. Ketika seorang calon mahasiswa telah memutuskan pilihannya pada fakultas yang tertentu, maka panitia pendaftaran akan memeriksa keabsahan dokumen akademis calon dan nilai *majmū'*ayang diperoleh. Hal ini biasanya dilakukan serentak secara nasional, sehingga calon harus menetapkan pilihannya dari awal pendaftaran. Calon tidak mungkin memilih fakultas atau universitas lebih dari satu dan mencari universitas tertentu sebagai cadangan. Karena bila pendaftaran ditutup, berarti kesempatan hanya bisa dilakukan tahun depan. Dari sudut dokumen akademis, seorang calon hanya mempunyai satu naskah asli bagi NEM Ebtanas dan dianggap melanggar kalau mempunyai dua naskah NEM asli.

Ada yang menganggap penyelenggaran Ebtanas dalam kaitan dengan perolehan NEM sebagai penentuan masa depan seseorang. Anggapan ini cukup beralasan mengingat calon mahasiswa yang mempunyai nilai akumulatif NEM rendah tertutup kemungkinannya untuk diterima pada fakultas favorit. Karena itu, kegagalan dalam ujian ini sering menghantui para peserta ujian karena kegagalan tidak jarang diartikan sebagai jalan buntu atau tidak punya masa depan. Biasanya menjelang dikeluarkannya pengumuman hasil Ebtanas, Pemerintah meningkatkan aspek keamanan, karena dikhawatirkan akan terjadinya upaya bunuh diri seperti lompat dari jembatan tinggi atau ke sungai.

Kebijaksanaan rekrutmen seperti di atas merupakan bentuk umum yang diterapkan oleh perguruan tinggi di Timur Tengah, termasuk Universitas Cairo, Universitas Al-Azhār Mesir, Universitas Islam Omdurman di Sudan dan Universitas Damaskus di Suriah. Untuk itu, fenomena Universitas Al-Azhār sebagaimana dikutip oleh Dr. Johan Hendrik Muleman tentu terlihat tidak memiliki dasar yang kuat.¹¹ Dalam artikelnya yang berjudul *IAIN di Persimpangan Jalan*,

¹¹Kalau dibaca secara cermat dan mendalam artikel Muleman, yang juga

ungkapan Dr. Mueleman bahawa “...status sosialnya (*al-Azhar*) dalam masyarakat Mesir masa kini dianggap kurang menarik. Sebab *al-Azhar* dalam pandangan banyak orang berfungsi sebagai pilihan akhir bagi mereka yang gagal diterima di universitas lain..” terkesan tendensius dan tidak faktual. Istilah *mereka yang gagal diterima di universitas lain* tidak didapati di Mesir, karena rekrutmen mahasiswa tidak melalui testing masuk seperti halnya di Indonesia. Selain itu, kebijaksanaan rekrutmen mahasiswa, termasuk jadwal, di seluruh perguruan tinggi Mesir ditetapkan bersama-sama dalam sidang Majelis Utama Universitas (*Majelis A'la li al-Jami'a*) dimana Rektor Universitas Al-Azhar termasuk anggota senatnya. Berikut adalah jumlah mahasiswa Universitas Al-Azhar pada sepuluh tahun sejak 1980 sampai tahun 1990.¹²

menyenggung kerjasama IAIN Jakarta dengan Universitas Al-Azhar Mesir, terdapat kesan bahwa kerjasama tersebut membawa IAIN Jakarta pada posisi di persimpangan jalan. Alasannya menurut Muleman karena status sosial Al-Azhar sudah menurut di mata masyarakat. Agaknya jika Muleman menggunakan rujukan katalog Universitas Al-Azhar (termasuk data dan statistik) dan buku atau artikel yang ditulis oleh berbagai tokoh dunia Islam, maka ia mendapatkan gambaran yang lebih jelas tentang Universitas dimaksud. Lihat lebih lanjut Dr. Johan Hendrik Muleman, “IAIN di Persimpangan Jalan” Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo, (eds.), *Problem & Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2000).

¹² *Taqwim Jami'at al-Azhar*, tahun 1992.

Table 3 :
Jumlah Mahasiswa Universitas Al-Azhār di Mesir
tahun 1980-1990

Tahun Akademik	Sarjana S1	Magister S2	Doktoral S3	Total
1980/81	65.446	1.896	634	67.976
1981/82	83.034	1.758	694	85.486
1982/83	100.394	2.149	817	103.360
1983/84	113.601	2.049	979	116.629
1984/85	117.413	2.059	992	120.464
1985/86	113.761	1.875	912	116.548
1986/87	101.609	2.674	1.086	105.369
1987/88	94.961	2.443	1.077	98.481
1988/89	86.750	2.271	1.245	90.266
1989/90	81.108	1.703	1.053	83.864

Sarana Penunjang Studi

Struktur organisasi perguruan tinggi di Mesir terdiri atas dua aspek yang saling terkait yaitu *pertama*, aspek akademis yang berhubungan erat dengan upaya pembentukan pola pemikiran akademis melalui proses belajar mengajar dan penelitian, dan yang *kedua*, aspek administrasi dan teknis yang mengatus mekanisme administrasi lembaga pendidikan yang dapat penunjang proses belajar-mengajar tersebut. Aspek pertama dikelola oleh seluruh tenaga pengajar, baik yang berfungsi sebagai para guru besar dan dosen maupun sebagai pimpinan lembaga pendidikan, sedangkan aspek yang kedua ditangani oleh tenaga-tenaga trampil dan profesional.¹³

Mekanisme administrasi perguruan tinggi, terutama yang berkaitan dengan urusan kemahasiswaan, seperti penerbitan surat rekomendasi dan sebagainya memang sangat disayangkan masih dilaksanakan secara manual, tetapi di bidang pengembangan akademis seperti data judul, topik makalah, tesis dan disertasi dan hasil penelitian sudah dikomputerisasi dan digunakan untuk

¹³ *Taqwīm Jāmi'at al-Azhār*, h. 46

pengawasan akademis. Surat keterangan *judul belum pernah diteliti atau dibahas* dari fakultas lain merupakan salah-satu persyaratan pengajuan judul tesis atau disertasi yang harus dipenuhi oleh seorang mahasiswa program pascasarjana. Surat keterangan itu dimaksudkan untuk menghindari terjadinya tumpang tindih topik penelitian yang sejenis. Dengan bantuan komputer tadi, mahasiswa dapat mengetahui judul apa yang sudah diteliti dan ditulis atau yang sedang diteliti oleh penulis lain, baik yang berada di fakultas setempat maupun di fakultas lain. Universitas ‘Ain Shams di Mesir mempunyai data elektronik lengkap tentang topik-topik tesis atau disertasi yang telah ditulis oleh mahasiswa-mahasiswa program pascasarjana dari berbagai universitas yang ada di Mesir.

Untuk penelitian tingkat *advance*, Pusat Komputer di Pusat Studi Ekonomi Islam Universitas Al-Azhar Mesir dapat diandalkan mahasiswa untuk meneliti Ḥadīth-Ḥadīth, terutama dari jurusan Shari‘a. Selain itu, sekarang sudah dapat diperoleh berbagai referensi utama studi keislaman, seperti *fīqh*, *uṣūl al-fīqh*, *‘ulūm al-Qur’ān*, sejarah dan lainnya dalam bentuk informasi digital CD ROM. Informasi digital ini jelas sangat membantu para peneliti dalam menyelesaikan tugas-tugas secara baik, efektif, dan efesien. Bagi mahasiswa program S2 dan S3 hal ini agaknya membantu banyak dalam penyelesaian studi dalam waktu yang relatif lebih cepat dibanding sebelumnya. Pengalaman penulis sewaktu membuat makalah atau skripsi dapat dijadikan contoh kemajuan teknologi ini. Sebelum komputer menjadi alat pembantu penelitian, penulis pernah menghabiskan waktu hampir sebulan penuh untuk melakukan uji otentitas sebuah Hadith (*takhrij al-hadīth*). Karena kelelahan, kejemuhan dan mungkung sedikit kurang tabah, penulis hampir saja terjerumus dalam kesimpulan yang keliru dan menganggap hadith tersebut sebagai tidak sahih (*maudū‘*). Hadith *a‘ūdhu bika minka* (aku berlindung dengan Engkau dan dari Engkau), kalau ditinjau dari segi kebahasaan yang dikenal seperti *a‘ūdhu bi Allāh min al-shaiṭān...* (aku berlindung dengan Engkau dari syetan...) dapat dianggap *maudū‘*. Tetapi penelitian dari sudut metodologi Ḥadīth justru mengemukakan hal sebaliknya. Setelah diteliti, Ḥadīth tersebut ternyata sahih dan diriwayatkan oleh Imām Bukhārī dengan sanad

yang dipercaya (*thiqā*). Menganggap sebuah Hadith sahih seperti itu sebagai *mauḍū'* merupakan suatu kesalahan yang sulit ditolerir oleh dosen maupun promotor penulis.¹⁴

Perpustakaan

Perpustakaan tetap merupakan andalan utama bagi berbagai penelitian yang dilakukan oleh mahasiswa maupun oleh dosen. Di samping perpustakaan nasional yang memiliki ribuan judul buku dalam berbagai bidang studi, juga terdapat perpustakaan lokal yang tersebar di beberapa distrik atau kawasan di Mesir. Koleksi perpustakaan nasional dapat dibagi kepada tiga kategori yaitu: buku-buku, dari *turath* sampai buku yang paling baru diterbitkan; *microfiche* yaitu informasi, dokumen yang berbentuk film negatif berukuran mini; dan manuskrip dalam bentuk naskah asli belum diterbitkan yang biasanya dalam bentuk *microfilm*.

Di bidang manuskrip barangkali Perpustakaan Lembaga Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Liga Arab yang berpusat di Kairo memiliki koleksi yang terkaya dan terlengkap di dunia, terutama manuskrip berbahasa Arab. Bagi peneliti yang ingin melihat perkembangan intelektual masa lalu Islam di berbagai negara, perpustakaan ini memang patut dikunjungi. Tapi sayangnya, dari sudut sarana dan prasarana, perpustakaan ini memang masih kurang memadai dan kurang kondusif untuk membaca dalam waktu relatif lama. Memperoleh duplikat fotokopi tampaknya dapat dianggap sebagai alternatif terbaik, terutama bagi mereka yang secara finansial cukup mampu.

Misi dan Visi Perguruan Tinggi

Transformasi peradaban dunia sudah berlangsung sejak dahulu sampai sekarang dan mendorong terjadinya perubahan-perubahan cepat dalam struktur, nilai dan bidang kehidupan baik sosial, budaya,

¹⁴Termasuk kesalahan lain yang tidak bisa ditolerir adalah kekeliruan menulis ayat al-Qur'an dalam tesis atau disertasi. Tindakan paling ringan yang dijatuhkan kepada mahasiswa yang keliru ini adalah penurunan indeks prestasi, bahkan pemberian nilai prestasi terendah.

ekonomi, politik maupun pendidikan. Perguruan tinggi-perguruan tinggi di Timur Tengah tampaknya berusaha mengantisipasi terjadinya efek negatif dari transformasi nilai yang sedemikian cepat. Karena itu, perguruan tinggi harus memiliki visi yang jelas sebagai arah bagi kelangsungan pendidikan itu sendiri. Menurut Dr. Qardawī, sebuah perguruan tinggi harus memiliki karakteristik sebagai berikut:¹⁵

1. Berpandangan objektif terhadap pendapat, situasi dan segala sesuatunya tanpa melihat siapa yang menyampaikannya. *Tidak perlu kebenaran itu dikaitkan dengan seseorang, tapi orang dikenal melalui kebenaran* seperti dikatakan ‘Alī bin Abī Ṭālib.
2. Menghormati spesialisasi ilmu sesuai dengan firman Allah swt.: “*Bertanyalah kepada yang ahlinya*” (Q.S. al-Nahāl: 43). “*Tanyakanlah hal itu kepada seorang ahli*” (Q.S. al-Furqān: 59). “*Kamu tidak akan mendapat penjelasan seperti yang diberikan oleh seorang yang ahli*” (Q.S. Fātiḥah: 14). Masa kini setiap bidang terdapat tenaga ahli, misalnya ahli bidang ekonomi, ahli bidang militer dan ahli bidang kedokteraan. Dari itu, bila ada orang yang menganggap dirinya ahli dan memberikan pendapatnya dalam bidang agama, politik, seni, dan ekonomi, sebenarnya ia tidak mengetahui apa-apa.
3. Mampu introspeksi diri, mengakui kekeliruan untuk diperbaiki dimasa mendatang. Melakukan evaluasi terhadap masa lalu secara baik dan jujur serta menjauhi diri dari sikap apologi.
4. Menggunakan metodologi terbaru dalam upaya merealisasi tujuan dan belajar dari pengalaman orang lain, termasuk pengalaman orang yang dianggap musuh.
5. Semua masalah, kecuali masalah agama yang sudah *ijma'* (disepakati), harus dikaji dan diteliti secara seksama. Hasil dan konsekuensinya harus diterima secara jujur.
6. Ambil keputusan setelah melakukan penelitian dan menggunakan statistik, data, dialog konstruktif serta memahami

¹⁵Yūsuf Qardawī, *Aulawiyat al-Hararaka al-Islāmiya fi al-Marhala al-Qadīma*, (Qahirah: Maktabah Wahbah, 1991), h. 86.

kelebihan dan kekurangannya. Jauhi sikap tergesa-gesa dalam mengambil keputusan.

7. Menghormati pandangan dan pemikiran orang lain, sekalipun tidak sependapat selama berdasarkan argumentasi dan data.

Cara berfikir tersebut secara kongkrit terlihat dari visi dan misi Universitas Al-Azhār. Misi utama dari universitas ini adalah untuk melestarikan warisan intelektual kaum Muslim dengan melakukan studi dan penyebarluasannya; menyampaikan risāla Islāmiya kepada masyarakat dengan menegaskan hakikat dan pengaruhnya bagi kemajuan dan peranannya bagi kebahagian manusia di dunia dan akhirat; menitik-beratkan upaya pengembangan hasil karya ilmiah bangsa Arab; mempersiapkan kader-kader ulama yang dapat memadukan kemantapan aqidah dengan kemampuan akademis dan menjalin kerjasama ilmiah dengan pelbagai pusat studi, penelitian dan universitas dunia. Arah kebijaksanaan pendidikan Universitas Al-Azhār sebagai penjabaran dari risalahnya dijelaskan sebagai berikut :

1. Terbuka bagi seluruh umat Islam yang ingin menuntut ilmu pengetahuan baik dalam bidang keislaman maupun dalam bidang studi lainnya, termasuk kedokteraan, teknik farmasi dan ekonomi.
2. Berupaya menciptakan kesatuan visi dan misi bagi putra/i dunia Islam dan membina kesetiaan mereka terhadap agama Islam.
3. Silabi dan program studi diarahkan untuk memperkuat jiwa keislaman dan semangat berbangsa/bernegara serta selalu ingin menjadi pioner Islam dan Arab dalam pengembangan bahasa dan warisan intelektual.
4. Mempersiapkan bagi umat Islam ulama dan tenaga spesialisasi ahli yang mempunyai latar belakang budaya Islam; mampu melayani dan mengembangkan masyarakat dan sanggup berkiprah dan berkarya utk membimbing masyarakat yang produktif berdasarkan integralisasi ilmu dan iman.
5. Menyiapkan kader-kader intelektual masa depan dalam semua bidang studi dan spesialisasi yang dibutuhkan umat Islam,

- termasuk pengiriman mahasiswa tugas belajar ke luar negeri guna memperoleh tenaga ahli khusus.
6. Memantau dan mengambil manfaat aktifitas ilmiah internasional serta berupaya untuk menumbuh kembangkannya; mengadakan kerjasama ilmiah dengan berbagai lembaga penelitian dan pendidikan internasional, termasuk seminar dan tukar menukar tenaga ahli dan sebagainya.

Dampak arah kebijaksanaan ini terlihat jelas dalam realita kehidupan masyarakat Mesir, khususnya pada masa perjuangan menghadapi penjajah asing. Pada waktu itu, al-Azhār, selain berperan pada bidang pendidikan, juga mempunyai peranan politik terutama pada masa revolusi rakyat Mesir melawan penjajahan Perancis yang dipimpin oleh Napoleon Bonaparte. Al-Azhār menjadi tempat berteduh yang aman bagi para pejuang Mesir yang menuntut kemerdekaan dari penjajahan Perancis.¹⁶ Beberapa tokoh utama revolusi dalam menentang penjajahan di beberapa negara Arab pernah belajar di universitas yang tertua ini.

Aṣalah wa Mu‘aṣara

Salah satu misi utama perguruan tinggi di Mesir, terutama dalam bidang studi keislaman adalah mengupayakan integritas *aṣalah* dan *mu‘aṣara* dalam berbagai pembahasan ilmiah. Pada permulaan abad modern, masalah ini muncul di kalangan intelektual, khususnya antara kelompok yang terpengaruh oleh perkembangan budaya modern Barat dengan kelompok yang mempertahankan otentitas keilmuan yang merujuk warisan ulama masa lalu. Kelompok pertama sering terkesan mengekor, kehilangan identitas, bahkan kebarat-baratan, sedangkan kelompok kedua terkesan konservatif, eksklusif dan menolak perkembangan. Tidak jarang perseteruan terbuka terjadi di antara kedua kelompok tersebut. Sebagai upaya kompromis atau jalan tengah dan keseimbangan, terdapat gerakan *taufiq* yaitu gerakan

¹⁶Sebagai akibat dari semakin memanasnya semangat revolusi anti penjajahan Perancis adalah Al-Azhār terpaksa ditutup selama tiga tahun sebagai dampak. Ini baru pertama kali proses pelajar mengajar tidak dilaksanakan sepanjang sejarah Al-Azhār.

pemaduan antara *salafi* dan *khalafi*. Untuk itu sebagaimana yang dinyatakan oleh Dr. Hamid Taher, guru besar filsafat di Universitas Cairo bahwa perlu diupayakan sinkronisasi antara kemoderenan dengan *turath/salafiya* dan hal itu bisa dilakukan bila kedua aliran tersebut dapat dipahami secara benar dan diletakkan dalam konteks masing-masing.¹⁷ Perseteruan antara kedua kelompok tersebut biasanya dilandasi pada ketidakpahaman satu sama lain. Para modernis selain tidak memahami kebudayaan Islam (*turath*) secara baik, juga sering memakai kaca ‘Barat’ dalam memberikan keputusan. Sebaliknya, para *salafi* pendukung *turath*, selain terlalu berpegang teguh terhadap peninggalan-peninggalan lama termasuk warisan intelektual ulama dahulu bahkan sampai mengkultusnya, juga tidak berusaha memakai metoda penelitian dan penalaran kritis dalam pengkajian warisan lama tersebut.

Sebagian besar perguruan tinggi Timur Tengah secara umum dan Mesir secara khusus menganut prinsip aliran *salafiya* dalam arti bersifat otentik, moderen, moderat dan toleran yang digambarkan sebagai berikut:¹⁸

1. Berpegang kepada teks agama yang murni bukan kepada pendapat mujtahid.
2. Ukur dan kembalikan masalah *mutashabihāt* kepada yang *muhkamāt*; dan dari yang abstrak kepada yang kongkrit.
3. Memahami masalah parsial dalam konteks pemahaman komprehensif.
4. Menganut prinsip penelitian dan pembaharuan; dan menjauhi fanatism dan stagnasi.
5. Memegang teguh prinsip budi pekerti mulia (*akhlaq al-karīma*).
6. Mengutamakan kemudahan (*taysīr*) dalam masalah *fiqh*.
7. Menggunakan metoda himbauan dalam berdakwah dan bukan memusuhi.

¹⁷Hamid Taher, “Khamsu Mushkila Ḥaqīqiya amām al-Falsafa al-Islāmiya fī al-‘Aṣr al-Ḥādir,” *Etudes Arabes et Islamiques* 9, 1989.

¹⁸Qardawī, *Aulawiyat al-Hararaka*, h. 96.

8. Mengutamakan prinsip penanaman keyakinan dalam masalah aqidah dan bukan perdebatan.
9. Mengutamakan ruh ibadat dan bukan rutinisme.
10. Mengutamakan prinsip ‘kepatuhan’ dalam masalah akhirat (ke-agamaan) dan prinsip ‘inovatif’ dalam masalah keduniaan.

Para pendukung salafiya berpendapat bahwa jalur-jalur ilmu pengetahuan dan kesadaran keimanan menurut pandangan Islam sangat beragam dan cukup banyak. Untuk itu, Islam sesuai dengan aspek universalismenya, mencakup masalah-masalah duniaawi dan ukhrawi; lahir dan batin; spiritual dan material; rasio dan wahyu; ketuhanan dan kemanusiaan. Kesadaran keimanan perlu mempercayai semua masalah-masalah tersebut dan metoda Islam dituntut untuk menggunakan semua jalur ilmu pengetahuan dan kesadaran keimanan agar aspek keuniversalan Islam itu dapat terungkap secara jelas. Islam tidak mungkin berpihak pada tendensi kebatinan dan spiritual saja atau pada tendensi lahiriyah dan material saja, karena masing-masing aspek tadi tidak dapat merealisir tercapainya kesadaran keimanan yang sempurna.

Atas dasar itu dan untuk merealisir tujuan tersebut, maka intelektual Muslim dalam berupaya meraih ilmu pengetahuan harus menggunakan metodologi yang tersedia, termasuk penjelasan, penghayatan, penelitian, pembuktian, dan seterusnya. Semua perangkat metodologi untuk memahami realitas kehidupan duniaawi, wahyu dan jiwa manusia termasuk kesadaran diri dan nasib di akhirat nanti.¹⁹

Keimanan dalam Islam dituntut agar pemberanakan hati nurani terhadap masalah-masalah prinsip aqidah dan shari‘a sampai mencapai tingkat keyakinan. Keyakinan hanya bisa timbul bila diperkuat dengan kekuatan rasional (metodologi penelitian) dan bukan mengandalkan suatu pendapat, hipotesa dan anggapan,

¹⁹Intelektual Muslim dituntut menggunakan semua perangkat ilmu pengetahuan sesuai dengan maksud al-Qur‘ān surat al-Tāriq: 5; al-A‘raf: 185; Yūsuf: 109; Qāf: 6; al-Ghāshiya: 17; al-Rūm: 50; Muḥammad: 24; al-Mu‘minūn: 68; Ṣād: 29 dan al-Baqara: 164.

termasuk prasangka (*al-zann*). Menurut ajaran al- Qur'ān, *al-zann* itu tidak bisa menggantikan kebenaran (keyakinan rasional) dan umat Islam dilarang mengambil sikap yang tidak berdasarkan ilmu.²⁰

Kesimpulan

Belajar di Timur Tengah secara umum dan Mesir secara khusus merupakan tradisi yang telah lama dirintis yang dimulai sejak abad kelimabelas. Masa kini terdapat ribuan mahasiswa Indonesia yang belajar di berbagai perguruan tinggi Timur Tengah dengan konsentrasinya terdapat di Mesir, Arab Saudi, Suriah, Sudan, Jordania, Tunisia, Aljazair, dan Maroko. Dengan adanya kerjasama dengan beberapa lembaga pendidikan di wilayah ini, prospek belajar menjadi lebih menjanjikan. Dengan standar akademi Internasional dan landasan *aṣala wa mu'aṣara* yang menjadi misi perguruan tinggi akan dapat membantu pembinaan kader-kader mujtahid Islam yang moderat, tegar keimanan dan mempunyai jati diri yang sanggup menghadapi tantangan masa kini.

²⁰ Al-Qur'ān, surat al-Najm: 28; al-Isrā': 36; dan al-Hujarāt: 6.

BELAJAR DI UNIVERSITAS AL-AZHAR

Nursamad Kamba

Al-Azhar adalah sebuah lembaga pendidikan di Mesir yang kini sudah berusia 1040 tahun. Prof. Farhoud, mantan Rektor al-Azhar, menilai lembaga pendidikan ini sebagai institusi yang bukan saja menyelenggarakan pendidikan Islam semata, tapi sekaligus merupakan saksi sejarah sosial dan politik masyarakat Muslim. Niat panglima besar Jauhar al-Siqili yang mendirikan Masjid Raya al-Azhar (365 H.) semula memang hanya untuk menjadi pusat pengajaran dan penyebaran ajaran-ajaran Shi'ah, ideologi politik dinasti Fatimiyah yang sedang berkuasa saat itu. Namun, dalam perkembangannya, kajian-kajian yang berlangsung di al-Azhar cenderung kosmopolitan. Perhatian dan dukungan besar yang diberikan para penguasa, baik materil maupun moril, terhadap kelancaran kajian-kajian di al-Azhar telah mampu menjadikan lembaga tersebut -- yang semula sebagai tempat pelaksanaan acara-acara resmi kerajaan – lambat laun berkembang menjadi lembaga keilmuan yang berwibawa di mata masyarakat.

Para ulama dan cendikiawan muslim merasa mendapat kehormatan, jika mengajara di al-Azhar. Mereka umumnya mengajarkan semua jenis ilmu pengetahuan, sehingga lahir ilmuwan-ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu: kedokteran, geometri, arsitektur, fisika, dan matematika. Lebih dari itu, mereka pada saat yang sama juga memiliki keahlian di bidang fiqh. Meski orientasi dinasti Fatimiyya lebih cenderung mengajarkan ilmu-ilmu agama *an sich*,

al-Azhar tetap menyelenggarakan pengajaran logika, matematika, aljabar, fisika, dan sebagainya.

Banyak literatur yang mendiskripsikan peran sosial dan politik yang dimainkan al-Azhar seperti buku *Al-Azhar al-Sharif fi 'Idahi al-Alfi* yang diterbitkan di Kairo tahun 1983. Oleh karena itu, dalam tulisan ini, peran tersebut tidak akan menjadi fokus pembicaraan. Keagungan masa lalu dapat menyeret seseorang masuk ke dalam impian yang tidak berakar dalam kenyataan kini. Berkaitan dengan al-Azhar sebagai sebuah lembaga yang mengklaim diri sebagai pusat pendidikan Islam, beberapa pertanyaan mendasar berikut ini dipandang lebih penting untuk diajukan. Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut diharapkan bisa menjadi bahan pertimbangan untuk memuaskan pendidikan Islam di Nusantara. Pertanyaan-pertanyaan tersebut antara lain: Apakah al-Azhar merupakan model pendidikan Islam yang ideal? Perlukah dunia Islam meniru sistem pendidikan al-Azhar? Sampai di mana relevansi model pendidikan al-Azhar dengan kebutuhan keilmuan umat Islam kini dan masa depan? Seberapa jauh sistem pendidikan al-Azhar mampu menjabarkan misi Islam?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut bahkan semakin signifikan kala kita mempertanyakan kemampuan lembaga pendidikan tinggi di Indonesia menghasilkan *output* yang mampu merumuskan pemecahan masalah-masalah sosial yang dihadapi kaum Muslim. Ini mengingat kenyataan bahwa al-Azhar masih memiliki daya tarik yang kuat bagi putra-putri Indonesia untuk melanjutkan studi pada jenjang yang lebih tinggi. Hal itu terlihat pada fenomena membludaknya siswa-siswi yang mendaftarkan diri mengikuti tes calon perenerima beasiswa al-Azhar, maupun pada volume kedatangan mahasiswa Indonesia dengan biaya sendiri (terjun bebas) ke Mesir setiap tahun.

Tantangan berat dewasa ini adalah permasalahan-permasalahan yang memerlukan pemecahan oleh lembaga pendidikan tinggi Islam tidak lagi terbatas berkenaan dengan kasus-kasus keagamaan semata, tapi sudah demikian kompleks sehingga problem yang tampak bernuansa keagamaan berimplikasi sosio-kultural, ekonomi, dan politik. Oleh karena itu, kita merasa harus mengarahkan kebijakan pendidikan ke arah yang lebih dinamis dan antisipatif. Dalam kaitan

ini pertanyaan kembali muncul mengenai sistem pendidikan al-Azhar yang dari sudut pandang tertentu, konservatif dan berorientasi klasik.

KONSEPSI ILMU MENURUT ISLAM

Untuk memperoleh gambaran sejauh mana pendidikan al-Azhar dapat dipandang sebagai model pendidikan Islam yang ideal, kita perlu mengajukan persepsi yang jelas tentang ilmu yang dianjurkan untuk dikembangkan dalam Islam. Kita tentu sudah hafal di luar kepala, bahwa Islam mewajibkan umatnya menuntut ilmu. Namun, jika direnungkan secara seksama pesan-pesan al-Qur'an dan Sunnah mengenai kegiatan menuntut ilmu, urgensi, dan implikasi pesan al-Qur'an tersebut adalah bahwa misi keilmuan dalam Islam tidak berhenti pada taraf kewajiban tersebut, tapi pada kemampuan mengaktualisasikannya dalam kehidupan nyata. Sejak pada jenjang pendidikan awal, kita sudah diwajibkan menghafal ungkapan-ungkapan seperti *al-'ilm bilā 'amalīn ka al-shajari bilā thamarīn* (ilmu tanpa amal [aktualisasi, penerapan] ibarat pohon tak berbuah). Namun, seperti halnya nilai-nilai keagamaan yang kita warisi, ungkapan tersebut berlalu begitu saja tanpa membawa penerapan dalam kenyataan hidup.

Dalam merumuskan tujuan akhir dari pendidikan yang hendak dicapai, Islam terlebih dahulu menjelaskan posisi, fungsi, peranan, dan misi manusia di muka bumi sebagai *khalfīfā* (pengganti Tuhan), makhluk yang berbakti kepada *Khālik*-nya dan pemegang amanat Tuhan untuk memakmurkan hidup sesuai petunjuk-Nya. Manusia dibekali dengan berbagai potensi, terutama potensi-potensi pengetahuan. Menarik untuk dicermati bahwa sejalan dengan status manusia sebagai *khalfīfā*, Islam, yang menawarkan diri untuk menjadi petunjuk bagi umat manusia, memiliki misi sebagai *rahmatan li al-'ālamīn*. Islam, dengan demikian, memandang potensi-potensi pengetahuan sebagai satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Berbeda dengan filsafat, khusunya epistemologi, yang mengenal tiga potensi pengetahuan, panca indera, akal budi, dan intuisi yang secara berkaitan dengan tiga lapangan pengetahuan: empiris, rasional, dan transendental, Islam tidak memandang perlu mempertanyakan potensi-potensi mana yang lebih relevan untuk mendapat prioritas

dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Dalam Islam, yang hendak dicapai bukan pengetahuan empiris atau rasional semata, atau bahkan intuisi sekalipun. Melainkan, pengetahuan manusia seutuhnya di mana seluruh potensi-potensi tersebut berfungsi secara bersamaan untuk ‘melahirkan sesuatu’ yang kita namakan pengenalan dan pemahaman. Dalam filsafat juga terjadi pemisahan ketat antara lapangan-lapangan pengetahuan, antara yang empiris dengan yang bersifat transendental, sehingga lahir aliran-aliran yang tak mengenal kompromi: antara realisme dengan idealisme, rasionalisme dengan empirisme, materialisme dan spiritualisme dan lain sebagainya

Penekanan pada ‘sesuatu yang lahir’ dari fungsi analisis seluruh potensi pengetahuan manusia seutuhnya, dalam rangka memperoleh pengenalan dan pemahaman, dimaksudkan dalam Islam sebagai upaya membentuk kemampuan ‘kreatifitas’ manusia. Dikatakan ‘kreatifitas’, karena ia tidak akan pernah lahir tanpa memfungsi seluruh potensi pengetahuan secara simultan. Menurut Islam, selama masih bersifat parsial, pengetahuan hanya bisa dinilai sebagai tumpukan informasi belaka dan belum bisa melahirkan pemahaman dan pengenalan yang utuh. Sebagai sebuah ilustrasi, setidaknya bagi Prof. Najib Mahmud, kegiatan pengetahuan yang bersifat ‘kreatif’ adalah ibarat kegiatan lebah yang dari sana sini mengisap berbagai sari bunga, lalu kemudian memprosesnya dan menghasilkan ‘madu’. Oleh karena itu, Islam di satu sisi mencela *taqlīd* dengan menganjurkan *ijtihād*, dan di sisi lain memandang potensi-potensi pengetahuan manusia sebagai suatu kesatuan yang tak terpisahkan. Seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang menyinggung masalah kewajiban menuntut ilmu, signifikansi penggunaan potensi-potensi pengetahuan dan kegiatan memperoleh pemahaman dan pengenalan, mengarah kepada orientasi ini.

Berdasarkan petunjuk dan sinyal-sinyal tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa ilmu yang ingin dikembangkan al-Qur'an atau yang dianjurkan kepada umat manusia bukanlah sekedar ‘tumpukan data dan informasi’, melainkan pemahaman dan pengenalan yang ‘kreatif’. Dengan demikian, ilmu yang islami ialah ilmu yang lahir dari kegiatan manusia yang memfungsi seluruh potensi pengetahuannya secara utuh. Pengetahuan dan pengenalan Islam yang

utuh hanya dapat dicapai ketika ‘kreatifitas’ manusia mampu mempersepsikan totalitas aspek-aspek ajaran al-Qur’ān secara menyeluruh pula. Dengan kata lain, al-Qur’ān belum mengakui ilmu seseorang sebagai pengetahuan yang islamī, selama masih berupa ‘tumpukan data dan informasi’, baik dalam aspek shari‘a, aqīda, maupun akhlak.

Masalah Dikotomi Ilmu Agama dan Sekuler

Visi epistemologi Qur’āni tidak mengenal dikotomi ilmu agama dan sekuler. Kenyataan ini merupakan fenomena keilmuan Islam sejak masa-masa awal, setidaknya hingga abad ke-5 H./ 12 M. ketika pergulatan pemikiran keagamaan mencapai titik kulminasi yang mengkhawatirkan; pada saat mana al-Ghazālī (w.505 H) tampil melakukan ‘restrukturisasi’ dan klasifikasi ilmu-ilmu Islam dengan menfatwakan pemisahan antara ilmu-ilmu agama (*dīniyya*) yang *fard al-‘ain* dengan ilmu-ilmu sekuler (*dunyāwiyya*) yang *fard kifāyah*. Buku *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, karya al-Ghazālī yang berwawasan ensiklopedis di bidang keagamaan, telah menawarkan visi keilmuan Islam yang semakin jauh dari konsepsi al-Qur’ān. Namun, ini tidak lantas berarti ‘tuduhan’ kepada al-Ghazālī sebagai penyebab terjadinya ‘reduksi’ visi keilmuan Islam bisa dibenarkan, karena pada dasarnya setiap ulama dan cendikiawan muslim menawarkan pemikiran-pemikiran yang sesuai dengan kondisi dan perkembangan zamannya. Jika harus ada yang ‘tertuduh’ dalam hal ini adalah para pengikut setia; yakni mereka yang daya kreatifitasnya terhapus oleh kekaguman dan kesetiaan berlebihan terhadap *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* yang sebenarnya tidak mewakili seluruh pemikiran al-Ghazālī.

Adalah al-Hārith ibn Asd al-Muḥāsibī (165 H.), yang dinilai sebagai “guru” tidak langsung al-Ghazālī. Ia adalah seorang tokoh pemikir Muslim yang hidup di akhir generasi *Tābi’u al-Tābi’īn*, tapi dikenal memiliki pemikiran yang berwawasan jauh ke depan dan mewarnai kecenderungan-kecenderungan keilmuan sesudahnya. Prof. Al-Nashshar mengklaim bahwa *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* telah diilhami oleh karya al-Muḥāsibī, *al-Ri‘āya*, yang menjabarkan konsepsi ilmu dengan menjadikan tauhid sebagai acuan dan muara setiap pengetahuan. Dalam karya besarnya, *Maiyyāt al-‘Aql wa Fahm al-*

Qur'ān, ia mendeskripsikan ilmu-ilmu Islam sebagai acuan untuk membentuk kesadaran terhadap pesan-pesan al-Qur'an. Hal itu terlepas apakah ilmu-ilmu tersebut dicapai melalui pendekatan empiris (panca indera), akal budi (rasionalisme) atau pun bersifat transendental, karena pada dasarnya setiap pengetahuan yang dicapai manusia melibatkan langsung atau tak langsung keseluruhan potensi pengetahuan. Hal yang pokok adalah bagaimana mengarahkan setiap pengetahuan agar bermuara kepada 'kesadaran tauhid', sebagai satu totalitas pengenalan dan pemahaman (*ma'rifat*).

Dalam bahasa kontemporer kita dapat mengatakan, bagi al-Muhasibī tidak masalah apakah seseorang ahli dalam bidang-bidang empiris (sains), rasional, spiritual, dan sebagainya, yang penting keahlian tersebut mengantarkan seseorang kepada kesadaran tauhid. Oleh karena itu, tampak bahwa 'restrukturisasi' dan klasifikasi al-Ghazālī sebenarnya kurang beralasan. Namun, seperti telah disinggung tadi, al-Ghazālī dipengaruhi oleh perkembangan-perkembangan tertentu pada zamannya. Dengan demikian, klasifikasi tersebut justru tidak didukung semangat keilmuan al-Qur'an.

Sejarah al-Azhar sejak masa dinasti Fatimiyah hingga al-Mamalik mempersonafikasikan semangat keilmuan Islam yang sama sekali tak mengenal dikotomi agama dan sekuler. Pada masa kejayaannya, sebelum dinasti Fatimiyah pudar, al-Azhar telah menjadi universitas terbuka dengan garapan bidang keilmuan yang menyeluruh dan menyatu antara ilmu agama dengan ilmu sekuler. Sekedar contoh dapat dikemukakan figure al-Hasan ibn al-Hādir al-Fārisī, seorang ahli fiqh yang sekaligus juga pakar di bidang matematika, aljabar, linguistik, dan sejarah. Pada masa al-Ayyūbī kita juga mengenal figure Mūsā ibn Maymūn, dokter pribadi panglima besar Salāh al-Dīn al-Ayyūbī, semula beragama Yahudi, yang aktif mengajarkan astronomi, kedokteran, dan matematika di al-Azhar. Daftar ilmuwan yang multi disiplin di al-Azhar dapat disimak dengan rinci dalam *al-khutāt*, karya al-Maqrīzī.

Dalam kaitannya dengan orientasi pendidikan al-Azhar, asumsi Farhoud tentang status al-Azhar yang tidak saja merupakan lembaga pendidikan tetapi mencerminkan dinamika sejarah kaum muslimin, agaknya layak dipertimbangkan. Sebagaimana telah disinggung

sebelumnya, al-Azhar telah memperlihatkan orientasi kosmopolitan dalam kajian keilmuan bahkan pada masa dinasti Fatimiyah yang sebenarnya hendak menjadikan lembaga tersebut sebagai pusat pendalaman dan penyebaran ideologi Shi'ah. Dari *rihāb al-azhar*, lahir ilmuwan-ilmuwan dalam berbagai bidang keahlian. Sejarawan Mesir al-Maqrizī, dalam *al-Khitāṭnya* tidak menyinggung pemisahan antara ilmu-ilmu agama dan sekuler pada masa ini. Menurut 'Abd al-Jalil Shalabī, pemisahan tersebut lebih banyak diakibatkan oleh faktor-faktor sosial politik ketimbang faktor keagamaan. Perang Salib yang secara teologis bukan merupakan konflik keagamaan telah banyak menyita 'daya kreatifitas' umat Islam dalam mengembangkan orientasi keilmuan yang relatif sudah matang.

Dalam konteks ini, Farhoud kembali menegaskan bahwa orientasi pendidikan al-Azhar yang nampak klasik hendaknya tidak diartikan sebagai konservatisme buta, tapi suatu 'kemutlakan' yang harus dijalani akibat tekanan-tekanan intelektual dan psikologis pada masa perang salib. Ia menunjuk kepada jatuhnya Baghdad dan Andalusia sebagai penyebab timbulnya 'kepanikan' intelektual – kalau boleh menggunakan istilah ini – dalam upaya menampung data-data dan informasi dari khazanah ilmu pengetahuan Islam yang pernah ada. Al-Azhar tampil sebagai alternatif setelah kedua pusat keilmuan tersebut runtuh. Para ulama di al-Azhar baik sebagai pendatang maupun yang asli Mesir, berupaya keras merekonstruksi khazanah keilmuan terdahulu, sehingga yang berkembang selanjutnya, seperti pernyataan Muhammad 'Abduh, kegiatan *hawāshi* (komentar terhadap karya lama) atau *sharh* (menjelaskan pemikiran-pemikiran lama).

Meski upaya rekonstruksi tersebut mengarah kepada konservatisme, Farhoud tetap berkukuh pada pendapat bahwa al-Azhar bukan lembaga pendidikan yang menutup diri dari perubahan dan modernisasi. Kendati terasa apologetik, ia mengemukakan argumentasi bahwa tidak semua kecenderungan ke masa lalu dapat dinilai sebagai konservatisme; pengembangan keilmuan yang inovatif, justru mutlak berangkat dari pertimbangan-pertimbangan lama. Jika tidak, demikian Farhoud lebih lanjut, pengembangan itu sendiri akan kehilangan akar sejarahnya. Namun, di lain pihak, kenyataan tak dapat dipungkiri bahwa pada masa pemerintahan Ot-

toman di Mesir, tepatnya pada masa pemerintahan Muhammad ‘Ali Pasha, para pemegang kebijakan tertinggi di al-Azhar tidak mampu memahami kebijakan-kebijakan Pasha untuk menjadikan al-Azhar sebagai universitas modern seperti halnya Oxford dan Cambridge di Inggris. Ketegangan antara al-Azhar dengan dinasti Ottoman sudah bermula sejak gubernur yang berkuasa di Mesir mengambil alih urusan al-Azhar, terutama menyangkut pengelolaan dana dan lembaga-lembaga wakaf. Ini mengakibatkan kecurigaan yang tak berksudahan dan tak dapat menjalin komunikasi yang lebih konstruktif, sehingga kemudian menyebabkan ‘Ali Pasha mendirikan sebuah universitas ‘tandingan’ Universitas Caior. Dalam merekrut staf Pengajar, ‘Ali Pasha mengirim alumni al-Azhar ke Barat untuk memperoleh pendidikan lebih tinggi dengan harapan akan menjadi agen modernisasi, sementara ulama al-Azhar memandang rendah para sarjana tersebut.

Pengiriman sarjana Mesir ke Barat nampaknya cukup berhasil, sehingga lahir tokoh-tokoh pemikir dan reformis seperti Shekh Rifa‘a al-Tahtawi dan Muhammad ‘Abduh. Atas dukungan penuh penguasa, Universitas Cairo berkembang pesat. Sebaliknya al-Azhar ‘membeku’ dalam sikapnya yang tak mengenal kompromi dengan penguasa Ottoman. Jika Universitas Cairo merancang kurikulum dengan titik berat pada ilmu-ilmu *madaniyya*, namun tetap membuka kesempatan belajar ilmu-ilmu agama, maka al-Azhar lebih ‘menciusukan’ orientasinya kepada ilmu-ilmu agama klasik. Demikianlah, lambat laun al-Azhar lebih senang menjadi ‘penonton’ bagi laju perkembangan pemikiran dan intelektual di Mesir, sehingga tidak mampu memainkan peran politik dan sosialnya.

Baru pada tahun 1928, gerakan reformasi Muhammad ‘Abduh menyentuh al-Azhar, ketika Shekh al-Maraghi diangkat menjadi “*Grand Shekh*”. Kebijakan reformasi al-Maraghi adalah mengembangkan al-Azhar – yang pada saat itu tak lebih dari sebuah pesantren yang mengajarkan ilmu-ilmu agama dasar – menjadi sebuah universitas Islam modern. Ia berpendapat, bahwa satu-satunya jalan bagi upaya mengeluarkan al-Azhar dari ‘penyakit’ marginal yang dideritanya, ialah memperkaya lembaga tersebut dengan ilmu-ilmu madani dan penguasaan bahsa-bahasa Eropa. Selanjutnya, ia

merumuskan kurikulum ilmu-ilmu modern seperti Sejarah, Geografi, Tehnik, Fisika, Kimia, dan Matematika untuk diajarkan di al-Azhar. Pengajaran ilmu-ilmu tersebut tidak saja terbatas pada para mahasiswa, tetapi juga kepada seluruh staf pengajar.

Namun, perkembangan ini tidak berlangsung lama. ‘Keangkuhan’ para shekh, yang belajar ilmu-ilmu madani tingkat menengah, tidak mampu menerima kenyataan, bahwa ilmu-ilmu tersebut kini diajarkan alumni-alumni Universitas Cairo, lembaga pendidikan tinggi yang ‘tercela’ dalam pandangan ulama pendahulu mereka. Kondisi tersebut masih berlanjut hingga 1961, ketika undang-undang pengembangan al-Azhar (*qānūn tatwīr al-azhar*) No. 103/1961 tanggal 5 Mei 1961 diberlakukan. Berdasarkan undang-undang ini, Universitas al-Azhar menyelenggarakan pendidikan tinggi melalui pelbagai fakultas yang mengembangkan ilmu-ilmu madani seperti ekonomi, kedokteran, teknik, MIPA, dan sebagainya, di samping fakultas-fakultas agama yang sudah pernah ada. Bersamaan dengan itu, Prof. Dr. Muhammad al-Bahay, seorang tokoh reformis pengagum shekh Muhammad ‘Abduh dan jebolan Universitas Hamburg, Jerman, segera diangkat menjadi Rektor.

Perpaduan yang Tak Berimbang

Pertanyaan di awal tulisan ini nampaknya tidak bisa dijawab di sini, atau barangkali memang bukan pada tempatnya. Pengelolaan pendidikan yang diharapkan berperan memecahkan permasalahan-permasalahan sosial, selayaknya beranjak dari problem dan kebutuhan-kebutuhan lokal; tidak dengan mengadopsi atau meniru suatu sistem tertentu. Setiap lembaga pendidikan tinggi selalu tunduk kepada hukum perubahan yang ditentukan oleh kebutuhan dan perkembangan masyarakat. Bawa pada masa-masa selanjutnya al-Azhar menjadi salah satu lembaga pendidikan yang memiliki reputasi dunia bukan alasan untuk menjadikannya sebagai model pendidikan Islam yang ideal. Dalam ḥadīth-ḥadīth Rasūlullāh terdapat banyak penegasan bahwa ilmu dapat diperoleh di mana saja dan kapan saja, tergantung kepada kebutuhan seseorang dan kebutuhan umat. Hal ini amat sejalan dengan al-Qur'an terhadap adanya bangsa-bangsa yang berbeda budaya, berikut kebutuhan perkembangannya.

Tujuan ditetapkannya undang-undang no. 103/1961 mengenai pengembangan al-Azhar adalah mengembalikan pendidikan Islam kepada jalur semula, yakni sebagai wadah pemahaman Islam secara utuh. Kini, Universitas al-Azhar masih dalam proses pembenahan ke arah itu. Permasalahan utama yang dihadapi adalah kesenjangan yang terjadi antara fakultas-fakultas agama yang sangat tradisional dan cenderung ‘beku’ dalam konservatisme di satu pihak, dengan fakultas-fakultas madani yang modern di pihak lain. Fenomena ini tidak saja terlihat pada ‘penampilan’ kampus yang berbeda, tapi juga dalam pengelolaan pendidikan, penyusunan kurikulum, dan sistem perkuliahan. Persaingan tidak saja terjadi antara al-Azhar dengan Universitas-Universitas Negeri di Mesir, seperti Universitas Cairo dan ‘Ain Shams, tapi juga antara fakultas-fakultas agama dengan fakultas-fakultas madaninya sendiri. Pada saat keluarga fakultas kedokteran membangun sebuah program kependudukan bekerjasama dengan UNESCO untuk menekan laju pertambahan penduduk Mesir, para ulama di fakultas Shari‘a mempropagandakan anti keluarga berencana.

Hal ini jelas sebuah perpaduan yang tak berimbang; jika pada fakultas kedokteran, misalnya, diajarkan ilmu-ilmu dasar Islam seperti fiqh, tafsir, Ḥadīth, bahkan hafal beberapa juz al-Qur‘an dan menjadi “fakultas kedokteran plus”, maka pada fakultas-fakultas agama, Uṣūl al-Dīn, Syarī‘a, dan bahasa Arab, tidak diajarkan metodologi penelitian modern. Ada usaha untuk menjadikan kurikulum fakultas agama statis, khawatir penambahan bobot materi akan mengurangi penguasaan ‘warisan keilmuan’ lama, sementara fakultas madani melaju mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dengan demikian, fakultas-fakultas agama masih hidup dalam suasana perang salib, di mana terdapat kekhawatiran khazanah lama akan musnah, padahal misi tersebut sebenarnya sudah dilaksanakan dengan baik oleh para ulama terdahulu. Barangkali karena ‘keangkuhan’ inilah pihak Universitas mendirikan fakultas baru, fakultas studi Islam, yang dalam batas-batas tertentu memperkenalkan kurikulum baru hasil modifikasi antara kecenderungan klasik dengan kecenderungan modern. Namun, sekali lagi benteng konservatisme dari Uṣūl al-Dīn dan Shari‘a amat kuat, sehingga tarik

menarik yang terjadi akhirnya menyeret fakultas studi Islam ke dalam jalur tradisional.

Namun demikian, apakah untuk memahami Islam secara utuh, mutlak melakukan perpaduan agama dan madani? Ataukah justru metodologi dan pendekatan masing-masing yang perlu dimodifikasi agar ayat-ayat *Qur'an* bisa dipertemukan dengan ayat-ayat *Kauniyya* (alam)? Shekh Muhammād al-Ghazālī dalam sebuah kritiknya terhadap materi sejarah yang diajarkan di fakultas-fakultas fundamental (*Syari'a* dan *Uṣūl al-Dīn*) mengatakan: “Kita belajar sejarah dinasti Ottoman sejak tingkat ibtida’iyah. Baiklah, pelajaran sejarah Islam memang wajib dilakukan oleh setiap masyarakat muslim mengingat mereka adalah satu umat. Namun, saya menyelesaikan pendidikan di al-Azhar selama 15 tahun tanpa memiliki informasi sedikit pun tentang sejarah kontemporer kaum muslim di Asia Tenggara, Asia Selatan, Afrika Utara, dan Barat. Kita tidak memiliki sekulit informasi pun mengenai penjajahan Belanda di Indonesia, Spanyol di kepulauan Mindanao, dan pulau-pulau yang membentuk Filipina kelak; demikian juga mengenai kaum muslim di Malaysia, Patani, dan Singapura. Kita pada saat yang sama ‘berkoar-koar’ mengumandangkan misi internasional al-Azhar? ... Sudah nyata, bahwa pengetahuan historis kita amat bersahaja dan pengetahuan kita mengenai sejarah umat manusia adalah di bawah nol...” Selanjutnya ia mengusulkan, “perlu mengajarkan ilmu-ilmu modern kepada para mahasiswa fakultas fundamental, bahkan setelah mereka menyelesaikan studinya sekalipun, karena ‘buta huruf’ dalam masalah ini merupakan musibah besar.”

Dalam hal ini yang ditekankan tentunya bukan mendalami ilmu-ilmu madani melainkan mengenal metodologinya, sebab seseorang akan menghabiskan umur seluruhnya hanya untuk menuntut ilmu, jika harus menguasai semua ilmu. Cukuplah seseorang yang ahli dalam bidang agama memiliki ‘keterbukaan’ untuk memahami cara kerja ilmu-ilmu lain. Dengan demikian, yang diperlukan al-Azhar dalam merealisasikan tujuan yang digariskan undang-undang No. 103/1961 adalah modifikasi metodologi studi Islam. Shekh Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq adalah yang pertama kali di abad modern yang menyatakan, bahwa antara ilmu-ilmu dasar Islam itu sendiri – fiqh, tafsīr, ḥadīth,

tasawuf, dan kalām, masing-masing dikembangkan secara terpisah. Filsafat Islam yang semestinya menjadi ‘payung’ bagi pengembangan ilmu-ilmu tersebut mengurung diri dalam dunia filsuf-filsuf Islam klasik: al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, dan sebagainya. Untuk itu ia mengusulkan agar filsafat Islam diarahkan untuk memperoleh persepsi menyeluruh tentang perkembangan ilmu-ilmu keislaman itu sendiri dan selanjutnya dapat mengembangkan sesuai dengan kebutuhan zaman. Menurutnya, filsafat Islam harus dijadikan ‘jembatan’ yang dapat menghubungkan antara ilmu-ilmu yang berkembang dalam masyarakat muslim tidak saja yang menyangkut agama, tapi juga yang madani.

Fakultas-fakultas agama di al-Azhar dewasa ini mulai mengarah kepada jalur tersebut, walupun dengan langkah yang amat hati-hati. Reformasi yang dilakukan “*Grand Syeikh*”, ‘Abd al-Ḥasim Mahmūd, juga seorang tokoh sufi di abad modern, baru mulai memperlihatkan hasil-hasil positif kurang lebih 25 tahun setelah wafatnya. Gejala itu terlihat pada hasil modifikasi kurikulum 1993 di mana di fakultas Uṣūl al-Dīn diajarkan uṣūl al-fiqh dan metodologi penelitian. Hal ini dimaksudkan agar para alumni Uṣūl al-Dīn dapat memahami ilmu-ilmu Sharī‘a. Namun gejala ini bukanlah indikasi yang secara kuat membuktikan, bahwa fakultas-fakultas agama sedang mengalami pembaruan. Sekiranya pengajaran ilmu-ilmu agama di al-Azhar ‘terbuka’ untuk menerima perubahan dan mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, niscaya pemikiran-pemikiran Muhammad ‘Abduh yang pertama kali diterapkan di al-Azhar, bukan pemikiran-pemikiran filsafat Muṣṭafā ‘Abd al-Raziq.

Pertanyaannya adalah bagaimana dengan mahasiswa Indonesia yang umumnya belajar di fakultas-fakultas agama tersebut? Alumni-alumni al-Azhar dalam hal ini memperlihatkan tingkat variasi yang tinggi. Kebanggaan mereka semua terletak pada ‘penguasaan’ khazanah keilmuan klasik. Mungkin misi al-Azhar memang hanya untuk membekali mereka dengan pengetahuan klasik, sementara untuk pengembangannya diserahkan kepada potensi masing-masing sesuai dengan kebutuhan tempat di mana mereka hidup. Mungkin!

Wa Allāh al-A ‘lam.

STUDI KEISLAMAN DI AL-AZHĀR

Tradisionalisme di Tengah Kompleksitas Perubahan

Bustanuddin Agus

Pendahuluan

Majian suatu bidang ilmu di suatu lembaga pendidikan perlu ditingkatkan untuk meraih kemajuan yang dituju. Metode, kurikulum, manajemen, sarana dan prasarana perlu terus dikembangkan karena permasalahan yang dihadapi selalu berubah. Prinsip-prinsip dalam pendidikan, apalagi pendidikan agama, juga harus tetap dipertahankan manusia yang dididik tidak hanyut oleh perubahan demi perubahan. Maka pendidikan agama (Islam) mengandung dilema antara tetap dalam ‘prinsip’ dan keharusan melakukan perubahan. Karena itu apa yang dilakukan oleh suatu lembaga pendidikan Islam, apalagi lembaga pendidikan Islam tertua di dunia Islam, seperti Universitas al-Azhār di Mesir, tentu mempunyai kelebihan dan kekurangan, sebagaimana juga studi Islam di Barat.

Tulisan ini berusaha merefleksi pengalaman penulis selama mengikuti pendidikan di Universitas al-Azhār. Dalam hal ini tentu saja integritas dan kejujuran sangat dibutuhkan. Walaupun demikian, sebagai orang yang terlibat dalam usaha pendidikan Islam dan pernah belajar di sana dalam waktu yang cukup lama, tentu saja penilaian yang diberikan, sebagaimana pengamat dari luar, sangat dipengaruhi oleh perspektif tertentu. Sekali lagi, apa yang dikemukakan dalam tulisan ini adalah pendapat-pendapat yang didasarkan kepada

pengalaman selama belajar di Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhār Mesir dari tahun 1971 sampai tahun 1977. Selama belajar di Mesir, saya mengikuti kuliah di tingkat tiga dan empat Fakultas Syari'ah, lalu mendapatkan ijazah *licence*. Dua tahun berikutnya, saya mengikuti kuliah pascasarjana (*dirāsat 'ulyā*) hingga mendapatkan ijazah Magister dalam bidang ushul fiqh tahun 1975. Satu tahun lebih berikutnya digunakan untuk mengajukan proposal program Doktor. Hanya sayangnya, setelah diterima di program tersebut, saya pulang ke Indonesia dengan harapan bisa menulis di tanah air atau dilanjutkan nanti setelah punya pekerjaan yang jelas. Ternyata saya memang tidak kembali ke sana dan saya akhirnya memutuskan untuk mengambil program Doktor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang juga memakan waktu cukup lama, antara tahun 1986 sampai awal 1993.

Tuntutan Perubahan dan Tradisionalisme

Dalam masa hampir seperempat abad sekarang tentu saja sudah banyak perubahan. Seharusnya tentu demikian. Karena kemajuan yang terjadi dalam ilmu dan teknologi, terutama teknologi informasi dengan berkembangnya penggunaan komputer dan internet dari tahun 1985, begitu sangat revolusioner dan pesat. Ada atau tidak perubahan itu tentu akan dapat diketahui dari rekan-rekan yang baru saja menyelesaikan studinya di Al-Azhār dan kembali ke Indonesia. Dari cerita yang ada, semakin kuat penilaian bahwa Al-Azhār memang lembaga pendidikan Islam tradisional.

Ketradisionalan itu juga terlihat dari ketidakpastian dimana para mahasiswa yang telah mendapatkan beasiswa, akan diterima belajar. Saya sendiri, dan juga demikian teman-teman yang seangkatan, tidak tahu di fakultas dan jurusan apa kami akan kuliah. Karena itu, setiba di Kairo saya mulai menelusuri semua fakultas dan jurusan, dimana berkas pendaftaran saya berada. Ternyata berkas-berkas yang saya serahkan di Indonesia sudah ada di Fakultas Syari'ah dan dinyatakan diterima di tingkat tiga. Ini sudah termasuk berasib baik, karena ada teman-teman yang ijazah tempat ia belajar di Indonesia belum disamakan (diakreditasi atau *mu'adalah*). Hal ini berarti, ia harus mengurus *mu'adalah* tersebut dengan mengajukan kembali kurikulum

lengkap dan berkas-berkas lainnya untuk dinilai. Masa pengurusan untuk mendapatkan persamaan itu tentu terbilang lama; bisa sampai setahun atau dua tahun. Dan dalam masa pengurusan ini, para calon mahasiswa biasanya mengikuti kursus bahasa Arab yang dinamakan dengan studi khusus (*dirāsah khassah*). Karena itu, jika seseorang berminat untuk melanjutkan studi di universitas ini, disarankan agar hal-hal administratif menyangkut persamaan ijazah sudah diperhatikan sejak di tanah air. Datang ke al-Azhār dengan ijazah yang belum disamakan artinya siap untuk mengalami dengan masa ‘terkatung-katung’ untuk sekian lama karena pengurusan persamaan ijazah dan penempatan di fakultas.

Lebih lanjut, masalah lain yang lebih substansial ketika kita belajar di al-Azhār adalah ketidakjelasan informasi di fakultas atau jurusan apa kita akan melanjutkan studi itu sendiri. Karena kadang, apa yang kita ajukan sangat jauh berbeda dengan apa yang didapatkan. Keadaan ini tentu jauh berbeda dengan teman-teman yang belajar ke Barat. Mereka baru berangkat ke negara yang dituju setelah jelas di fakultas atau jurusan apa mereka diterima. Dan kalau harus mengambil kursus bahasa, juga sudah diketahui berapa lama kursus itu harus diikuti. Apa yang akan didalami juga harus diketahui terlebih dahulu secara jelas.

Di universitas-universitas Timur Tengah, perkuliahan pada umumnya masih bersifat mendengar dan menerima apa yang disampaikan oleh dosen. Ini berbeda dengan studi di Barat atau pas-casarjana yang mencantoh metode belajar yang dikembangkan Barat yang lebih mengutamakan tugas menulis makalah dan seminar. Dengan beban menulis berbagai makalah ilmiah, mahasiswa terdorong untuk mencari dan mengembangkan sendiri masalah yang dibahas melalui berbagai sumber. Tetapi dengan mendengar dan menerima apa yang disampaikan dosen, kita terdorong untuk menghafal dan menguasai bahan yang disampaikan. Karena itu saya pernah menjawab suatu ujian sebanyak 23 halaman folio (tanpa melewati baris) dengan bahasa Arab dalam waktu yang sangat terbatas. Saya tidak dapat membayangkan akan mampu melakukan hal yang sama dalam waktu yang sama, sekarang. Betapapun begitu, cara belajar seperti ini memang tidak dapat digeneralisir begitu saja

untuk setiap mata kuliah dan dosen. Ada juga dosen yang menuntut pemahaman dan daya nalar terhadap sesuatu yang ditemukan dalam kitab. Kecenderungan ini bisa dilihat pada dosen-dosen pengajar *ushul al-fiqh* di tingkat Magister. Teks yang ditemukan dalam buku, oleh dosen-dosen itu, dituliskan dalam kertas soal. Dari teks itu ditanyakan berbagai hal yang menuntut penalaran dan pemahaman terhadap teks tersebut. Bagi orang Mesir yang sangat getol menghafal, cara seperti ini tentu sangat menyulitkan. Namun bagi saya, cara inilah yang saya sukai dan harusnya dikembangkan. Agaknya, itulah yang menjadikan saya lulus dalam program Magister di al-Azhār.

Tentu saja kedua sistem belajar tersebut punya untung rugi. Sistem ceramah yang lebih banyak menerima dari dosen lebih memungkinkan mendapatkan pengetahuan yang dalam karena dosennya pada umumnya adalah yang senior. Hanya sayangnya kreatifitas dan kebiasaan menulis, berkreasi, dan mencari sendiri menjadi kurang terbina. Dengan sistem lebih mengutamakan menulis dan seminar, penguasaan terhadap ilmu pengetahuan sangat tergantung kepada kemampuan dan kesenangan mahasiswa yang bersangkutan untuk mencari, membahas, dan menalar sendiri.

Dalam sistem hafalan, penguasaan terhadap materi yang disampaikan memang sangat dipentingkan. Untuk ini, dibuat sistem bahwa yang lulus dalam program Magister adalah mereka yang sukses dalam semua mata kuliah sekaligus. Kalau ada satu saja yang tidak lulus, bahkan setengah saja, misalnya ujian lisan saja, semua harus diulang lagi pada ujian tahun yang akan datang. Biasanya mengulang dan menekankan diri belajar pada mata kuliah yang tidak lulus akan mengakibatkan mata kuliah yang sudah lulus tahun yang lalu malah menjadi gagal. Demikian seterusnya sehingga terjerat dalam siklus mengulang dan mengulang lagi, dan kalau mengulang sudah lebih dari dua kali, biasanya menimbulkan perasaan frustrasi. Memperhatikan masalah tersebut, saya berpendapat, kalau ingin lulus dalam program Magister harus berusaha sekutu tenaga untuk lulus pada setiap ujian yang harus dilalui. Jangan ada yang mengulang supaya tidak menimbulkan frustrasi. Pada ujian pertama atau tidak mengulang stamina masih kuat, sedangkan kalau mengulang kembali, mental sudah mulai kendur.

Sebagai lembaga pendidikan yang menganggap dirinya merupakan *avant garde* Islam, al-Azhār tentu patut dicatat sebagai *pioneer* dalam mendorong mahasiswa untuk menghafal al-Qur'an. Tradisi menghafal al-Qur'an memang agak dilematis bagi lembaga-lembaga pendidikan Islam secara umum. Sebagian kalangan menganggap bahwa kewajiban menghafal Kitab Suci merupakan ciri kehidupan tradisional. Studi Islam di Barat, bahkan di IAIN pun tidak mewajibkan penghafalan ini. Alasan yang dikemukakan tentu cukup beragam. Di antaranya bahwa untuk menemukan suatu ayat yang diperlukan sudah terdapat indeks al-Qur'an yang sangat mudah digunakan. Apalagi sekarang ini didukung dengan teknologi komputer yang memungkinkan seseorang mengakses ayat-ayat tersebut melalui CD al-Qur'an. Bagi kalangan ini, yang penting bukan menghafal, tapi pemahaman dan aplikasi dari ayat-ayat itu.

Pendapat ini tentu dapat disaksami karena kelihatan sepihak dan terlalu mengedepankan dimensi rasio belaka. Beragama bukan hanya dengan dimensi rasional saja, karena ada aspek lain yang sifatnya *inner* dan merujuk pada keyakinan, kecintaan dan ‘kehidupan dalam’ (sufisme) yang tidak dapat diabaikan begitu saja. Karena itu, tradisi al-Azhār yang mewajibkan kepada mahasiswanya menghafal seluruh atau sebagian *juz'* al-Qur'an dapat dipahami. Al-Azhār memandang bahwa untuk menjaga dan menyebarkan Islam harus ditumbuhkan keyakinan dan kecintaan kepada al-Qur'an; dan tidak melulu menyandarkan diri pada rasio saja. Kecintaan ini perlu ditumbuhkan di kalangan alumni karena mereka diharapkan menjadi pengembang misi al-Azhār dimana mereka berada. Walaupun demikian, di al-Azhār, kewajiban menghafal al-Qur'an tidak sama satu mahasiswa dengan yang lainnya. Mahasiswa berkebangsaan Mesir, di fakultas apapun dia belajar, wajib menghafal seluruh al-Qur'an. Sedangkan mahasiswa non-Arab, seperti mahasiswa Indonesia, hanya diwajibkan menghafal satu *juz'* untuk setiap tingkat.

Sistem Perkuliahan

Di al-Azhār, metode perkuliahan masing menggunakan sistem ‘tingkat’ dengan durasi satu tahun ajaran, dan biasanya dimulai pada bulan Oktober sampai Mei atau Juni setiap tahunnya. Durasi itu

memang kelihatan cukup efektif dalam mendalami suatu diskursus ilmu pengetahuan. Hanya harus dicatat pula bahwa kehadiran atau absensi di kelas memang relatif longgar. Agaknya, kehadiran atau absensi tidak merupakan pertimbangan untuk menentukan siapa yang boleh atau tidak boleh mengikuti ujian. Karena itu tidaklah mengherankan kalau pada masa pelaksanaan ujian, jumlah peserta yang mengikuti ujian itu lebih banyak daripada jumlah peserta yang hadir dalam perkuliahan sehari-hari. Dan ujian di lembaga ini hanya dilakukan pada akhir tahun kuliah; tidak ada ujian tengah tahun (*mid-term*) ajaran. Dengan demikian, biasanya sangat banyak mahasiswa yang gagal dalam ujian suatu mata kuliah. Memang belum tentu pasti ada hubungan antara ujian yang hanya dilakukan satu kali setahun dengan kuantitas kegagalan yang dialami mahasiswa. Yang pasti, dengan menunda ujian sampai akhir tahun tentu menambah berat beban studi yang harus dipikul oleh mahasiswa itu sendiri.

Pemandangan lain yang berbeda dengan perguruan-perguruan tinggi terutama di Indonesia, apalagi studi Barat, adalah bahwa fakultas di al-Azhār tidak mengenal kelas campuran antara laki-laki dan perempuan. Untuk mahasiswi terdapat *al-Jāmi'ah al-Azhār li'l Banāt*. Pemisahan ini agaknya didasarkan kepada pandangan tertentu dalam Islam yang tidak memperkenankan *ikhtilāt*. Ini mungkin, untuk sebagian kalangan juga menjadi salah-satu tanda ketradisionalan al-Azhār.

Satu hal lain yang menjadi alasan saya untuk tidak meneruskan program Doktor di Timur Tengah, khususnya di al-Azhār, selain tentunya alasan-alasan lain yang sifatnya non-akademik, adalah tidak adanya keterkaitan antara yang dipelajari dengan perkembangan masyarakat kontemporer. Dari tahun pertama saya belajar di universitas tertua ini sampai mendapatkan gelar Magister (yang waktu itu masih amat langka bagi mahasiswa Indonesia), kesan umum tadi membuat saya berpikir ulang untuk meneruskan studi. Yang dibaca dan dipelajari adalah kitab-kitab klasik, seperti *mahallī*, *subūl al-salām*, *ushūl fiqh Ibn al-Hajīb* dan lainnya; dan diktat-diktat yang ditulis dosen yang juga didasarkan kepada kitab-kitab klasik, tanpa aktualisasi dan penjelasan relevansinya dengan masalah kontemporer. Karena ketidakadaan aktualisasi atas pengetahuan dari kitab-kitab

klasik ini, pernah secara ekstrem saya mengungkapkan kepada teman-teman sebagai berikut: "kalau kita merasa cukup dengan apa yang dapat dari kuliah, sekembali ke Indonesia, kita tidak bertambah pandai, tetapi malah bisa menjadi lebih bodoh." Tapi bukan berarti pihak al-Azhar alpa untuk merespon persoalan seperti ini. Dalam bidang hukum misalnya, jika kita ingin mendapatkan hubungan yang timbal balik antara apa yang diajarkan di kelas dengan apa yang terjadi dalam masyarakat, tentu kita disarankan mengikuti kuliah di bagian atau jurusan umum, seperti jurusan *al-qanūn* (perundang-undangan) di Fakultas Syari'ah itu. Tetapi saya tidak melakukan itu karena apa yang kita pelajari dari undang-undang itu adalah apa yang cocok dengan hukum Mesir; dan hal itu tidak universal.

Untung saja bacaan lain di luar materi kuliah sangat mudah ditemukan. Buku dan majalah baru terbit setiap hari. Toko buku dan perpustakaan menyediakan buku yang banyak sekali. Di pasar loak, asal pintar memilih dan mampu pula membaca buku-buku berbahasa Inggris dan Perancis, akan banyak ditemukan karya para pengarang terkaeuca, baik dari Timur atau pun Barat, dengan harga murah. Hal ini dapat dipahami dari posisi Mesir dapat dikatakan sebagai pertemuan kebudayaan Timur dan Barat. Pertemuan Timur dan Barat telah berlangsung di Mesir semenjak dua abad yang lalu dengan gerakan pembaharuan yang dimulai oleh Muhammad Ali Pasya dan pemikiran pembaharuan yang dirintis oleh Al-Ṭaḥṭawī, Muhammad Abduh, Jamaluddin al-Afghāni dan lainnya. Sebelum berkenalan dengan Barat, Mesir sudah memiliki kebudayaan dan peradaban Islam yang terkemuka di dunia Islam. Tetapi repotnya berada di kota yang serba lengkap, dari yang baik sampai yang tidak baik; yang terkebelakang sampai moderen; yang sangat sufi ke sangat materialis, dari pemikiran Islam klasik sampai pemikiran Barat yang sekuler, tentu dapat membuat orang kebingungan dan terobang ambing. Di sinilah agaknya nilai positif belajar keislaman di al-Azhār, yaitu memberi pegangan ketika terombang-ambing dalam gelombang lautan kebudayaan dan pemikiran. Akan tetapi memiliki pegangan saja jelas tidak cukup. Diperlukan juga pengetahuan tentang arah angin, kekuatan gelombang, jarak ke pantai dan lain sifat gelombang dan samudera luas itu. Dengan analogi di atas kita dapat bandingan

antara studi Islam di Timur Tengah dengan di Barat. Studi Islam di Timur Tengah lebih mengutamakan pegangan, menanamkan keyakinan atas kebenaran ajaran Islam melalui pengembangan ilmu pengetahuan; studi Islam di Barat agaknya hanya terfokus pada mengetahui sifat gelombang dan samudera luas itu.

Fasilitas Pendidikan

Patut pula dikemukakan bahwa pendidikan, maupun prasarana-prasarana yang menunjang proses pendidikan itu seperti kesehatan, baik di tingkat sekolah maupun perguruan tinggi di Mesir adalah tidak dipungut biaya atau gratis. Pengertian gratis di sini adalah mau menerima layanan pemerintah, seperti sekolah atau kuliah di sekolah atau perguruan tinggi pemerintah, dan berobat di rumah sakit pemerintah. Tentu saja adalah mahasiswa asing yang yang belajar di Mesir dengan biaya sendiri dan bagi mereka selain dikenakan biaya kuliah, juga harus menunjukkan uang jaminan tinggal di Mesir.

Bagi penerima beasiswa, harus diakui bahwa jumlah yang diterima tentu sangat kecil. Agak sulit kiranya dengan jumlah uang tersebut seorang mahasiswa dapat tinggal kecuali di asrama universitas. Apalagi uang itu juga harus dibagi untuk pembelian buku dan kebutuhan konsumtif perbulan seperti pangkas rambut dan lain sebagainya. Dengan beasiswa itu juga agaknya tidak mungkin seseorang untuk pergi ke luar negeri memanfaatkan masa libur, kecuali untuk bekerja seperti menjadi pegawai musim haji dengan biaya pinjaman dari teman atau kenalan terlebih dahulu.

Di asrama, disediakan fasilitas makan pagi dan siang yang biasanya langsung dipotong dari beasiswa yang diterima. Makan malam terserah yang bersangkutan, apakah akan memasak sendiri atau berbelanja di kafetaria. Asrama mahasiswa, yang diprioritaskan untuk mahasiswa asing yang mendapat beasiswa dari al-Azhar. Asrama juga biasanya mengkoordinir fasilitas rekreasi musim panas ke Iskandariah, kota tepi pantai Laut Tengah, atau pada musim dingin ke Aswan atau Luxor, daerah bagian selatan yang kaya dengan peninggalan Mesir Kuno. Pada saat tertentu, ada juga kesempatan untuk berkunjung ke objek wisata lainnya, seperti Museum.

Dikotomi Umum versus Agama

Sebagai seorang yang berlatar belakang pendidikan Islam sejak tamat sekolah dasar dan hidup di masyarakat Islam, persoalan yang mengganggu pikiran saya adalah dikotomi antara pendidikan agama dan pendidikan umum. Dikotomi ini saya alami selama pendidikan tersebut, walaupun sudah sampai ke kota yang dikenal sebagai sumber pengetahuan Islam dan di universitas Islam terkemuka. Keresahan tersebut bermula dari pendapat yang sederhana, yaitu bahwa ajaran Islam dengan berbagai cakupannya tidak akan tegak di tengah masyarakat sebelum lahirnya sejumlah sarjana hukum Muslim, sarjana ekonomi Muslim, sarjana ilmu politik Muslim, sarjana sosiologi Muslim, sarjana teknik Muslim dan seterusnya, dalam jumlah yang memadai dan kualitas yang tangguh. Para sarjana yang dianggap sarjana umum ini tidak dilahirkan oleh perguruan tinggi agama, tetapi oleh perguruan tinggi umum. Namun pendidikan di sekolah dan perguruan tinggi umum didasarkan kepada pandangan bahwa pengetahuan ilmiah adalah yang dikembangkan dari daya nalar dan inderawi manusia secara objektif dan bebas nilai. Sementara lembaga pendidikan agama mengembangkan sistem pendidikan yang didasarkan kepada ajaran agama, kepada ayat-ayat al-Qur'an dan Hadīth Nabi. Pendidikan umum tampak bertambah maju dan bergengsi, sementara pendidikan agama masih bertahan dengan ketradisionalannya. Karena bertolak dari pemikiran inilah saya melamar bekerja sebagai dosen di perguruan tinggi umum demikian pulang dari Mesir dengan maksud ikut berandil menjembatani dikotomi umum dan agama ini. Sejak tahun 1980 sampai sekarang saya bekerja sebagai dosen di Universitas Andalas, khususnya di Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik.

Dikotomi tersebut dapat pula dipahami dari penempatan belajar di Fakultas Syari'ah. Penempatan tersebut didasarkan kepada keputusan Dewan Penilai bahwa pemegang ijazah Fakultas Tarbiyah IAIN di Indonesia, baik ijazah sarjana muda atau sarjana lengkap, disamakan (*mu'adalah*) dengan tingkat dua Fakultas Syari'ah atau Ushuluddin ; tetapi bukan di Fakultas Tarbiyah. Menarik pula dipertanyakan kenapa ijazah Fakultas Tarbiyah di Indonesia tidak

disamakan dengan Fakultas Tarbiyah di al-Azhār? Hal ini tampaknya karena IAIN dipandang sebagai institusi pendidikan agama dengan fakultas-fakultas agama seperti Fakultas Syari'ah, Ushuluddin dan Adab. Dan di al-Azhār, Fakultas Tarbiyah merupakan fakultas umum. Jadi, bagi mereka yang lulus dari Fakultas Tarbiyah IAIN tetap dipahami sebagai lulus dari fakultas agama, sehingga mereka layak untuk masuk Fakultas Syari'ah maupun Ushuluddin di al-Azhār yang memang sebagai fakultas-fakultas agama.

Dikotomi studi agama dan studi umum tampak masih ada dalam persepsi al-Azhār. Betapapun begitu, memang al-Azhār tidak hanya mengembangkan studi ilmu-ilmu agama saja karena fakultas-fakultas umum seperti Kedokteran, Ekonomi, Hukum dan Pendidikan juga berkembang dengan baik. Pengembangan ini agaknya dimaksudkan untuk memasukkan wawasan dan ciri keislaman kepada mahasiswa umum itu. Karenanya, para mahasiswa di fakultas umum itu juga mendapatkan kuliah tentang Islam dan diwajibkan untuk menghafal sejumlah juz tertentu dari al-Qur'an.

Pandangan yang tidak lagi dikotomis tentu dengan memasukkan wawasan keislaman dalam ilmu umum itu sendiri, bukan hanya pada orang atau mahasiswa. Adanya IAIN akan mengubah diri menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) tentu harus didukung sebagai upaya pengembangan ilmu-ilmu umum yang memiliki ciri Islami. Hanya saja, dikotomi ini akan tetap ada kalau lembaga itu, seperti halnya terjadi di al-Azhar, nantinya tetap mengembangkan Fakultas Syari'ah selain Fakultas Hukum, Fakultas Dakwah di samping Fakultas Komunikasi, Fakultas Adab selain Fakultas Sastra dan sebagainya.

Kesimpulan

Di era globalisasi seperti sekarang ini, pengaruh kebudayaan Barat makin kuat. Di samping itu berbagai kontrakdisi dan antagonis terjadi dalam kehidupan, seperti kecenderungan kepada keruhanian di kalangan orang modern. Era dewasa ini dapat dinamakan dengan era kompleksitas. Dalam era seperti ini orang banyak yang kembali mencari-cari pegangan hidup. Karena itu pengenalan dan penanaman

nilai dasar dalam Islam perlu diusahakan terus menerus oleh lembaga pendidikan Islam. Namun pengenalan dan penanaman itu juga hendaknya dapat menjawab tantangan zaman yang makin kompleks ini. Untuk itu teguh memegang nilai-nilai dasar, dan selalu berkreasi dalam menghadapi perubahan sangat diperlukan dalam pengembangan pendidikan Islam. Di tengah perkembangan dan perubahan paradigma dan pendekatan ilmu pengetahuan, dari pendekatan spesialisasi, ke multi dan inter-disiplin (holistik), para ilmuwan sosial Muslim dan lembaga pendidikan dan penelitian Islam perlu pula mengembangkan ilmu pengetahuan, terutama ilmu sosial, budaya dan humanitis, dalam perspektif Islam.

UNIVERSITAS BAGHDAD DAN KAJIAN ISLAM

Pungki Purnomo

Pendahuluan

Dekade tahun enam puluhan dan tujuh puluhan adalah masa dimana kajian keislaman merupakan sesuatu yang sangat diminati banyak orang dan mempunyai *prestige* cukup baik di kalangan masyarakat di Baghdad. Banyak pelajar asing dari negara-negara Islam termasuk seperti dari Indonesia menjadikan Baghdad sebagai tempat tujuan belajar untuk kajian keislaman tersebut. Universitas Baghdad, selain memiliki fakultas-fakultas umum seperti Kedokteran, Teknik, Ekonomi dan Hukum, juga Fakultas Al-‘Ulūm al-Islāmiya yang mendapat apresiasi cukup tinggi di lingkungan perguruan tinggi di negara ini.

Saya merasa bersyukur sekali, karena pada akhir delapan puluhan yakni tahun 1987, saya termasuk salah-seorang Indonesia yang beruntung mendapatkan peluang belajar melanjutkan pendidikan tinggi di salah satu negara Timur Tengah yaitu di negara Irak. Informasi tentang beasiswa di negara-negara Timur Tengah saya peroleh dari sebuah publikasi penerbitan milik organisasi Muhammadiyah, yaitu *Suara Muhammadiyah*. Dari majalah tersebut, saya mengetahui bahwa bagian kerjasama hubungan luar negeri Muhammadiyah, yang ketika itu diketuai oleh Drs. Lukman Harun (alm.), memiliki jatah beasiswa dari beberapa negara di Timur Tengah seperti Mesir, Jordan, Kuwait, Saudi Arabia, Qatar, Uni Emirat Arab, Maroko, Sudan dan Irak. *Al-Hamdu li Allāh*, setelah mengikuti

beberapa tes berbahasa Arab, baik lisan maupun tertulis, saya dinyatakan sebagai salah-satu peserta yang dinyatakan lulus. Namun saat pengumuman dikeluarkan, semua peserta masih belum mengetahui ke negara mana di Timur Tengah mereka akan diberangkatkan. Selang kurang lebih satu setengah bulan kemudian, baru ada kepastian tentang negara tujuan belajar dan saya dinyatakan sebagai salah-satu peserta yang akan dikirim ke Republik Irak. Meskipun Irak termasuk negara yang mempunyai kekayaan tradisi intelektual yang cukup tinggi dalam sejarahnya, namun kenyataannya, justru negara ini termasuk negara tujuan belajar yang sangat tidak diminati oleh para peserta penerima beasiswa. Ketika itu, walaupun ada kurang lebih delapan jatah beasiswa yang diberikan Pemerintah Irak kepada Muhammadiya, sayangnya hanya tiga orang saja yang mau mengambil dan memanfaatkan peluang tersebut, yaitu saya sendiri, Azmi Sirajuddin dari Lampung dan Ghazali Mukri dari Yogyakarta. Keadaan ini tentu jauh berbeda dengan mereka yang memperoleh kesempatan belajar ke Mesir, Kuwait, Saudi Arabia, Qatar, Uni Emirat Arab, Maroko. Tidak ada satupun dari mereka yang menarik diri; semua sangat suka cita memperoleh kesempatan belajar di negara-negara tersebut. Betapapun begitu, bagi saya kesempatan untuk melanjutkan belajar di luar negeri, sekalipun di Irak, adalah merupakan peluang yang sangat berharga dan tidak patut disia-siakan.

Setelah kepastian tempat tujuan belajar diketahui dengan jelas diketahui oleh penerima beasiswa, dan persiapan demi persiapan dilakukan. Banyak hal teknis yang hampir menyebabkan saya tidak jadi berangkat ke Irak seperti sulitnya mengurus rekomendasi dan paspor. Pada waktu itu, paspor nyaris tidak dapat dikeluarkan oleh Imigrasi Jakarta Pusat karena Irak dianggap sebagai salah-satu negara berhaluan keras (ekstrim) di kawasan Timur Tengah. *Al-Hamdu li Allāh*, akhirnya berbagai masalah tersebut satu demi satu dapat teratasi. Namun berbagai halangan tersebut menyebabkan keterlambatan terhadap keberangkatan saya ke sana. Akibatnya, saya tidak dapat mengikuti untuk tahun ajaran baru yang biasanya dimulai pada minggu pertama bulan Oktober.

Lembaga Bahasa Arab bagi Non-native Speakers

Karena tahun ajaran baru telah berjalan hampir tiga bulan, sulit bagi saya untuk dapat diterima langsung untuk mengikuti perkuliahan. Saya akhirnya didaftarkan untuk tahun ajaran berikutnya yaitu tahun 1987/1988. Untuk mengisi waktu luang yang masih sangat lama, saya diikutsertakan oleh Pemerintah Irak untuk mengikuti kursus bahawa pada Lembaga Pengajaran Bahasa Arab untuk Non Native Speaker' (*ma'had ta'sim lugho 'Arabiya li ghoiri nātiqīn bihā*). Lembaga ini diselenggarakan oleh Pemerintah Irak dan diperuntukkan bagi para masyarakat asing yang tinggal di Irak, khususnya di Baghdad, seperti para pegawai, pekerja, remaja atau ibu-ibu di kalangan kedutaan besar negara sahabat untuk belajar bahasa Arab. Lembaga ini berada di bawah naungan Universitas Mustansiriya; salah satu universitas yang berada di kota Baghdad. Di lembaga ini, peserta diajarkan beberapa *skill/bahasa* Arab mulai dari percakapan, pemahaman teks, penulisan essay, dan pendengaran dengan menggunakan metode sangat attraktif dan variatif. Lembaga ini juga dilengkapi dengan laboratorium bahasa yang cukup memadai. Materi dan topik yang biasanya dibahas dalam proses pengajaran kebanyakan berkaitan dengan masalah masyarakat Arab secara umum, dan dinamika kehidupan serta budaya masyarakat Irak secara khusus dari masa lalu (zaman Mesopotamia) hingga masa modern. Program yang paling menarik yang dikembangkan pada Lembaga ini adalah program perjalanan wisata *safra siyāhiya*. Meski perjalanan ini merupakan hiburan tetapi juga memiliki keterkaitan dengan materi belajar. Program *safra siyāhiya* ini biasanya dilakukan setelah menyelesaikan sesi-sesi tertentu dari materi pembelajaran bahasa Arab. Misalnya untuk lebih menghayati materi sejarah mengenai Kerajaan Babilonia yang dibahas di kelas, para peserta kemudian dibawa ke lokasi-lokasi bekas peninggalan kerajaan Babilonia. Semua perjalanan-perjalanan yang diikuti, pada gilirannya, menjadi bahan cerita di depan kelas pada pertemuan berikutnya. Semua perjalanan tersebut adalah bagian dari program pengajaran Bahasa Arab secara cuma-cuma bagi para peserta.

Universitas Baghdad

Universitas Baghdad didirikan pada tahun 1957. Secara geografis, kota Baghdad dibagi menjadi dua kawasan yang dibelah oleh sungai Tigris (*dijlah*). Sebelah Selatan kota ini adalah Karakh dan sebelah utaranya adalah Raṣafa. Pada kawasan Karakh inilah, kampus utama Universitas Baghdad berlokasi (dan dikenal sebagai kawasan bernama Jadriya) dimana seluruh fakultas, jurusan, dan program studi berada di kampus utama ini. Sedangkan beberapa fakultas seperti Tarbiyah, Adab, Al-‘Ulūm al-Islāmiya, dan Şoydala atau Farmasi berada di luar kampus utama tersebut (yakni di kawasan Raṣafa), namun masih dalam satu kompleks yang sama yang dikenal dengan sebutan Bab Al-Mu‘azom. Universitas Baghdad saat ini memiliki sekitar lebih kurang 28 fakultas dengan berbagai disiplin atau bidang spesialisasi.

Fakultas Al-‘Ulūm al-Islāmiya

Dalam perjalanan sejarah, kajian ilmu-ilmu keislaman di universitas ini telah beberapa kali mengalami perubahan nama. Pada awalnya, sebelum bergabung pada Universitas Baghdad, kajian keislaman berada pada sebuah institusi pendidikan bernama Madrasah Abū Hanīfa. Nama madrasah ini kemudian diubah menjadi Madrasah al-Imām A‘z̄om, dan kemudian berubah lagi menjadi Dār Al-‘Ulūm Al-Dīniya. Pada saat itu, lembaga ini berada di bawah naungan Kementerian Waqf dan Urusan Agama.

Pada tahun 1961, kajian keislaman melebur menjadi bagian dari Universitas Baghdad dengan nama Fakultas Shari‘a yang berada di bawah Kementerian Pendidikan Tinggi dan Riset Ilmu Pengetahuan. Sedangkan Jurusan Uṣūl al-Dīn (*Qism al-Dīn*) yang sebelumnya berada pada Fakultas Adab, kemudian menjadi bagian dari Fakultas Shari‘ah. Pada akhir tahun 1991, Fakultas Shari‘ah mengubah namanya menjadi Fakultas Ilmu Keislaman (*Kulliyat Al-‘Ulūm al-Islāmiya*) menyelenggarakan jenjang pendidikan tingkat *undergraduate studies* (S1) dan *graduate studies* (S2 dan S3).

Fakultas Al-‘Ulūm al-Islāmiya saat ini terdiri atas tiga jurusan: Jurusan Shari‘ah (*Qism al-Shari‘a*), Jurusan Uṣūl al-Dīn (*Qism al-*

Dīn) dan Jurusan Bahasa Arab (*Qism al-Lugho al-‘Arabiya*). Jurusan yang terakhir disebutkan memberi penekanan pada segi *nas-nas al-Qur’ān* dan Hadith serta literatur sastra. Dan pada fakultas Al-‘Ulūm al-Islāmiya inilah, banyak mahasiswa Indonesia belajar dan sejak dulu, favorit mereka adalah bidang Sharī‘a; sedikit atau jarang sekali mahasiswa Indonesia di Baghdad mengambil jurusan Uṣūl al-Dīn. Dari sekitar tiga belas orang mahasiswa angkatan saya, hanya saya saja yang mengambil bidang atau jurusan Uṣūl al-Dīn. Selebihnya mengambil bidang Sharī‘a sebagai bidang yang mereka tekuni. Pertimbangan saya memilih jurusan Uṣūl al-Dīn adalah bahwa bidang tersebut nampaknya menggunakan sistem penalaran logika yang lebih dominan dibandingkan dengan bidang Sharī‘a. Selain itu, karena jarangnya kawan-kawan Indonesia yang memilih bidang tersebut, maka dengan sendirinya ‘memaksa’ saya untuk belajar langsung dengan kawan-kawan Arab Irak. Hal ini secara tidak langsung memberi manfaat terhadap kemampuan bahasa Arab saya yang ketika itu masih sangat lemah.

Kurikulum dan Sistem Evaluasi

Beberapa fakultas di Universitas Baghdad, termasuk fakultas Al-‘Ulūm al-Islāmiya, menggunakan sistem kurikulum paket tahunan (*nizom thanawi*), bukan sistem kredit semester (SKS). Sistem kredit semester umumnya digunakan hanya pada program-program eksakta seperti pada Fakultas Kedokteran, Teknik, dan MIPA. Konsekuensinya, dengan sistem kurikulum paket tahunan ini, nilai kumulatif yang diperoleh mahasiswa akan menentukan naik atau tidaknya tingkatan mereka setiap tahun. *Saf al-awwal* atau *thana ūla* merupakan istilah yang biasa digunakan bagi para mahasiswa tahun pertama dalam masa perkuliahan. *Saf thāni* atau *thana thāniya* adalah mereka yang telah mencapai tingkatan tahun kedua; dan begitu seterusnya. Untuk terus naik pada tingkatan yang lebih tinggi, mahasiswa harus mencapai nilai kumulatif yang memadai tiap tahunnya. Urut-urutan bobot nilainya adalah sebagai berikut:

Tabel 1: Bobot Nilai di Universitas Baghdad

No.	Bobot Kelulusan	Nilai
1.	<i>muntaz/cum laude</i>	90 –100 (A)
2.	<i>jayyid/jiddan/very good</i>	80 – 89 (B+)
3.	<i>jayyid/good</i>	70 – 79 (B)
4.	<i>matawāṣit/redeemable pass</i>	60– 69 (C+)
5.	<i>maqbūl/redeemable pass</i>	50 – 59 (C)
6.	<i>rāshib/fail</i>	Dibawah 50 (F)

Sedangkan sistem evaluasi yang digunakan di Universitas Baghdad hampir menyerupai sistem evaluasi yang digunakan secara umum di sekolah dasar dan menengah di Indonesia, yaitu terdiri atas 3 tahapan evaluasi: ujian awal tahun (*imtihān al-awwal*) dengan prosi 20%, ujian pertengahan tahun (*imtihān al-wuṣṭa*) dengan porsi 20% dan terakhir ujian akhir tahun (*imtihān al-nihā’ī*). Dan dari kumulatif ketiga tahapan tersebut, seorang mahasiswa mendapatkan hasil akhir bagi setiap mata kuliah yang diambilnya. Lebih lanjut, seiap tahap evaluasi terbagi atas dua jenis ujian yaitu ujian lisan (*imtihān shafāwī*) dan ujian tulisan lisan (*imtihān tahrīrī*). Bagi mahasiswa yang memperoleh nilai kurang dari 50 dari setiap mata kuliah, diberi peluang untuk mengikuti ujian ulangan (*daur thānī*). Bila si mahasiswa masih tetap tidak mampu memperbaiki nilainya, maka ia akan tinggal kelas, meskipun hanya disebabkan oleh satu mata kuliah saja. Bagi mahasiswa yang gagal naik tingkat dua kali berturut-turut, maka resiko yang diterima adalah yang bersangkutan akan dikeluarkan dari universitas. Hal yang sama juga terjadi pada seorang mahasiswa yang memperoleh nilai di bawah 50 untuk tiga mata kuliah pada tahun yang sama. Dia secara otomatis bukan saja tinggal kelas tapi juga dikeluarkan dari universitas.

Adapun komposisi materi-materi mata kuliah dalam kurikulum umumnya disesuaikan dengan kurikulum perguruan tinggi yang juga diberlakukan di beberapa negara lain di kawasan teluk seperti Qatar, Uni Emirat Arab, Kuwait, dan Jordan. Sebagai tambahan, untuk merespon perkembangan teknologi informasi, Fakultas Al-‘Ulūm al-Islāmiyya juga memperkenalkan materi yang berkenaan dengan ilmu komputer. Selain itu, Fakultas ini juga diperkaya dengan mata kuliah

perpustakaan yang bertujuan sebagai upaya untuk menanamkan bagaimana pentingnya peranan perpustakaan dalam kehidupan akademik untuk membuka wawasan cara berpikir dan menciptakan budaya belajar independen yang tidak hanya melulu bergantung pada dosen.

Staf Pengajar Dosen dan Pola Hubungan dengan Mahasiswa

Fakultas Al-‘Ulūm al-Islāmiya didukung oleh para staf pengajar yang hampir seluruhnya berpendidikan doktor (S3); bahkan sebagian besar telah memperoleh gelar guru besar (professor) dalam bidangnya masing-masing. Kebanyakan dari mereka adalah para alumni berbagai universitas di kota Baghdad dan beberapa universitas manca-negara, baik dari negara-negara Arab (khususnya Universitas Al-Azhar) maupun dari Barat seperti Jerman, Inggris, dan Amerika. Pada fakultas ini hanya beberapa staf pengajar saja yang bergelar master dan itu pun untuk mata kuliah tertentu seperti pendidikan kebangsaan (*thaqofa qaumiya*), bahasa Inggris, dan ilmu komputer.

Dosen-dosen pada Fakultas ini umumnya mempunyai pengalaman mengajar bukan saja pada Universitas Baghdad. Beberapa dari mereka juga tercatat sebagai tenaga pengajar atau dosen terbang pada beberapa Universitas di negara Arab lain di kawasan teluk. Nama-nama seperti Prof. Dr. Ahmad Al-Kubaysi, selain merupakan profesor di Universitas Baghdad, juga sebagai profesor dan mantan Ketua Jurusan di Universitas Uni Emirat Arab serta anggota Majelis Tinggi Universitas Islāmiya di Madinat al-Munawwara. Contoh lain adalah Profesor Dr. Qahtān ‘Abd al-Rahmān Dorry yang juga menjadi guru besar di Universitas Qatar. Profesor Dr. ‘Abd al-Haris Jobburi, seorang Ahli Ḥadīth yang cukup terkenal, tercatat sebagai guru besar beberapa universitas di Uni Emirat Arab dan Qatar. Profesor Dr. ‘Abd al-Karīm Zaydan dan Prof. Dr. ‘Abd al-Qāhar Daud al-‘Anīi juga termasuk termasuk profesor senior yang telah banyak mengajar di beberapa universitas di kawasan negara Arab Teluk.

Pola hubungan antara para pendidik dan peserta didik sangat dekat dan kekeluargaan. Para dosen selalu membuka diri dan menyediakan beberapa hari khusus untuk konsultasi bagi para ma-

hasilnya yang biasanya dilakukan di ruangan khusus fakultas ataupun di rumah dosen bersangkutan. Berbagai masalah dapat dikonsultasikan oleh mahasiswa, mulai dari masalah yang berkaitan dengan pendidikan sampai pada masalah-masalah pribadi lainnya.

Disiplin dan Metodologi Pengajaran

Kedisiplinan dan mematuhi peraturan yang ditetapkan pihak universitas merupakan hal yang sangat penting di Universitas Baghdad. Pelanggaran terhadap peraturan mendapatkan sanksi yang cukup berat. Salah-satu contoh disiplin ini adalah peraturan penggunaan baju seragam yang harus dipakai selama di kampus. Pada musim panas mahasiswa diharuskan memakai seragam baju warna putih dengan celana panjang warna abu-abu gelap atau biru gelap atau hitam. Sedangkan bagi mahasiswi, baju terusan (*ghāmis*) yang mereka gunakan harus berwarna agak gelap. Kalaupun mereka menggunakan baju atasan diharuskan berwarna putih dengan rok yang berwarna gelap. Pada musim dingin para mahasiswa diharuskan menggunakan jas warna abu abu gelap atau biru gelap atau hitam dengan celana panjang berwarna gelap. Peraturan lainnya yang cukup ketat adalah kehadiran pada ujian akhir tahun. Bagi yang tidak hadir maka sanksinya yang paling keras adalah dikeluarkan dari Universitas, kecuali yang bersangkutan mampu menunjukkan alasan yang cukup masuk akal atau surat keterangan sakit dari dokter.

Metodologi pengajaran yang diterapkan selain dengan melalui ceramah (*muḥādara*), juga dengan cara diskusi kelas dengan tema yang telah ditentukan sebelumnya. Tiap mahasiswa harus mengambil bagian dalam diskusi tersebut yang biasanya dalam bentuk *project paper* yang harus diserahkan ke dosen bersangkutan sebelum dimulainya ujian akhir tahun. Khusus pada jurusan Ushuluddin yang berkenaan dengan materi perbandingan agama seperti Yahudi, Nasrani, Shabi'i, di samping ceramah atau diskusi kelas, pihak fakultas mengadakan studi banding dengan mengunjungi lokasi-lokasi peribadatan agama tersebut seperti sinagog Yahudi di propinsi Babil, gereja Ortodok Nasrani, dan rumah ibadah Şabi'i di Utara Irak. Kunjungan (*safra*) ini bertujuan agar para mahasiswa dapat melakukan diskusi langsung dengan para tokoh atau pemuka agama

bersangkutan berkenaan dengan masalah-masalah agama yang dipercayai.

Tradisi Penelitian dan Pusat Pengkajian

Penelitian adalah komponen penting dari sebuah perguruan tinggi, tak terkecuali di Universitas Baghdad. Fakultas Al-'Ulūm al-Islāmiyya diberikan wewenang yang cukup besar tersebut oleh Universitas untuk melakukan penelitian secara formal terhadap berbagai persoalan keagamaan yang berkembang pada masyarakat. Dalam berbagai aktifitas penelitian, Fakultas ini pernah melakukan kerjasama dengan beberapa pusat-pusat penelitian di universitas-universitas lain dan organisasi-organisasi Islam yang ada di Irak dan juga di kawasan negara Timur Tengah lain. Hasil penelitian yang dilakukan dikelola dalam sebuah *database* yang dapat diakses dengan mudah, sehingga kemungkinan duplikasi atau plagiasi dapat dihindari. Sayangnya, sistem dokumentasian kebanyakan masih manual atau tradisional, walau dengan sistem organisasian yang sangat rapih. Selain di universitas-universitas, penelitian tentang kajian Islam juga dilakukan secara perorangan dan privat. Pusat-pusat kajian Islaman non-formal umumnya dipusatkan pada masjid-masjid dan yayasan.

Jaringan Antar-Perguruan Tinggi

Dalam rangka peningkatan mutu para staf pengajar, jaringan (*network*) antar perguruan tinggi menempati peran yang strategis. Di Universitas Baghdad, hal tersebut merupakan hal yang sudah terlembaga dengan cukup baik. Hal ini bisa dilihat dari frekuensi tenaga pengajar di Universitas ini yang juga mengajar di tempat lain, dan sebaliknya. Di antara para staf pengajar beberapa di antaranya memiliki kesempatan untuk menjadi dosen pada perguruan tinggi di kawasan Timur Tengah, dan dunia Islam lainnya, seperti Qatar, Saudi Arabia, Uni Emirat Arab, Turki, Pakistan, dan Malaysia. Dalam skala lokal, jaringan ini juga diabngun dengan universitas-universitas yang ada di negara Irak seperti Universitas Al-Mustansiriya, Universitas Al-Mūṣil di Mosul, Universitas Al-Baṣra di Baṣra, Universitas Teknologi Baghdad, Universitas Ṣalāḥ Al-Dīn, Universitas Al-Kūfā, Universitas Al-Anbar, Universitas

Tikrit, Universitas (swasta) Saddam, Universitas Mansur, dan Universitas Al-Qadisiya, serta yang lainnya.

Perpustakaan dan Sarana Penunjang Pendidikan

Secara umum, perpustakaan di universitas-universitas Irak bisa dikatakan cukup terprogram, maju dan profesional; dan berjumlah tidak kurang dari 90 perpustakaan. Perpustakaan di Universitas Baghdad, dengan 1 perpustakaan pusat dan 28 perpustakaan fakultas, merupakan perpustakaan terlama dan terbesar. Pada awal tahun sembilan puluhan, perpustakaan ini memiliki total koleksi sebanyak kurang lebih 750.000 judul buku, 5.700 judul periodikal, dan 50.000 di antaranya dalam bentuk manuskrip, maps, films, dan format-format non buku lain.

Perpustakaan pusat yang berlokasi di kampus utama diperlengkapi dengan fasilitas dan teknologi cukup baik yang menggunakan sistem peroperasian OPAC, CD-ROM, dan *on-line searching*, akses internet serta memiliki perangkat audio-visual. Manuskrip yang tersimpan pada perpustakaan Universitas Baghdad diantaranya merupakan tulisan tangan asli para pengarang dari seluruh pelosok negeri dan sudah diubah dalam bentuk *microforms* (*microfiches* dan *microfilms*).

Sedangkan perpustakaan yang ada di masing-masing fakultas adalah sebagai perpustakaan pembantu yang fungsinya memberi pelayanan kepada komunitas pemakainya. Masing-masing perpustakaan fakultas hanya berkonsentrasi pada pengembangan koleksi yang relevan dan sesuai dengan karakteristik dari fakultas bersangkutan. Setiap awal tahun ajaran baru seluruh mahasiswa akan diberikan pinjaman buku-buku wajib yang berkaitan dengan mata kuliah yang diambil mahasiswa.

Sayangnya Pemerintah Irak, dalam hal ini Kementerian Pendidikan Tinggi dan Riset Ilmu Pengetahuan, pada masa sulit di bawah tekanan embargo internasional yang berkepanjangan seperti sekarang ini mengalami kesulitan pendanaan untuk memberikan dukungan yang besar terhadap program-program pendidikan di dalam negeri secara umum. Hal yang sama tentu berdampak pada pengembangan koleksi material perpustakaan.

Selain mengembangkan sarana belajar penunjang berupa perpustakaan Universitas Baghdad juga mengembangkan berbagai sarana belajar penunjang lainnya seperti laboratorium komputer bagi tiap-tiap fakultas dan beberapa sarana lainnya bagi fakultas-fakultas tertentu. Bagi Fakultas Sastra, sebagai misal, yang memiliki jurusan bahasa Inggris, laboratorium bahasa sudah pasti menjadi suatu keharusan.

Beasiswa dan Asrama

Bagi para mahasiswa asing (*ajnabi*), termasuk dari Indonesia, beasiswa yang mereka peroleh biasanya diprosorsori oleh Kementerian Pendidikan Tinggi dan Riset Ilmu Pengetahuan (*Wizārat Ta'lim 'Ālī wa Bahth al-'Ilmī*). Untuk mendapatkan beasiswa tersebut, para mahasiswa asing dapat langsung mengajukan lamaran ke Kementerian tersebut Pendidikan Tinggi dan Riset Ilmu Pengetahuan. Ada juga beasiswa yang diperoleh dari hasil Nota Kesepahaman (*memorandum of understanding*) antara Pemerintah Irak dengan negara lain (*Goverment to Goverment*) atau antara Pemerintah Irak dengan organisasi-organisasi non-pemerintah (*Non Government Organization to Government*).

Mereka yang diterima sebagai pemegang beasiswa akan memperoleh berbagai fasilitas seperti uang saku bulanan, akomodasi berupa tempat tinggal di asrama, dan jaminan kesehatan berobat gratis untuk segala jenis penyakit (baik ringan maupun berat di rumah sakit milik pemerintah) dengan hanya membawa surat keterangan dari pihak universitas.

Irak di bawah tekanan embargo ekonomi yang diberlakukan oleh PBB tentu mengalami banyak kesulitan, khususnya dalam pengembangan pendidikan. Namun demikian, meskipun dalam keadaan sulit, Pemerintah Irak masih mampu menyediakan beasiswa bagi orang asing. Menurut informasi dari seorang staf KBRI di Baghdad yang belum lama ini ke tanah air, jumlah mahasiswa asal Indonesia yang belajar di Irak saat ini berkisar 50 puluh yang hampir kesemuanya mendapatkan beasiswa dari Pemerintah Irak sendiri. Mereka yang belajar di Irak tersebut umumnya adalah merupakan utusan dari beberapa organisasi atau yayasan yang ada di Indonesia, seperti

Nahdat al-'Ulama' (NU), Muhammadiyah, Ittihād Muballighīn, Yayasan Pendidikan Soekarno, dan lain sebagainya.

Semua mahasiswa baik orang Irak sendiri ataupun orang asing harus mendaftarkan diri untuk tinggal di asrama mahasiswa (*aqsām dākhilī*). Di Asrama tersebut mahasiswa fakultas Al-'Ulūm al-Islāmiyya mungkin saja akan dicampur dengan mahasiswa dari fakultas lainnya. Sistem pendidikan yang menyediakan asrama bagi mahasiswa telah menjadi tipikal dari pendidikan di Irak.

Ekstra Kurikuler

Jenis aktifitas ekstra kurikuler yang umumnya dilakukan mahasiswa di Irak antara lain adalah kegiatan layanan pengabdian masyarakat, kegiatan di bidang seni dan budaya, kegiatan olah raga dan rekreasi, atau bekerja menjadi tenaga honorer sebagai advisor.

Di Irak, ada organisasi induk yang khusus menangani berbagai masalah dan aktifitas pelajar, mahasiswa dan pemuda yang dikenal dengan sebutan *Ittihād Talaba wa Shabāb al-Waṭāni*. Untuk para mahasiswa asing, biasanya tergabung dalam organisasi tersendiri yaitu *Ittihād Talaba Sahāba*. Adapun bagi masing-masing negara, ada juga organisasi kemahasiswaan tersendiri. Mahasiswa asal Indonesia misalnya memiliki satu organisasi yang disebut *Ittihād Talaba Indūnisīyā* atau Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI) atau Indonesian Students Association.

Kesimpulan

Dapat disimpulkan bahwa Republik Irak, betapapun dalam kesulitan yang sangat besar akibat embargo yang berlarut-larut, pada kenyataannya tetap memprioritaskan program pendidikan bagi masyarakatnya secara serius. Namun begitu, harus diakui bahwa tekanan sebagai akibat langsung dari embargo tersebut telah membuat membuat program pengembangan pendidikan mengalami banyak hambatan.

Betapapun begitu, dalam kondisi yang serba sulit, rakyat Irak tetap menunjukkan tekadnya untuk berusaha *survive* dalam mengembangkan kemandirian untuk dapat hidup sejajar dengan bangsa lainnya di muka bumi ini.

BELAJAR ISLAM DI SUDAN

Ahmad Sayuti AN.

Pendahuluan

Sebagai salah-satu negara yang sedang berkembang, Sudan memang termasuk negara yang belum beruntung sebagai mana negera-negara di wilayah Timur Tengah yang nasib menikmati kekayaan alam seperti minyak bumi yang melimpah. Kesejahteraan yang dicapai baru setingkat pas-pasan, untuk tidak mengatakan masih di bawah standar. Perkembangan ekonominya belum menunjukkan indikasi yang menggembirakan. Neraca perdagangannya masih menunjukkan minus. Industri masih sangat terbatas. Pengangguran dan tingkat inflasi masih tinggi. Penguasaan teknologi masih jauh dari standar kecukupan. Masalah di dalam negeri pun masih terlalu banyak yang harus dibenahi. Pekerjaan rumah yang sejak lama yaitu penyelesaian pembrontakan di Selatan yang tidak setuju diaplikasikannya hukum Islam di Sudan, masih belum tertuntaskan. Barangkali faktor-faktor tersebut menjadi sebab utama kenapa banyak pihak tidak begitu tertarik dan intens untuk mengetahui sistem belajar di Sudan. Tetapi yang menjadi pertanyaan kemudian adalah apakah masalah-masalah tersebut di atas berakibat langsung terhadap tingkat dan kualitas pendidikan di Sudan? Tulisan ini berusaha untuk menjawab pertanyaan tersebut.

Keutamaan Studi Keislaman di Sudan

Sudan adalah sebuah negara Arab, Islam di Afrika yang terletak di garis 23.3 lintang Utara dan 38.22 bujur Timur. Sudan adalah negara yang terluas di Afrika dengan areal 2.5 juta km². Negara ini diapit oleh sembilan negara, yaitu Mesir dan Libya di Utara; Chad dan Republik Afrika Tengah di Barat; Zaire, Uganda dan Kenya di sebelah Selatan dan Etiopia, Eritrea dan Saudi Arabia di sebelah Timur.¹

Negara ini termasuk anggota Liga Arab dan OKI. Betapapun terdapat lebih dari 350 bahasa daerah, tetapi oleh karena mayoritas penduduk beragama Islam dan mengerti bahasa Arab, maka Sudan menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa nasional. Karena 90% penduduk Sudan yang berasal dari multi-suku ini beragama Islam, Pemerintah Sudan melegitimasi penerapan hukum Islam sebagai hukum nasional di sebagian wilayahnya khusus di wilayah-wilayah utara. Sebagian wilayah lain di Selatan memberlakukan hukum positif.

Bentuk negara ini adalah federasi; dimana setiap negara bagian diperintah oleh seorang *wāli*. Hampir di setiap negara bagian terdapat perguruan tinggi, kecuali wilayah-wilayah di selatan yang merupakan wilayah perang. Dan hampir di setiap perguruan tinggi terdapat jurusan ilmu keislaman, mulai dari Fakultas al-Qur'an, Syari'ah, Ushuluddin, Dakwah, Tarbiyah, *Lughā 'Arabiyyah* dan Adab.

Mahasiswa Indonesia baru mulai belajar di Sudan tahun tujuhpuluhan dan jumlahnya pun masih sangat terbatas. Kaum perintis ini pada umumnya belajar di *Islamic University of Omdurman* yang sebelumnya merupakan Universitas Al-Azhar cabang Sudan yang dinasionalisasi oleh Pemerintah Sudan). Selain di lembaga ini, beberapa mahasiswa asal Indonesia juga ditemukan di *Khartoum International Institute for Arabic Language*(KIIAL) yang dibangun oleh Liga Arab dengan tujuan untuk mencetak guru-guru bahasa Arab untuk non-Arab.

¹Al-Qur'an al-Karim and Islamic Sciences University, *Dafīl Jami'at al-Qur'an al-Karim wa al-'Ulūm al-Islāmiyya* (Omdurman: t.p., 1995), hlm. 5

Secara riil harus diakui bahwa kontribusi Sudan dalam memberikan beasiswa pascasarjana (S2) untuk mahasiswa Indonesia tergolong cukup besar dibandingkan dengan negara-negara di Timur Tengah. Sebagai catatan, sejak tahun 1976 sampai 2000 saja, Sudan telah berhasil meluluskan sebanyak 53 orang Indonesia untuk program S2. Hal ini tidaklah terjadi secara kebetulan. Ada beberapa kelebihan yang dimiliki universitas-universitas di Sudan seperti sistem perkuliahan, sistem ujian dan penilaian, perlakuan terhadap mahasiswa dan berbagai faktor lainnya yang menunjang kesuksesan seorang sarjana. Hal itu selayaknya diketahui oleh mahasiswa yang ingin meneruskan studi keislaman di Timur Tengah, agar yang bersangkutan tidak salah pilih atau salah tujuan.

Sistem Perkuliahan

Perkuliahan di Sudan secara umum cukup terprogram. Artinya perguruan tinggi mempunyai rencana lengkap yang matang mulai dari saat mahasiswa tersebut tercatat sebagai mahasiswa, permulaan kuliah, libur semester I, ujian semester I, mulai kuliah semester II, dan seterusnya. Penyimpangan terhadap salah-satu poin dari program yang direncanakan tentu akan mengakibatkan terjadinya gangguan yang tidak sedikit terhadap program secara keseluruhan.

Pada umumnya di berbagai perguruan tinggi Sudan menerapkan sistem dua semester. Mungkin satu-satunya perguruan tinggi di Sudan yang masih menerapkan sistem satu semester adalah Pascasarjana *Omdurman Islamic University*. Banyak keutamaan yang diperoleh dari sistem dua semester ini yaitu antara lain bahwa materi yang akan diujikan belum sempat menumpuk dan masih berada di dalam ingatan, sehingga dalam menjawab soal dalam ujian, tingkat akurasinya relatif lebih tinggi dari sistem satu semester per tahun.

Sedangkan bahasa perkuliahan yang dipakai di semua perguruan tinggi di Sudan adalah bahasa Arab *Fuṣḥa*. Walaupun di Sudan terdapat bahasa pasaran, akan tetapi mereka selalu melayani orang asing dengan menggunakan bahasa Arab *Fuṣḥa* tersebut. Hal ini mungkin tidak diperoleh di negara Arab lain. Selain itu, hampir di semua perguruan tinggi Sudan menerapkan sistem hafalan. Malah di berbagai perguruan terutama perguruan Islam, diwajibkan menghafal

sejumlah juz al-Qur'ān atau sejumlah ḥadīth, baik untuk tingkat S1 maupun tingkat S2 dan S3.

Jadual waktu kuliah untuk program S1 biasanya mulai dari bulan September sampai dengan Desember pada semester I; dan Februari sampai bulan Mei untuk semester II. Untuk program S2 tidak ada jadual waktu yang tetap untuk semua perguruan. Masing-masing lembaga memiliki jadual waktu tersendiri sesuai dengan fasilitas yang dimiliki. Sedangkan untuk program S3, tidak ada lagi tatap muka yang bersifat kolektif dalam kelas.

Waktu kuliah biasanya diadakan di pagi hari (jam 08.00 sampai 14.00) untuk program S1 dan di sore hari (jam 14.00 sampai 18.00) untuk S2, kecuali di KIAL dimana program S2 juga dilaksanakan di pagi hari. Hari libur mingguan adalah hari Jumat; dan untuk program S2 memilkik dua hari libur, yaitu Kamis dan Jum'at.

Sistem Ujian

Sistem absensi masih diberlakukan secara umum di Sudan. Seorang mahasiswa tidak diperkenankan mengikuti ujian, bila jumlah kehadirannya kurang dari 75%. Namun demikian, bila seorang mahasiswa yang dari segi kehadiran tidak berhak ikut ujian, akan diberi dispensasi, bila yang bersangkutan mengajukan surat permohonan dengan alasan yang logis atau mengajukan surat keterangan sakit.

Mata ujian yang diujikan adalah semua materi yang diperoleh di kelas dengan ditambah praktikum, sesuai dengan fakultas dan jurusan yang diikuti. Untuk Fakultas Tarbiyah, praktikum terdiri atasari praktek mengajar dan pembuatan penggunaan media pendidikan; untuk Fakultas Shari'ah jurusan peradilan dilakukan praktikum hukum di peradilan. Di beberapa perguruan seperti di *Alqur'ānul Karīm and Islamic Sciences University* dan *Islamic University of Omdurman* terdapat ujian hafalan al-Qur'ān. Sedangkan Kuliah Kerja Nyata (KKN) seperti lazimnya di Indonesia tidak begitu populer di Sudan, walaupun ada yang melakukannya seperti KIAL.

Beban studi yang diujikan tersebut berkisar antara 10 sampai 12 materi per semester untuk program S1 dan 6 samapi 8 materi untuk program S2 dengan sistem penilaian umum sebagai berikut:

mumtāz(90-100), *jayyid jiddan*(80-90), *jayyid*(70-80), *maqbūl*(60-70), *rāshīb* (kurang dari 60). Nilai akhir yang diperoleh seorang mahasiswa di akhir semester dan akhir tahun adalah gabungan dari semua nilai dibagi dengan jumlah materi.

Pada umumnya di Sudan tidak diterapkan sistem, tetapi diterapkan sistem tingkat. Seorang mahasiswa yang mempunyai materi yang tertinggal di satu semester tertentu harus lulus terlebih dahulu sebelum ujian semester berikutnya. Mahasiswa yang lulus bersih atau mempunyai dua materi *hearing* dinyatakan berhak naik tingkat.

Jumlah soal ujian yang diujikan juga relatif lebih banyak bila dibandingkan dengan apa yang diujikan di negara Arab lain. Soal ujian tersebut disajikan dalam beberapa bentuk, sebagian nampaknya seperti spele dan ringan seperti mengisi titik-titik, pilihan berganda, sedangkan sebagian yang lain berbentuk essai. Alasan pembuatan soal dengan jumlah yang relatif banyak antara lain adalah agar mewakili semua materi yang diajarkan sehingga dapat diketahui sejauhmana penguasaan seorang mahasiswa terhadap materi pelajaran yang diberikan sesuai dengan batas yang digariskan dalam kurikulum. Namun ada kretarian bagi soal-soal yang diujikan tersebut yaitu bahwa soal ujian harus mewakili materi kuliah dari A sampai Z. Tidak ada materi kuliah yang tidak mendapat porsi dalam soal ujian. Selain itu, semua soal ujian harus diambil dari materi yang sudah disampaikan kepada mahasiswa, bukan dari benak dosen sendiri, sehingga mahasiswa merasa punya jaminan hati untuk menghafal. Dalam arti, jika ia belajar dengan baik, pasti ia dapat menjawab soal ujian. Lebih lanjut, soal ujian disajikan dalam berbagai bentuk, karena tidak semua orang mempunyai kapasitas yang sama.

Untuk mendapatkan gelar sesuai dengan program yang diambil seorang mahasiswa diwajibkan untuk melakukan riset ilmiah. Betapapun untuk program S1 tidak diwajibkan menulis skripsi seperti lazimnya di Indonesia, tetapi ia diwajibkan untuk menulis *paper* untuk beberapa materi kuliah dengan ketebalan antara 5-25 halaman. Sedangkan, bagi mahasiswa program S2 diwajibkan menulis thesis. Ada dua jenis thesis yang biasa diterapkan di beberapa universitas untuk program S2 yaitu thesis yang bersifat pelengkap dan yang

bersifat berdiri sendiri. Yang dimaksud dengan thesis pelengkap adalah thesis yang tebalnya minimal 40 halaman dengan literatur minimal 40 buah buku dan diuji di tempat tertutup. Nilai dari thesis ini digabungkan ke dalam nilai materi, sebagaimana materi lainnya, kemudian dibagi dengan sejumlah materi yang diperoleh, lalu ditentukan nilai rata-rata yang diperoleh seorang mahasiswa. Sedangkan thesis yang sifatnya berdiri sendiri adalah thesis dengan minimal 75 halaman dan jumlah literatur minimal 40 buah buku, dan diujikan di tempat terbuka dan nilainya menjadi nilai yang tertulis dalam ijazah S2 yang diperoleh.

Adapun untuk program S3 diwajibkan menulis disertasi dengan ketebalan minimal 150 halaman dan referensi minimai 100 buah buku. Disertasi ini diujikan di tempat terbuka setelah diumumkan satu minggu sebelum pelaksanaan ujian. Biasanya, sebelum memulai menulis disertasi untuk program S3, mahasiswa diwajibkan mengajukan ringkasan dari 40 literatur utama yang digunakan dalam penulisan disertasi. Ringkasan ini diujikan di tempat tertutup oleh tiga orang professor yang dihadiri oleh dosen pembimbing. Mahasiswa, baru dinyatakan boleh menulis disertasi setelah dinyatakan lulus dalam ujian komprehensif di atas.

Harus dicatat pula bahwa tidak ada batasan maksimal dalam jumlah lembaran dan jumlah literatur yang digunakan dalam penulisan thesis dan disertasi. Oleh karena itu, akan sangat memungkinkan seorang menulis thesis S2 setebal 400 halaman dengan literatur lebih dari 200 buku; atau seorang menulis disertasi setebal 600 halaman dengan jumlah literatur lebih dari 300 buku.

Dalam penulisan ilmiah tersebut, baik thesis maupun disertasi, seorang mahasiswa tidak diwajibkan mengikuti sistem penulisan tertentu seperti lazimnya di beberapa lembaga pendidikan tinggi. Mahasiswa diperbolehkan memilih sistem penulisan yang menurutnya lebih baik. Untuk thesis, minimal 1 tahun (dari tanggal disahkan) baru dapat diujikan dan maksimal 3 tahun baru dinyatakan kedaluarsa, sedangkan untuk disertasi minimal 3 tahun baru dapat diujikan dan maksimal 6 tahun baru dinyatakan kedaluarsa.

Perpustakaan

Hampir setiap perguruan tinggi di Sudan mempunyai perpustakaan yang cukup memadai. Selain itu, Pemerintah menyediakan sebuah perpustakaan umum di pusat kota dengan jumlah buku yang lumayan dan fasilitas cukup baik yang buka setiap hari dari jam 08.00-18.00.

Semua perpustakaan milik perguruan tertentu pada dasarnya juga terbuka untuk umum, walau dengan beberapa persyaratan tertentu dan fasilitas yang berbeda. Di antara perpustakaan ada juga yang membuat jadual pelayanan khusus untuk wanita, seperti perpustakaan *Alqur'ānul-Karīm and Islamic Sciences University*. Di antara perpustakaan yang ramai dikunjungi mahasiswa dan mempunyai jumlah buku yang cukup banyak antara lain adalah Perpustakaan Umum, Depentemen Pendidikan Tinggi, Perpustakaan Islamic University of Africa, Perpustakaan Khartoum International Institute for Arabic Language (KIIAL), Perpustakaan AlQur'ānul Karīm and Islamic Sciences University dan Perpustakaan Islamic University of Omdurman.

Perlakuan terhadap Mahasiswa

Dari pengalaman penulis selama kuliah di Sudan, hubungan antara mahasiswa dengan yang lain, dan mahasiswa dengan dosen atau pegawai memang cukup baik tanpa membedakan antara mahasiswa lokal maupun asing. Suatu hal yang perlu dicatat bahwa dosen-dosen Sudan mempunyai moral yang sangat baik dan pada umumnya *low profile*. Mereka tidak segan-segan menanyakan hasil penulisan kita dimana pun bertemu, baik di kampus ataupun di pasar maupun di rumah kediaman.

Bantuan materil juga tidak sedikit yang diberikan kepada mahasiswa asing, walaupun sebenarnya rakyat Sudan masih sangat kekurangan. Di antara lembaga yang selalu mengusahakan beasiswa tersebut adalah WAMI. Oleh sebab itu, teman-teman yang melanjutkan studi S2 di Sudan (setelah menamatkan S1 di negara Arab lainnya dengan fasilitas beasiswa yang serba cukup) sering menyanjung sikap pemurah Pemerintah Sudan. Mereka mengupamakan sikap pemurah ini dengan anekdot tentang seorang

yang memiliki roti dan ia betul-betul membutuhkannya, tetapi membagi dua roti itu dan memberikan kepada orang lain yang padahal orang itu mempunyai sekeranjang roti.

Faktor-faktor Penunjang Studi

Di antara faktor pendukung yang mempercepat studi di perguruan tinggi di Sudan antara lain adalah bahwa studi keislaman di Sudan bisa tepat waktu. Ketepatan waktu ini tidak bisa dinilai dengan uang. Oleh sebab itu seorang mahasiswa seharusnya dapat memperhitungkan dan mengambil keputusan yang tepat, mana lebih baik kuliah di Sudan dengan harus menanggungkan berbagai kesulitan ekonomi akibat ekonomi Sudan yang belum sejahtera, atau tetap di negara Arab lain dengan pengeluaran yang besar dan waktu yang bertahun-tahun. Selain itu, di balik cuaca Sudan yang sangat panas untuk orang Indonesia, ternyata menyisipkan suatu hikmah besar, yaitu kurangnya frekuensi keluyuran. Lebih baik tetap tinggal di rumah, di kampus, di perpustakaan atau di mesjid yang merupakan tempat yang relatif kondusif untuk belajar. Lebih lanjut, karena jumlah mahasiswa Indonesia belum begitu banyak, maka kegiatan yang bersifat buang-buang waktu, seperti lazimnya di berbagai negara Arab, relatif lebih kurang.

Kekurangan Studi Keislaman di Sudan

Faktor-faktor negatif (nilai minus) kuliah di Sudan tidak kalah banyaknya, antara lain adalah: *pertama*, bahwa belum semua perguruan tinggi Sudan mendapat pengakuan di Indonesia. Masalah ini, sebenarnya hanya masalah prosedur, berhubung baru tiga perguruan tinggi yang memu'adalah shahadahnya di Indonesia, yaitu *Khartoum International Institute for Arabic Language, Islamic University of Omdurman, Alqur'anul Karim and Islamic Sciences University*. Bila ada perguruan tinggi Sudan yang lain yang mempunyai alumni di Indonesia, proses persamaannya tidak akan sulit, sebab dasar mu'adalah di Indonesia adalah pengakuan negara setempat bahwa perguruan-perguruan yang dimasuki mahasiswa Indonesia di sana sudah mendapat pengakuan dari Kementerian Pendidikan Tinggi Sudan sendiri. Dari pengalaman penulis, mempersamakan Ijazah S3

Alqur'ānul Karīm and Islamic Sciences University, Sudan di Departeman Agama, ternyata tidak ada prosedur ekstra, semuanya berjalan dengan lancar dan mulus, walaupun harus menunggu beberapa waktu.

Kedua, SPP dan biaya hidup yang cukup tinggi. Jumlah SPP di perguruan Sudan tidak sama, sebagai misal Khartoum International Institute for Arabic Language mewajibkan SPP bagi mahasiswa non-beasiswa untuk program S2 (sampai selesai) sebesar US\$ 1200. Di Islamic University of Africa mewajibkan SPP sebesar US\$ 1.500 pertahun, dengan fasilitas asrama dan makan dua kali sehari. Islamic University of Omdurman menetapkan SPP bagi mahasiswa asing sebesar US\$ 3500 untuk setiap program sampai selesai. Jadi, perlu biaya tambahan sewa rumah, biaya makan dan jajan. Sedangkan Alqur'ānul Karīm and Islamic Sciences University menetapkan SPP bagi mahasiswa asing sebesar US\$ 4500 sampai selesai satu program. Adapun sewa rumah dan biaya makan per-bulan, berkisar antara US\$ 75 perorang dengan catatan dibagi bersama dengan 2 sampai 4 orang.

Ketiga, jadual waktu pendaftaran dan kuliah yang berbeda. Perkuliahan secara umum di Sudan mengikuti tahun Masehi yang biasanya dimulai pada bulan September setiap tahun. Bagi mahasiswa yang datang terlambat, diwajibkan mengikuti program persiapan bahasa.

Sedangkan untuk program pascasarjana, tidak ada ketentuan yang sama kapan satu lembaga memulai agenda perkuliahan sendiri. Islamic University of Omdurman, dan Alqur'ānul Karīm and Islamic Sciences University, sebagai misal, menetapkan masa pendaftarannya pada bulan Desember-Januari, dan mulai belajar bulan Maret atau April; Islamic University of Africa membuka masa pendaftaran pada bulan Oktober-Nopember dan mulai kuliah bulan Januari atau Februari. Sedangkan Khartoum International Institute for Arabic Language, pendaftaran bulan Desember dengan masa kuliah dimulai pada bulan Agustus tahun berikutnya.

Keempat adakah prosedur pendaftaran. Pada hakekatnya, syarat untuk diterima di progam S1 sebenarnya tidak terlalu sulit. Bila

mahasiswa membawa ijazah negeri atau ijazah yang sudah diakui di Sudan, maka yang bersangkutan bisa langsung diterima di tingkat I. Khusus untuk program S2, syarat yang paling berat sebenarnya hanya syarat nilai ijazah S1 yang ditetapkan minimal mencapai nilai *good* dan materi-materi jurusan yang diminati juga harus *good*. Umpamanya, seorang yang ingin meneruskan pascasarjana jurusan bahasa Arab, maka ijazah S1 harus mempunyai nilai rata-rata *good* dalam materi-materi bahasa Arab seperti *nahu*, *sarf* dan *balaghah*. Dan biasanya, untuk menentukan jurusan yang akan dimasuki, selain minat individual, juga ditentukan oleh hasil interview yang dilakukan.

Selain syarat di atas, ada syarat lain yang harus dipenuhi oleh yang bersangkutan lain yakni surat permohonan atau rekomendasi dari Kedutaan Indonesia, surat keterangan berkelakuan baik dari KBRI, fotokopi ijazah dan transkripsi nilai. Biaya uang pendaftaran bagi beberapa universitas biasanya berkisar antara US\$ 100-300.

Kelima, yang menjadi hambatan dalam studi di Sudan adalah cuaca yang memang relatif panas. Pada musim dingin temperatur udara dapat mencapai 30^oC; sedangkan di musim panas temperatur sampai 48^oC. Akan tetapi harus diingat, bahwa belum ada orang yang mati kepanasan di sana. Di samping itu, karena cuaca yang panas, biasanya membuat orang termotivasi untuk mendorong belajar ketimbang melakukan aktifitas lain di luar rumah.

Di Mana Bisa Mengikuti Studi Keislaman di Sudan?

Di Sudan ada banyak perguruan tinggi yang membuka program S1, S2 dan S3 dengan menekankan pada beberapa disiplin ilmu. Untuk kajian keislaman, ada beberapa fakultas dan jurusan yang bisa direkomendasikan seperti di bawah ini.

Bagi mereka yang tertarik mendalami bahasa, beberapa tempat menawarkan Fakultas Lughah atau Fakultas Tarbiyah Jurusan Bahasa Arab. Khusus untuk Fakultas ini, tampaknya yang paling banyak diminati banyak mahasiswa adalah Fakultas *Lughah* yang terdapat di Khartoum University; Islamic University of Omdurman; Alqur'anul Karim and Islamic Sciences University; Islamic University of Africa; El-Nilain University. Sedangkan untuk Fakultas Tarbiyah Jurusan bahasa Arab yang banyak direkomendasikan adalah

Khartoum International Institute for Arabic Language (KIIAL); Alqur'ānul Karīm and Islamic Sciences University; Islamic University of Omdurman; Islamic University of Africa; dan Khartoum University

Bagi yang ingin melanjutkan studi usul al-fiqh, perbandingan madhab dan peradilan agama di Fakultas Syariah, beberapa tempat juga direkomendasikan yaitu antara lain: Alqur'ānul Karīm and Islamic Sciences University; Islamic University of Omdurman dan Islamic University of Africa. Bagi yang tertarik mendalami tafsir dan Hadith di fakultas Ushuluddin, tempat-tempat yang direkomendasikan adalah Islamic University of Omdurman dan Alqur'ānul-Karīm and Islamic Sciences University. Sedangkan yang tertarik mendalami dakwah, Fakultas Dakwah yang yang direkomendasikan terdapat di Islamic University of Omdurman dan Alqur'ānul Karīm and Islamic Sciences University.

Tempat Belajar

Di antara perguruan tinggi yang banyak dikenal dan sudah akrab dengan mahasiswa Indonesia adalah :

1. Khartoum International Institute for Arabic Language (KIIAL)²

Perguruan yang berlokasi di Arkawit, Khartoum, didirikan oleh Liga Arab dengan tujuan untuk mencetak tenaga pengajar bahasa Arab untuk non-Arab bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan Tinggi Sudan. Konsentrasi perguruan ini dalam program pasca-sarjana adalah pada bidang Tarbiyah terutama Bahasa Arab. Semua ijazah S1 yang bernilai *good* dapat diterima, dengan catatan nilai materi bahasa Arab tidak kurang dari *good*.

Di perguruan ini juga tersedia program akta IV khusus untuk warga Sudan dan negara tetangganya. 50% dari mahasiswa pasca-sarjana di lembaga ini adalah mahasiswa asing.

²Khartoum International Institute for Arabic Language, *Al-Ta'rif bi al-Ma'had al-Khartoum al-Dau'i li al-Lugha al-'Arabiya* (Khartoum: Al-Majallat al-'Arabiya li al-Dirāsat al-'Arabiya, 1982), hlm. 189

2. Islamic University of Africa

Universitas Islam yang didirikan oleh negara-negara teluk di Arkawit, Khartoum, menyediakan beberapa jurusan antara lain Studi Afrika, Fakultas Bahasa Arab, Fakultas Syariah, Fakultas Ushuluddin dan Tarbiyah. Perguruan ini membuka program S1, S2, dan S3. Ijazah yang dapat diterima untuk program pascasarjana adalah yang mempunyai nilai minimal *good* dan yang mendapat persamaan dari Kementerian Pendidikan Tinggi. Untuk program S1, ketentuan tersebut tampaknya tidak terlalu ketat, karena ijazah dari Indonesia selama ini diterima, walaupun lembaga itu sendiri di tanah air tidak diakui. Mahasiswa yang belajar di universitas ini 50 % adalah mahasiswa asing dan kebanyakan dari negara Afrika.

3. Alqur'ānul Karīm and Islamic Sciences University

Universitas yang berlokasi di pinggir pertemuan sungai Nil Biru dan Nil Putih (Omdurman) membuka beberapa fakultas agama seperti Fakultas Fakultas Alqur'ān, Tarbiyah, Syari'ah, Ushuluddin, Bahasa Arab, Dakwah, dan 'Ulūm al-Qur'ān. Khusus Fakultas Syariah, jurusan yang tersedia adalah Jurusan Perusahaan, Perbankan, Managemen dan Peradilan.

4. Islamic University of Omdurman

Universitas, yang didirikan oleh al-Azhar di Omdurman, Sudan, yang telah dinasionalisasi oleh Pemerintah Sudan, membuka program S1, S2, dan S3 untuk berbagai Fakultas, yaitu: Fakultas Ushuuddin mempunyai jurusan Tafsīr, Ḥadīth, Akidah; Fakultas Syari'ah mempunyai jurusan Uṣūl al-Fiqh, Fiqh Muqarīn; Fakultas Sastra Jurusan SKI dan Bahasa Arab; Fakultas Tarbiyah jurusan PAI dan Bahasa Arab; Fakultas Dakwah dan Fakultas Ḥadīth. Di samping jurusan agama, juga tersedia fakultas eksakta, seperti Kedokteran, Teknik, Pertanian, dan lain-lain.³

5. Wadi El-Nile University

Universitas ini adalah satu-satunya universitas lokal (daerah) yang terdapat mahasiswa Indonesia walaupun belum menyelesaikan studinya.

³Lihat Higher Education Admission Committee, *Dafīl al-Qabūl li Mu'assasat al-Ta'īm al-'Aīf Asisten Ahl al-Sūdanī* (Khartoum, t.p., 1991), hlm. 1.

Beberapa universitas, walaupun kredibilitasnya cukup tinggi, seperti Khartoum University (universitas nomor satu di Sudan) dan El-Nilain University (dulunya Cairo University) belum memiliki mahasiswa atau alumnus dari Indonesia. Kemungkinan besar, hal ini disebabkan oleh biaya yang relatif lebih mahal.

Dalam kunjungan ke Indonesia pada tahun 1989, Presiden Sudan ('Umar Bashir) sempat menandatangani *Memorandum of Understanding* dengan Presiden Soeharto yang antara lain adalah: mendirikan workshop di Indonesia untuk kerjasama di bidang pendidikan dan kebudayaan, dimana Sudan menyediakan tiga beasiswa untuk program pascasarjana di bidang studi Afrika, dan sepuluh beasiswa untuk jurusan bahasa Arab. Indonesia mempelajari permintaan Sudan untuk dibantu dengan beberapa orang tenaga ahli di bidang perminyakan yang akan diperbantukan di beberapa universitas di Sudan, di bidang ilmu kelautan dan pertambangan untuk diperbantukan di Eastern University, Sudan. Selain itu MoU juga menyebutkan kemungkinan pengadaan kunjungan timbal balik para guru besar, mahasiswa di kedua negara, kerjasama di bidang kantor berita, serta pertukaran budaya.⁴

Resiko Belajar di Timur Tengah Secara Umum

Sistem pendidikan di suatu negara, biasanya dapat dilihat dari kurikulum pendidikannya. Dalam merumuskan kurikulum pendidikan di suatu negara, biasanya pemerintah tentunya terlebih dahulu menginventarisasi target-target yang ingin dicapai dalam suatu jenjang pendidikan yang disesuaikan dengan kebutuhan pembangunan negara bersangkutan. Dalam arti, harus ada kesesuaian antara kebutuhan pembangunan dengan alumni yang dikeluarkan. Dari sini, maka kurikulum, harus selalu dimodifikasi dan dirubah mengikuti arus kebutuhan pembangunan negara bersangkutan, agar tetap efektif dan *up to date*.

⁴Lihat *Memorandum of Understanding* antara Presiden 'Umar Bashir dengan Presiden Suharto yang ditandatangani ketika kunjungan Presiden Sudan tersebut ke Jakarta.

Dari sini, para mahasiswa Indonesia yang belajar di timur tengah harus menyadari bahwa sebenarnya mereka dibina dan dicetak sesuai dengan kebutuhan masyarakat tempat mereka belajar, yang belum tentu sesuai dengan kebutuhan di tanah air. Hal ini dikarenakan target pembangunan di tanah air berbeda dengan target pembangunan di negara tempat mereka belajar. Oleh sebab itu para mahasiswa harus selalu sadar, bahwa ia dituntut untuk mengkondisikan semua persepsi yang diperoleh di tempat ia belajar sesuai dengan kebutuhan. Untuk itu ia harus banyak belajar di luar kelas (*self study*). Sebab bila ia hanya mengandalkan materi yang diperoleh di kuliah, maka yang bersangkutan akan merugi setelah kembali ke tanah air.

Masalah lain yang cukup berpengaruh terhadap kesuksesan seorang alumni adalah aliran/mazhab keagamaan yang berkembang di negara ia belajar. Seorang alumni yang kembali ke tanah air seyogyanya mampu membedakan mana wacana keagamaan yang bisa dikembangkan dan mana yang sebaiknya dilihat hanya sebagai *intellectual exercise* dalam masyarakatnya masing-masing. Banyak kesulitan yang dialami oleh beberapa alumni tertentu karena ia memiliki cara pandang yang berbeda dengan masyarakat sekitarnya.

Aliran politik yang berkembang di Timur Tengah juga banyak mempengaruhi dan memberikan kesan tertentu pada seseorang alumni dari perguruan tinggi di Timur Tengah. Mungkin kita masih ingat bahwa semua alumni Indonesia yang berasal dari Libya mendapat perlakuan khusus dari Pemerintah Indonesia. Mereka bukan saja tidak dapat diterima menjadi pegawai negeri, tetapi lebih dari itu, mereka diharuskan melaporkan kegiatan mereka secara periodik (satu bulan sekali, tiga bulan sekali atau enam bulan sekali). Hal itu terjadi dikarenakan aliran politik yang berlaku di Libya dianggap sebagai ancaman bagi Pemerintahan Orde Baru waktu itu.

Selain itu, sistem pengajaran yang diterapkan di Timur Tengah memang memiliki kelebihan dan kekurangan. Secara umum sistem pendidikan yang berlaku masih didominasi sistem hafalan, kaidah dan tarjamah. Semakin baik hafalan dan penguasaan terhadap kaidah dan tarjamah seorang mahasiswa, semakin baik pula prestasi belajarnya. Kebanyakan mahasiswa yang mempunyai prestasi studi

di Timur Tengah adalah mereka yang mempunyai daya hafalan yang kuat, penguasaan terhadap kaidah dan kemampuan tarjamah.

Kekuatan hafalan dan penguasaan terhadap kaidah, serta kemampuan terjemah sebenarnya memiliki banyak nilai positif. Namun harus dicatat bahwa hal itu tidak menjadi jaminan pemahaman seorang terhadap materi pelajaran. Seorang yang hafal *makhraj* huruf *shin* atau *sad*, belum menjadi jaminan dapat menuturkan huruf *shin* dan *sad* dengan benar.

Metodologi belajar secara umum juga belum banyak mendapat perhatian. Padahal metodologi merupakan hal yang sangat penting dalam proses belajar mengajar. Metodologi dalam belajar diumpamakan bagaikan seorang mempunyai air seember kemudian ingin memasukkannya ke dalam beberapa botol. Tanpa metodologi yang baik, ia (paling banyak) berhasil mengisi sebuah botol dengan penuh. Sedangkan sisanya tumpah. Sebaliknya ia menggunakan metodologi yang baik, menggunakan corong air misalnya, maka air yang ada di dalam ember tersebut akan berhasil dimasukkan ke dalam beberapa botol yang tersedia. Tanpa ada yang tumpah. Masih segar dalam ingatan kita, kritikan pedas yang disampaikan pihak-pihak tertentu bahwa alumni Timur Tengah miskin metodologi. Hal itu tentu saja menjadi cambuk bagi para almuni untuk terus memperbaiki diri bukan sebagai ancaman atau penghinaan.

BELAJAR ISLAM DI SHIRIA

Nasrun Haroen

Pendahuluan

Ketika itu, pada tahun 1976, saya menjadi mahasiswa Fakultas Shari'a Universitas Muhammadiyah Sumatera Barat (UMSB) di Padang dan masih di tingkat Bacaloreat, sedang manunggu hasil ujian negara Kopertais Wilayah VI Sumbar-Riau dan Jambi. Begitu hasil ujian keluar, saya dinyatakan lulus dan dengan amat terkejut, Kepala Tata Usaha Fakultas Shari'a UMSB ketika itu, M. Husin Samah, B.A. menyatakan kepada saya "*kamu dicalonkan sebagai salah seorang yang akan dikirim belajar ke Lybia oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah Jakarta, apakah kamu mau dan sanggup?*". Spontan saja saya jawab "*mau dan sanggup*". Namun, pencalonan ke Lybia ini gagal, karena sudah hampir satu setengah tahun nama diajukan, tidak kunjung datang jawaban dari Lybia.

Pada pertengahan tahun 1977 datang berita dari Bapak Drs. H. Lukman Harun (alm.) menyatakan bahwa saya dan seorang teman Shafri Nadi, B.A. (guru saya) ditetapkan untuk belajar ke Shiria dan harus berangkat pada bulan Maret 1978. Saya menjadi harap dan cemas. Harap karena akan menimba ilmu agama ke Timur Tengah, suatu kesempatan yang sulit untuk didapatkan selama ini, tetapi cemas mengingat kemampuan berbahasa yang masih lemah. Namun, guru saya tercinta, H. Darwas Idris, seorang ulama hadis di Padang, menyatakan kepada saya "*kamu harus berangkat dan di mana pun*

kamu diterima di Damaskus kamu harus ambil dan belajar dengan baik.

Pada 25 Februari 1978 saya berangkat dengan teman saya, Syafri Nadi, ke Jakarta. Di Bandara Tabing, guru saya H. Darwas Idris iku mengantar kami dan berpesan kepada saya: “*Nas, jika kamu sudah mampu menguasai buku, al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān karangan Imām Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, maka kamu sudah layak menjadi menteri agama*”. Saya tertegun mendengar ucapan guru saya ini beberapa saat. Namun setelah itu saya berpikir tujuan ucapan ini adalah agar saya belara dengan sungguh dan sepenuh hati.

Sesampai di Jakarta kami, dengan didampingi oleh Kakanda H. Anhar Burhanuddin, M.A.(alm.) langsung menemui Bapak Lukman Harun dan segera saja belua mengajak kami ke Kedutaan Shiria di Jakarta untuk mengurus visa dan surat-surat lain yang diperlukan. Hari itu juga urusan selesai.

Tanggal 3 Maret 1978 kami menuju bandara Halim Perdana Kusumah yang selanjutnya menuju Singapore dan tukar pesawat di sana dengan Pakistan Air Line dan langsung berangkat ke Damaskus dengan transit beberapa jam di Karachi.

Sesampai di Damaskus, kami bingung, karena tidak tahu harus pergi ke mana, karena menang tidak ada pihak kedutaan dan mahasiswa Indonesia di Damaskus yang menunggu kami, mungkin karena mereka tidak mengetahui kedatangan kami. Kami menginap di hotel kelas teri (namanya saya lupa) dan keesokan harinya kami pergi ke Kementerian Luar Negeri Shiria. Dengan bahas Arab apa adanya kami berusaha menjelaskan tujuan dan maksud kedatangan kami. *Al-Hamdu li Allāh*, ternyata pihak yang kami temui sangat membantu dan kami langsung diberi surat pengantar ke Kementerian Pendidikan Shiria, bagian urusan pelajar. Ternyata di sana nama kami sudah tercatat dan langsung bisa mendapatkan bea siswa (ketika itu sebesar 300 lira Shiria).

Oleh Kementerian Pendidikan dikatakan bahwa kedatangan kami sudah terlambat, karenanya tidak bisa langsung kuliah. Untuk itu kami dimak-sukkan ke sebuah lembaga bahasa yang bernama *Ma’had al-Lughah al-‘Arabiyyah li al-Ajānib* (Institut Bahasa Arab Untuk

Orang Asing). Dengan demikian selesailah urusan sekolah dan beasiswa, dan kami tinggal mengikuti pelajaran di Ma'had tersebut.

Hari kedua, kami berusaha mencari Kedutaan Besar Republik Indonesia (KBRI). Sesuai dengan informasi yang kami terima dari Kementerian Luar Negeri bahwa KBRI terletak di *Sāḥa Abū Rūmāna* (Taman Abu Rumanah). Akhirnya kami menemukan taman tersebut dan kami masuk ke dalamnya, karena sudah amat lelah berjalan kaki dari Kementerian Luar Negeri Shiria. Sambil memandang-mandang ke sekeliling taman tersebut, tertujulah mata kami ke bendera Marah Putih. *Al-Hamdu li Allāh*, itulah Kedutaan Besar Republik Indonesia dan kami langsung menuju ke sana.

Kami dipertemukan oleh resepsionis dengan Atase Kebudayaan KBRI yang ketika itu dijabat oleh Bapak Irawan Abidin. Ketika kami jelaskan tujuan kami, beliau langsung menanyakan urusan kami dan beliau kaget ketika kami sampaikan bahwa urusan mendaftar ke Kementerian Pendidikan dan telah pula menerima beasiswa. Kekagetan beliau itu disampaikan karena biasanya mahasiswa yang akan belajar di Shiria selalu mendatangi KBRI dahulu dan meminta bantuan KBRI untuk menguruskan sekolah dan beasiswa. Mungkin karena tidak merepotkan beliau, kami langsung dibawa ke rumahnya untuk makan siang. *Al-Hamdu li Allāh*, karena sudah beberapa hari tidak melihat nasi, apalagi makanan dan masakan Indonesia, kami tentu gembira sekali dengan ajakan ini.

Ma'Had Al-lughā Al-'Arabi Ya Li Al-aṣaṣib

Belajar di Ma'had ini mempunyai dua tingkatan, yaitu tingkat satu dan tingkat dua, dengan waktu belajarnya dua tahun, masing-masing tingkat satu tahun. Sesuai dengan informasi yang kami dengar dari teman-teman di Damaskus bahwa materi pelajaran Bahasa Arab di Ma'had tersebut terlalu rendah. Jika masuk ke tingkat satu rasanya membuang-buang waktu dan terlalu lama baru bisa kuliah di perguruan tinggi. Oleh sebab itu, kami langsung masuk ke tingkat dua, yang waktunya juga hanya tinggal tiga bulan. Ternyata, memang benar bahwa di tingkat dua pun kami sanggup mengikutinya dan nilai ujian kami pun cukup baik.

Suatu hal yang perlu juga dicatat di sini bahwa ternyata belajar di Ma'had tersebut tidak banyak manfaatnya bagi kami, karena sama sekali tidak mendukung kepada ilmu yang akan kami dalami. Mendaftarkan diri dan belajar di Ma'had tersebut hanya sekedar untuk terdaftar sebagai mahasiswa dan bea siswa bisa keluar.

Universitas Damaskus

Berbeda dengan perguruan-perguruan tinggi di Indonesia, di Shiria jumlah perguruan tinggi hanya dua buah yang keduanya dikelola oleh pemerintah (negeri), yaitu Universitas Damaskus dan Universitas Aleppo. Universitas Damaskus terletak di jantung kota Damaskus, sementara Universitas Aleppo terletak di kota Aleppo (Arab: *Halab*), sebelah Utara Damaskus. Sedangkan perguruan tinggi swasta tidak ada sama sekali. Demikian juga dengan perguruan tinggi yang mengkhususkan diri di bidang ilmu keislaman tidak ada di Shiria.

Sesuai dengan bidang ilmu saya, *Shari'a*, maka saya mendaftarkan diri di Fakultas *Shari'a* Universitas Damaskus, satu-satunya fakultas agama Islam di Universitas Damaskus. Ketika saya mendaftarkan diri di Fakultas *Shari'a* ini, ternyata mahasiswa Indonesia hanya ada 10 orang. Di sini pulalah buat pertama kali saya mengenal nama Satria Effendi M, Zein (alm), yang kedatangan saya berbarengan dengan tamatnya beliau dari Fakultas *Shari'a* Universitas Damaskus.

Universitas Damaskus hanya satu-satunya perguruan tinggi di Damaskus, di mana pada Universitas ini terdapat berbagai fakultas, yang salah satunya adalah Fakultas *Shari'a*. Universitas ini menempati areal yang cukup besar dan masih berbentuk bangunan kuno. Di depan kantor Rektorat Universitas Damaskus terpampang tahun didirikannya universitas tersebut, yaitu pada masa pemerintahan Zahir al-Din, salah seorang sultan pada Dinasti al-Ayyubi di Mesir.

Di tengah kampus Universitas Damaskus ini terletak kuburan seorang ulama besar, Ibn Taimiya, yang kuburannya hanya sangat sederhana, tanpa dipagari dengan berbagai ornamen, layaknya kuburan-kuburan orang besar dan tokoh pemerintahan. Kuburan ini

sering dijadikan tempat duduk bagi mahasiswa yang capek karena antrian di saat-saat pendaftaran mahasiswa dimulai, karena kuburan ini berdekatan dengan bagian pendaftaran maha-siswa.

Sistem perkuliahan di Universitas Damaskus ini kelihatannya masih gabungan antara Sistem Kredit Semester (SKS) dengan sistem tingkat. Artinya, jika seorang mahasiswa gagal dalam satu atau dua mata kuliah, maka ujian ulangannya hanya pada saat mata kuliah itu muncul. Jadi tidak ada sistem ulangan sebagaimana yang berlaku pada sistem tingkat.

Kehadiran mahasiswa mengikuti perkuliahan pun kelihatannya bukan menjadi persyaratan, sehingga mahasiswa yang mengikuti kuliah jumlahnya sedikit, sementara dalam ujian kelihatan banyak sekali. Perkuliahan dilaksana-nakan dengan dua shif, pagi sampai salah Zuhur, kemudian dimulai lagi dari jam: 13.30 - 17.30. Hal yang demikian, mungkin disebabkan kapasitas kelas yang terbatas, sementara mahasiswanya cukup banyak, sehingga diharapkan bagi yang tidak bisa kuliah pagi, boleh mengikutinya pada siang dan sore hari. Namun, dalam mata-mata kuliah tertentu terlihat mahasiswanya melimpah, sehingga banyak di antara mahasiswa yang berdiri di saat kuliah berlangsung. Akan tetapi, tidak sedikit mahasiswa hanya belajar di rumah masing-masing dengan membaca buku daras yang telah disusun oleh dosen yang bersangkutan.

Persyaratan Menjadi Dosen

Sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Damaskus bahwa salah satu syarat dosen yang diterima mengajar adalah mengarang buku sesuai dengan silabus yang telah disusun dan dalam mata kuliah yang akan diajarkan. Sebelum seseorang diterima sebagai tenaga pengajar, buku yang disusunnya itu harus didiskusikan terlebih dahulu di Senat Universitas; dan jika mendapat rekomendasi dari Senat Universitas, barulah yang bersangkutan diterima dan ditetapkan mengajarkan mata kuliah yang sesuai dengan buku yang disusun tersebut.

Di samping itu, salah satu syarat yang cukup berat juga untuk menjadi dosen di Universitas Damaskus adalah bahwa calon dosen

itu harus telah menyelesaikan studinya di S3 (doktor).¹ Oleh sebab itu, di Fakultas Sharī‘a Universitas Damaskus khususnya, tidak satu orang pun dosenanya yang tidak menyandang gelar doktor. Ada seorang alim yang hanya bergelar Master (M.A), tetapi hanya ditetapkan sebagai kepala perpustakaan.

Dosen-dosen yang mengajar di Fakultas Sharī‘a ini termasuk ulama-ulama besar Timur Tengah yang kapasitas keilmuannya sudah sangat dalam dan karya-karya ilmiah mereka menjadi rujukan di berbagai negara. Misalnya, Dr. Wahbah Muṣṭafā al-Zuhailī,² dalam mata kuliah Fikih dan Uṣūl al-Fiqh, dengan buku monumentalnya, *al-Fiqh al-Islāmī wa ‘Adillatuh* (8 jilid) dan *Uṣūl Fiqh al-Islāmī* (2 jilid); Dr. Muḥammad Sa‘id Ramadān al-Buṭī, dalam mata kuliah Uṣūl al-Fiqh dengan bukunya, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥa fi al-Shari‘a al-Islāmiya* dan *Mabāḥith al-Kitāb wa al-Sunna fī ‘Ilm al-Uṣūl*; Dr. Muḥammad ‘Ajjāj al-Khātib, dalam mata kuliah tafsīr dan ḥadīth dengan bukunya, *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuḥu wa Muṣṭalaḥuhu*, yang sudah diterjemahkan di Indonesia; Dr. Nūr al-Dīn ‘Itr, dalam mata kuliah ḥadīth dengan bukunya, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*; Dr. ‘Abd al-Rahmān al-Ṣābūnī, dalam mata kuliah al-Āḥwal al-Shakhsiyā dengan bukunya *Al-Āḥwāl al-Shakhsiyā* dan *Al-Madkhāl li Dirāsat al-Tashri‘ al-Islāmī* (2 jilid); Dr. Faṭīl al-Durainī dalam mata kuliah Muqāranat al-Madhāhib fi al-Fiqh wa al-Uṣūl, dengan bukunya, *Al-Manāhij al-Uṣūliya fī al-Ijtihād bi al-Ra'yī* dan *Al-Fiqh al-Islāmī al-Muqāran ma‘a al-Madhāhib*; Dr. Muṣṭafā Sa‘id al-Khin dalam mata kuliah Muqāranat al-Madhāhib fi al-Uṣūl dan Fiqh, dengan bukunya, *Athar al-Ikhtilāf al-Fuqahā’ fī Ikhtilāf al-Qawā‘id al-Uṣūliyya*; Dr. Ibrāhīm al-Salqainī dalam mata kuliah tafsīr, *‘Ulūm al-Qur’ān*; Dr. Muḥammad Adib Ṣāliḥ, dalam mata kuliah Uṣūl al-Fiqh dengan bukunya, *Al-Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī* (2 jilid), Dr. Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhailī (adik Dr. Wahbah al-Zuhailī) dalam

¹Pada umumnya mereka menyelesaikan S3-nya di Kairo-Mesir.

²Dr. Wahbah al-Zuhailī menyelesaikan doktorinya dalam dua bidang ilmu sekaligus, yaitu bidang fiqh dan hukum positif (*al-Qanūn al-Wāḍa’ī*); di bidang fiqh judul disertasinya adalah *Athar al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī Muqāranan bi al-Qanūn al-Wāḍa’ī*. Disertasi ini mendapat pujian dari Kongres Amerika Serikat.

mata kuliah al-Qadā' (Peradilan Islam) dengan bukunya, *Al-Tanzīm al-Qadha'i wa Taṭbiquhu fī al-Mamlaka al-‘Arabiya al-Su‘ūdiya*; Dr. Ahmad al-Hajji al-Kurdi dalam mata kuliah Qawā'id al-Fiqhiyya dengan bukunya, *Al-Madkhal al-Fiqhi: al-Qawā'id al-Kulliyā*; dan Dr. Adnan Zarzur, alumni Sorbon University, dalam mata kuliah Ilmu al-Ijtima', dengan bukunya, *Al-Akhlaq wa al-Nizām al-Ijtima'i fi al-Qur'aan*.

Buku-buku yang dikarang oleh para dosen ini merupakan buku wajib dalam mata kuliah yang mereka asuh, di samping buku-buku sumber yang harus dirujuk ke perpustakaan.

Berdasarkan kenyataan di atas, dapat dibayangkan betapa berat materi kuliah yang harus diterima mahasiswa, karena curahan ilmu yang diberikan dosen yang kapasitas keilmuannya sudah sangat dalam harus diterima dan dicerna oleh mahasiswa pada program S1, apalagi mahasiswa asing.³

Suatu keunggulan yang dapat diamati dalam mengikuti kuliah di Fakultas Shari'a Universitas Damaskus adalah materi perkuliahan yang diterima dari dosen-dosen dengan analisis yang mendalam, tanpa terikat dengan Madhhab yang mereka anut. Misalnya, Dr. Wahbah Muṣṭafā al-Zuhailī lebih cenderung kepada Madhhab Hanafi, tetapi dalam analisis dan diskusi yang berlangsung di kelas, tidak terlihat fanatismenya. Demikian pula dengan dosen-dosen yang lain. Oleh sebab itu, para mahasiswa diberi kesempatan yang seluas-luasnya untuk membanding berbagai pendapat yang ada di dalam Madhhab *Ahl al-Sunna wa al-Jamā'a*.

Lebih dari itu, materi yang didalami bukan hanya tertumpu kepada membandingkan berbagai teori dan pendapat di kalangan Madhhab yang termasuk *Ahl al-Sunna wa al-Jamā'a* (Madhhab Hanafi, Mālikī, Shāfi'i, dan Ḥanbalī), melainkan juga dibandingkan dengan teori dan pendapat di kalangan Shi'a dan Zāhirīya. Kemudian, dalam perbandingan teori dan pendapat ini di samping membandingkan teori dan pendapat di kalangan Madhhab fikih yang

³Mahasiswa asing yang belajar di Fakultas Shari'a Universitas Damaskus hanya berasal dari Indonesia

ada, baik Sunnī, Shī‘ī maupun Zāhirī, juga dibanding-kan dengan hukum positif yang berlaku di dunia Islam dan hukum positif dari Barat. Oleh sebab itulah, sebagian mahasiswa luar Shiria yang berkunjung ke Shiria dan mempelajari sistem belajar dan materi pelajaran yang berlaku di Universitas Damaskus, sering mengeluarkan komentar bahwa belajar di Shiria jauh lebih berat dari tempat mereka belajar. Dan biasanya teman-teman mahasiswa yang berkunjung dari negara-negara tetangga Shiria, seperti Mesir, Irak, Jordania dan Lybia selalu membeli buku-buku *muqarrar* di Fakultas Shari‘a Universitas Damaskus yang diajarkan mulai tingkat I sampai tingkat IV.

Dalam mengikuti ujian, ternyata mahasiswa-mahasiswa Arab sering mempertimbangkan nilai yang akan dihasilkan. Tidak jarang terlihat bahwa setelah membaca soal, banyak mahasiswa yang langsung keluar; dengan alasan jika soal-soal itu mereka jawab, maka nilai yang akan dihasilkan paling tinggi 70 (*jayyid jiddan*). Padahal, bagi sebagian mahasiswa Indonesia, mendapatkan nilai 60 (*jayyid*) sudah *nīṣf al-maut* (setengah mati [belajarnya]). Bahkan sebagian teman mengatakan bahwa mendapat nilai 50 (*maqbūl*) pun sudah syukur. Tentu saja ungkapan ini bukan disebabkan karena sifat apatis mereka, melainkan karena beberapa kendala yang dihadapi. *Pertama*, ujian dijawab dalam bahasa Arab, sehingga ketika menjawabnya apakah dimulai dengan kalimat *isim* atau *fi’il*, sudah meru-pakan suatu kesulitan. Ada teman yang mengatakan “*kalau soal ini dijawab dengan bahasa Indonesia, saya yakin mendapat nilai sembilan puluh sembilan*”. Artinya, jawaban dari seluruh pertanyaan itu sudah ada di otak mereka, tetapi bagaimana menu-angkannya, inilah yang menjadi persoalan. *Yang kedua*, sistem penilaian dosen-dosen yang sangat ketat dan tidak ada toleransi, sekalipun sebenarnya ilmu Shari‘a tersebut termasuk ilmu sosial. Misalnya, ketika menuliskan kata kerja plural (jamak), jika ketinggalan huruf *alifiya*, maka dosen langsung menyatakan itu salah. Ketika diprotes oleh mahasiswa, dengan enteng mereka menyatakan bahwa yang Anda tulis itu benar atau salah. Jelas saja, karena ketinggalan *alif*, tulisan itu salah. Tetapi, dalam hal ini tidak ada *tasāmūh*, alasannya jika yang salah saya benarkan, maka saya berdosa kepada Allah. Dari sisi kejujuran menilai tentu saja dosen itu benar dan menunjukkan tanggung jawab mereka

yang besar terhadap Allah swt. Namun dari sisi lain, mahasiswa yang merasa kesalahan itu amat kecil terpaksa menerima nilai yang relatif kecil juga. Namun demikianlah realitas belajar di Shiria tersebut. Akhirnya, keberhasilan dengan nilai baik atau dengan nilai pas-pasan memang memerlukan upaya dan kemampuan belajar yang ekstra keras.

Para dosen di Fakultas Shari'a ini seluruhnya ramah dan rendah hati tanpa terikat dengan hubungan birokrasi, karena memang mereka adalah ulama-ulama besar yang mempunyai jiwa *tawādu'*. Bahkan mereka sangat menyayangi mahasiswa yang bersungguh-sungguh menuntut ilmu, apalagi kalau mahasiswa itu bukan dari etnis Arab. Misalnya, mahasiswa-mahasiswa yang mereka lihat sungguh-sungguh dalam menuntut ilmu akan mereka sapa dengan panggilan "*yā ibnī*" (hai anakku). Untuk mahasiswa-mahasiswa yang seperti ini para dosen itu tidak segan-segan untuk berjalan dengan bergandengan tangan dengan mahasiswa tersebut sambil berbincang-bincang.

Suasana di dalam kelas juga memberikan kesejukan tersendiri, karena para dosen tidak bosan untuk melayani berbagai pertanyaan dari mahasiswa-wanya. Mereka tidak marah jika pendapat mereka dibantah dengan argu-mentasi yang jelas, karena memang persoalan-persoalan furi' fikih memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat.

Di sisi lain, para dosen pun tidak segan-segan meminta tolong kepada mahasiswanya, termasuk mahasiswa asing, terhadap sesuatu yang mereka tidak mengetahui. Pada suatu ketika Dr. Wahbah al-Zuhaili pernah memanggil saya. Setelah saya menghadap, beliau mengatakan saya mendapat surat dari Afrika Selatan dalam bahasa Inggris, yang ternyata isinya meminta fatwa tentang beberapa masalah. Beliau mengatakan, tolong kamu terjemahkan ke dalam bahasa Arab dan setelah saya buatkan jawabannya kamu terjemahkan kembali ke dalam bahasa Inggris. Hal ini berlangsung beberapa kali ketika saya menjadi mahasiswa di sana.

Ketawādu'an dan keikhlasan para dosen ini dalam menjalankan tugas terlihat juga dari sikap keseharian mereka. Mereka datang mengajar dengan naik bis kota, bergelantungan berdiri berdesakan

bersama para mahasiswa, dan di dalam tas mereka sudah siap makan untuk makan siang. Apakah karena mereka tidak memiliki kendaraan? Ternyata tidak, karena mereka semuanya sebenarnya memiliki kendaraan, tetapi mereka lebih senang naik bis kota. Bahkan yang rumahnya hanya berjarak dua atau tiga km. dari kampus sering datang mengajar dengan berjalan kaki saja.

Cara Belajar Mahasiswa Indonesia

Orang Melayu dikenal memiliki tradisi malas yang susah untuk diingkari, walaupun tidak bisa diterapkan untuk semua orang Melayu. Kenyataan inilah yang sering dijumpai di kalangan mahasiswa Indonesia yang belajar di Fakultas Shari'a Universitas Damaskus. Mungkin disebabkan jauh dari kampung halaman, maka kebiasaan berkumpul-kumpul sesama mahasiswa Indonesia di suatu tempat hampir terjadi setiap hari, baik hari belajar maupun dan apalagi hari-hari libur. Jika sudah berkumpul bersama tentu bukannya berkumpul untuk belajar bersama, melainkan bercengkrama dan tidak jarang bermain domino, catur, remi dan lain sebagainya. Hal ini tentu saja menambah kesulitan dalam menghadapi pelajaran.

Sikap selalu berkumpul ini didukung pula oleh hubungan yang dekat antara mahasiswa dengan beberapa staf KBRI, sehingga kunjungan ke beberapa rumah staf KBRI pun menjadi tradisi pula bagi mahasiswa di Damaskus. Jika berkumpul ke rumah salah seorang Staf KBRI, paling tidak makan masakan Indonesia dipastikan dapat dan bercanda juga berlangsung. Oleh sebab itu, sangat sedikit mahasiswa yang serius belajar terus di musim belajar.

Suatu kesulitan lain yang dihadapi oleh mahasiswa Indonesia belajar di Damaskus bahwa musim belajar itu adalah pada musim dingin, bahkan pada saat-saat ujian, bulan Desember dan Januari, adalah musim salju. Kondisi fisik dalam menghadapi musim ini juga amat berpengaruh terhadap kesungguhan belajar mahasiswa Indonesia.

Suasana Kampus

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa Fakultas Shari'a adalah satu-satunya fakultas agama di Universitas Damaskus, sedangkan

selebihnya adalah fakultas umum, seperti hukum, ekonomi, kedokteran umum, kedokteran gigi, farmasi, teknik, pertanian, sastera dan pendidikan. Oleh sebab itu, mahasiswa Fakultas Shari'a berbaur dengan mahasiswa-mahasiswa dari berbagai fakultas umum lainnya.

Di kampus Fakultas Shari'a sendiri pergaulan mahasiswa sangat ketat dibarengi dengan disiplin yang kuat, karena mahasiswa dengan mahasiswi saling tidak kenal. Jika ketua kelas mau mengumumkan sesuatu kepada seluruh mahasiswa, maka cara yang ditempuh adalah dengan menuliskannya pada selembar kertas dan meninggalkannya di atas bangku mahasiswi. Demikian juga sebaliknya.

Ketika memasuki ruangan kelas, jika yang berada di dalam kelas hanya mahasiswa, maka mahasiswi tidak mau masuk; demikian pula sebaliknya. Oleh sebab itu, antara mahasiswa dengan mahasiswi tidak pernah kelihatan saling berbicara, bahkan saling tidak kenal nama, sekalipun mengenal wajahnya. Nama-nama mahasiswi bisa saja diketahui, misalnya melalui pengumuman nilai, tetapi siapa pemilik nama tersebut tidak diketahui, karena tidak pernah berkenalan sebagaimana layaknya mahasiswa dan mahasiswi di banyak tempat. Dengan demikian, norma-norma Islam tentang pergaulan mahasiswa terlihat amat dijaga kuat di Fakultas Shari'a Universitas Damaskus. Sampai saya tamat tahun 1982, saya tidak mengenal satu nama pun dari mahasiswa yang satu kelas dengan saya, sekalipun wajahnya saya kenal.

Namun demikian, keadaan yang dijumpai di fakultas-fakultas umum berbanding terbalik dengan pergaulan mahasiswa dan mahasiswi di Fakultas Shari'a. Pergaulan mahasiswa dan mahasiswi fakultas umum sudah bebas sebagaimana yang dijumpai di negara-negara Barat. Pakaian mereka pun mencolok, apalagi pada musim panas. Gadis-gadis Shiria yang berkulit putih bersih dan cantik-cantik merupakan gangguan lain bagi mahasiswa Indonesia dalam bejalar, sehingga muncul anekdot di kalangan mereka dalam menang-gapi gadis-gadis Shiria yang berbunyi "*jika sepuluh orang gadis Shiria sama-sama berjalan, maka yang kelihatan cantik itu sebelas orang*". Akan tetapi, sulit bagi mahasiswa asing untuk mendekati gadis-gadis Shiria, karena mereka masih menganut tradisi yang kuat dalam

persoalan hubungan antara pemuda dan pemudi, apalagi dengan etnis asing. Tradisi memelihara hubungan ini masih kelihatan kental di keluarga-keluarga Shiria, sehingga tidak mudah bagi mahasiswa asing untuk mendekati mereka.

Fasilitas, Sarana dan Prasarana Belajar

Dalam menunjang pembelajaran, berbagai fasilitas, sarana dan prasarana yang tersedia di Fakultas Shari'a, ketika itu, sudah memadai. Perpustakaan yang dimiliki Fakultas Shari'a sangat lengkap, bahkan masih banyak manuskrip-manuskrip yang belum diberi judul. Buku-buku Abad II Hijriyah banyak dijumpai di kota Damaskus. Perpustakaan yang terkenal di Damaskus adalah Perpustakaan al-Zāhiriyah, yang terletak di kompleks Masjid al-Umawī, lebih kurang satu km. dari kampus Universitas Damaskus. Perpustakaan ini melayani pembaca dengan sistem terbuka dan berlaku untuk umum. Kemudian, jika mahasiswa membutuhkan buku-buku, banyak dijumpai toko buku yang menjual bukunya dengan harga murah. Pada setiap awal tahun akademik, mahasiswa dipersilahkan mengajukan permohonan buku gratis sesuai dengan stok yang ada. Dari segi buku ini, tidak ada kesulitan yang menghambat mahasiswa untuk mendapatkannya.

Kemudian, mahasiswa juga disediakan asrama mahasiswa yang kompleksnya lebih kurang satu km. dari kampus Universitas Damaskus. Ada dua kompleks asrama mahasiswa, satu berdekatan dengan kampus dan satu lagi agak jauh, yang dikhususkan untuk mahasiswa Fakultas Farmasi. Mahasiswa Indonesia yang mendapat dan tinggal di asrama, biasanya ditempatkan pada Asrama I. Bangunan asrama di kompleks ini berjumlah sebelas gedung dengan rata-rata delapan tingkat untuk satu gedung. Bahkan ada tiga gedung yang mencapai sebelas tingkat.

Setiap kamar diisi oleh dua orang mahasiswa dengan fasilitas masing-masing satu buah tempat tidur lengkap dengan kasur, bantal, sprei dan sarung bantalnya. Sprei dan sarung bantal ini bisa diganti setiap tiga hari, sedangkan yang mencucinya dilakukan sendiri oleh pihak pengelola asrama. Di asrama ini juga tersedia restoran, yang tentu saja untuk masakan Arab. Sementara mahasiswa Indonesia, basanya memasak sendiri.

Di asrama ini disediakan kamar mandi yang cukup dengan fasilitas air panas dan air dingin, karena sekalipun di musim panas, air di Shiria tetap saja dingin, bagaikan air dalam kulkas. Sedangkan kebersihan asrama, termasuk kamar, dilakukan oleh petugas khusus setiap hari, yang terdiri atas wanita-wanita Palestina yang dipekerjakan di situ.

Ada sebelas gedung asrama di komplek Asrama I ini, lima gedung untuk wanita dan enam gedung untuk laki-laki, dan setiap gedung diawasi oleh Satpam khusus yang ditunjuk untuk itu. Kemudian di gerbang masuk asrama juga dijaga oleh beberapa orang Satpam, dan biasanya pada jam: 22.00 malam gerbang asrama sudah ditutup.

Di samping itu, di setiap asrama disediakan ruang/aula untuk belajar dan ruangan santai untuk berbagai kegiatan yang di sana disediakan televisi, dan tempat olah raga dengan berbagai jenisnya.

Seluruh mahasiswa Arab yang datang dari daerah-daerah, di luar kota Damaskus, ditempatkan di asrama. Sementara mahasiswa asing yang berhak menempati asrama adalah mahasiswa yang tidak pernah *rāshīb* (tidak naik tingkat). Jika mahasiswa tersebut tahun depannya naik tingkat, maka ia berhak kembali masuk asrama dengan mengurus kembali ke suatu instansi khusus. Untuk tinggal di asrama, setiap mahasiswa dikenakan biaya sebanyak 25 lira Shiria perbulan.

Oleh sebab itu, tidak banyak mahasiswa Indonesia yang tinggal di asrama, di samping kendala administrasi yang berbelit untuk mendapatkan asrama, juga kecenderungan untuk tinggal bersama membuat mereka tidak begitu berminat untuk tinggal di asrama. Biasanya mahasiswa Indonesia yang tinggal di luar asrama, memilih tinggal di *Awqāf*, kamar-kamar yang ada di berbagai masjid. Tetapi ada juga yang berani mengontrak rumah secara bersama-sama.

Fasilitas lain yang disediakan oleh pemerintah Shiria terhadap mahasis-wa asing, termasuk mahasiswa mereka sendiri, di samping bea siswa setiap bulan, juga uang buku sebesar bea siswa setiap tahunnya, sehingga maha-siswa bisa juga membeli buku yang mereka butuhkan setiap tahun ajaran.

Penutup

Saya tidak pernah berkunjung ke Kairo, Mesir, Lybia, Iraq, dan negara-negara Timur Tengah lainnya yang memiliki perguruan-perguruan tinggi terkenal, sehingga saya tidak mengetahui persis proses belajar dan mengajar ilmu Shari'a di sana. Namun, yang saya rasakan dan alami di Damaskus untuk belajar hukum Islam, jelas sekali amat menguntungkan dan memberikan bekal yang banyak dan dalam bagi mahasiswa untuk mendalami ilmu *keshari'aan*. Sekalipun sebagian besar dosenya masih menganut madhhab fikih tertentu, namun sikap fanatisme mereka tidak kelihatan, bahkan mereka mengajar mahasiswa untuk mengembangkan *taharrur al-fikri* (kebebasan berpikir) dalam mencerna berbagai teori yang mereka uraikan. Rasanya, sikap yang dikembangkan oleh para dosen di Fakultas Shari'a Universitas Damaskus ini belum banyak dijumpai di sebagian besar perguruan tinggi Islam di Indonesia ini. Masih terkesan, untuk bidang Shari'a, pemikiran Shāfi'iya lebih dominan dibahas di berbagai perguruan tinggi. Padahal, selama persoalan hukum yang dibahas itu adalah persoalan ijihad, maka perbedaan pendapat tidak bisa dielakkan, dan di sinilah sebenarnya diasah pemikiran untuk berpikir bebas tersebut, selama tidak keluar dari koridor ijihad itu sendiri.

Banyak materi ilmu *keshari'aan* yang dipelajari di Fakultas Shari'a Universitas Damaskus ini yang belum diperkenalkan di berbagai Fakultas Shari'a di Indonesia. Misalnya, perbandingan teori *uṣūl al-fiqh Sunnī* dengan *Shi'i*, pembahasan tentang huruf *al-Ma'āni* dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunna*, serta bagaimana membahas ilmu-ilmu Shari'a itu ke kitab-kitab sumber asli masing-masing Madhhab. Misalnya, dalam membahas rukun jual beli saja, di beberapa perguruan tinggi Islam di Indonesia, selama ini selalu yang disampaikan itu rukun jual beli ada empat, yaitu pihak-pihak yang melakukan transaksi, ada barang, ada uang dan *ṣigha* (*ijāb* dan *qabūl*) melalui pernyataan/perkataan. Rukun yang empat ini hanyalah pemikiran dari Madhhab *Jumhūr* saja, sedangkan menurut ulama *Hanafiya*, esensi (rukun) dari seluruh akad (transaksi) itu hanya satu, yaitu kerelaan antara pihak-pihak yang bertransaksi yang diungkapkan melalui *ijāb* dan *qabūl*. Kemudian *ijāb* dan *qabūl* itu tidak harus diungkapkan dengan pernyataan/perkataan, tetapi juga bisa

dinyatakan dalam bentuk perbuatan. Implikasi dari perbedaan ini akan kelihatan dalam berbagai transaksi yang berkembang dewasa ini. Misalnya, transaksi jual beli yang dilakukan di pasar-pasar swalayan, di mana ungkapan *ijāb* dan *qabūl* antara penjual dengan pembeli tidak pernah ada, melainkan hanya dalam sikap mengambil barang lalu membayarnya. Bahkan dewasa ini suatu transaksi bisa berlangsung antara pembeli dengan mesin elektronik, seperti *box-box* minuman yang dipajang di berbagai tempat, dengan hanya memasukkan koin sesuai dengan harganya seseorang sudah dapat meminum segelas coca cola.

Jika transaksi yang digambarkan di atas diukur dengan rukun jual beli yang dikemukakan oleh Madhab Jumhūr, khususnya Shāfi'iyya, maka transaksi seperti itu menjadi tidak sah, karena tidak dijumpai pernyataan *ijab* dan *qabul* melalui perkataan. Tetapi, jika diukur dengan rukun yang dikemukakan Madhab Ḥanafi, maka persoalan menjadi selesai dan jual beli menjadi sah.

Biasanya, pemikiran-pemikiran fikih dan teori *uṣūl al-fiqh* Ḥanafi sering tidak dikaji dan dibahas di berbagai Fakultas Sharī'a di Indonesia, sehingga terkadang sulit untuk menilai dan menetapkan hukum terhadap suatu kasus kontemporer, karena pendapat dan teori *ushul fiqh* yang lebih dikuasai hanya pendapat dan teori *ushul fiqh* Shāfi'iyya. Di sinilah kelebihan belajar ilmu Sharī'a di Fakultas Sharī'a Universitas Damaskus. Sekalipun dosennya bermadhab Shāfi'i, namun secara objektif ia juga mengemukakan pendapat madhab lain, bahkan membela madhab lain tersebut.

Januari 1982, saya sudah selesai menamatkan *Lisence of Islamic Law* di Fakultas Sharī'a Universitas Damaskus. Sayang sekali pada tahun itu tingkat Dirāsat al-'Ulyā (S2 dan S3) belum dibuka, sehingga saya tidak bisa melanjutkan kuliah saya di sana. Memang ada usaha untuk melanjutkan S2 di Saudi Arabia ketika itu, namun karena ijazah saya baru bisa diambil pada November 1982⁴, maka

⁴Keterlambatan ini disebabkan legalisasi ijazah saya yang diminta pemerintah Shiria ke Departemen Agama RI sejak tahun 1978 tidak kunjung dijawab, sehingga ijazah L.I.L saya terpaksa tidak bisa dikeluarkan oleh Universitas Damaskus. Pada tahun 1978 Indonesia dihebohkan banyaknya dijumpai ijazah

usaha itu menjadi gagal. Panggilan anak yang telah berumur empat tahun dan sejak lahirnya belum pernah bertemu⁵ membuat saya harus segera kembali ke Padang, dengan cita-cita mengabdikan ilmu yang telah saya dapatkan. Tidak bisa diingkari bahwa keberhasilan saya di S2 dan S3 IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan kemampuan saya untuk menulis beberapa buku sangat didukung oleh ilmu *kesharī'ān* yang telah saya timba dari Fakultas Shari'a Universitas Damaskus.

aspal (asli tapi palsu). Berita ini juga sampai ke Shiria, sehingga setiap ijazah mahasiswa asing yang mendaftar di Shiria harus diklarifikasi ke instansi yang berwenang di negara asal mahasiswa, sekalipun ijazah itu telah dilegalisir oleh instansi dimaksud. Kebetulan ijazah SLTA saya adalah ijazah PGAN VI Tahun, maka pemerintah Shiria melalui Kementerian Luar Negeri RI meminta ketegasan keaslian ijazah tersebut ke Departemen Agama RI sejak taun 1978, namun tidak ada jawaban. Sekali lagi bantuan Bapak Lukman Harun (alm.) saya minta untuk mengurusnya ke Departemen Agama RI pada tahun 1982 tersebut, dan barullah berkat bantuan Bapak Prof. Dr. Anton Timur Djailani, yang ketika itu menjadi Dirjen Binbaga Islam, jawaban ini segera bisa dikirim dan ijazah saya di Fakultas Shari'a bisa diambil.

⁵Anak pertama saya, Marwan Affandy, saya tinggalkan di saat ia masih berumur tiga bulan dalam kandungan. Sekarang anak saya ini telah selesai pula menyelesaikan Lc. nya di Universitas al-Azhār Mesir, jurusan Tafsir.

Bagian Kedua

**ALUMNI TIMUR TENGAH DAN
WACANA ISLAM**

Akar-akar Kajian Tafsir Modern:

Sebuah Penjajakan Awal

Perkembangan Diskursus Tafsir al-Qur'an

Ahsin Sakho Muhammad

Pendahuluan

Tidak bisa disangkal lagi bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang mempunyai daya tarik yang luar biasa dan sangat tinggi bagi para peneliti teks-teks keagamaan sepanjang sejarah keilmuan, terhitung semenjak al-Qur'an diturunkan hingga saat ini. Hal itu terbukti dari ratusan bahkan ribuan tulisan dan kajian yang berkaitan dengan al-Qur'an, dari mulai kitab-kitab Tafsir yang berjilid-jilid sampai kepada kitab-kitab yang membahas satu topik yang berkaitan dengan al-Qur'an baik yang berkaitan dengan keredaksianya atau topik-topik tertentu yang berkaitan dengannya.

Ketertarikan berbagai kalangan terhadap al-Qur'an, karena al-Qur'an dari berbagai sudutnya menarik untuk dikaji dan dibahas, mulai dari redaksinya sampai kepada kandungannya. Dari segi redaksinya al-Qur'an telah menyedot perhatian sastrawan Arab sehingga pada akhirnya melahirkan Ilmu-Ilmu yang berkaitan dengan tata bahasa arab, baik Ilmu Nahwu-Sarf, maupun Balaghah. Lalu dari segi kandungannya al-Qur'an telah memberikan inspirasi yang sangat besar bagi munculnya ilmu-ilmu baru bukan dalam khazanah keilmuan Islam saja seperti Ilmu Uṣūl al-Dīn, Ilmu Fiqh dan Uṣūl

Fiqh, Ilmu Ḥadīth dan Mustolāḥ Ḥadīth, dan lain-lainnya, tapi bagi keilmuan lainnya yang tumbuh dan berkembang bersama perkembangan umat Islam seperti Ilmu Kedokteran, ilmu Astronomi, Ilmu kelautan dan lain-lainnya. Bisa dikatakan bahwa al-Qur’ān adalah inspirator terbesar yang melahirkan dua revolusi sekaligus yaitu revolusi Akidah dan Revolusi Ilmu Pengetahuan. Salah satu dari sekian banyak kajian tentang al-Qur’ān adalah Ilmu Tafsir.

Ilmu Tafsir atau Ilmu untuk membahas kandungan dan isi al-Qur’ān merupakan salah satu cabang Ilmu yang telah digeluti oleh ulama Islam semenjak al-Qur’ān diturunkan hingga saat ini. Betapa pun demikian belum ada tanda-tanda bahwa kajian-kajian yang mengupas tentang kandungan al-Qur’ān akan berakhir atau sudah sampai ketitik jenuh. Bahkan pada akhir-akhir ini kajian-kajian yang menyangkut *Tafsir al-Qur’ān* semakin memperlihatkan aktivitasnya yang lebih mengginggit lagi. Pantaslah apa yang disebutkan oleh sebagian kalangan bahwa Ilmu Tafsir tidak akan matang dan tidak pernah terbakar.

Menurut para pakar tersebut berbagai macam cabang ilmu pengetahuan bisa diklasifikasikan menjadi tiga macam. *Pertama*: Ilmu yang bisa matang dan biasa terbakar seperti ilmu Nahwu/Şarf dan Ilmu Tauhid. *Kedua*: Ilmu yang bisa matang tapi tidak terbakar seperti Ilmu Fikh dan Ilmu Hadits. *Ketiga*: Ilmu yang tidak bisa matang dan tidak bisa terbakar seperti Ilmu Tafsir dan Ilmu Bayan (sastra).¹

Kenapa Ilmu Tafsir dikatogorikan dalam cabang ilmu yang ketiga ini? Ada beberapa pertimbangan dalam menjawab pertanyaan ini. *Pertama*, bahwa al-Qur’ān yang berfungsi sebagai kitab Hidayah adalah Kitabullah yang terakhir kali diturunkan kepada Nabi akhir zaman untuk semua manusia. Ia berlaku sepanjang zaman sampai hari kiamat, karena sudah tidak ada lagi Nabi setelah Nabi Muhamamd yang membawa pesan-pesan langit. Kitab yang diprakarakan demikian sudah tentu sarat dengan nilai-nilai yang terus berlaku sepanjang masa. Ia tidak akan habis dikonsumsi oleh satu, dua generasi saja tapi oleh setiap generasi. Keabadian nilai-nilai al-

¹ *Dā’irat al-Ma’ārif al-Islāmiyya*, “Tafsir” 5/365

Qur'an dan nilai universalitasnya merupakan sisi kehebatan dari al-Qur'an itu sendiri. Berbeda dengan kitab-kitab yang dikarang oleh manusia yang mempunyai keterbatasan dari segi pemaparan informasi atas *maf'ūliyah* atau tingkat kegunaannya. Sebagaimana kita ketahui bahwa pada setiap generasi akan terjadi dinamikanya sendiri yang berbeda dengan generasi sebelumnya. Para *mufassir* yang hidup pada satu zaman dituntut untuk menggali nilai-nilai dasar yang terdapat dalam al-Qur'an sesuai dengan kondisi zamannya. Dengan demikian maka pengkajian terhadap al-Qur'an harus terus menerus dilakukan, agar al-Qur'an bisa terus eksis dalam kehidupan sepanjang peradaban umat manusia. Itulah sebabnya Ilmu Tafsir ini tidak akan pernah mencapai finalnya. Dan oleh karena itu pula tidak ada kitab tafsir yang terbaik dari semua sisinya, karena apa yang terbaik untuk satu saat, bukan berarti terbaik untuk semua kondisi dan situasi, mengingat situasi dan kondisi akan terus bergerak dinamis mengikuti alur perkembangan umat manusia yang akan terus menurus dinamis melakukan perubahan kepada tatanan yang lebih baik dari yang terdahulu.

Kedua, al-Qur'an bukanlah mu'jizat biasa, sebagaimana mukjizat Nabi-nabi terhadahulu yang berpangkal pada keluarbiasaan satu kejadian yang sangat berbeda dengan hukum alam yang biasa dilihat oleh manusia atau dikategorikan kedalam "*Mujizat Hissiyya*", tapi ia merupakan mu'jizat yang hanya bisa dirasakan oleh akal pikiran dan perasaan manusia atau dengan ungkapan lain al-Qur'an adalah sebagai "*Mujizzat Ma'nawiyya/Aqliyya*". Peradaban manusia saat ini berpijak pada kekuatan otak dan intelektualitas, hal ini menjadikan al-Qur'an sebagai objek yang sangat menarik untuk terus dikaji karena adanya unsur-unsur intelektualnya. Hal ini bukan berarti al-Qur'an tidak layak dikonsumsi oleh kelas bawah, karena secara global al-Qur'an bisa dipahami secara sederhana oleh mereka. Al-Qur'an memang Kitab Suci yang harus dibaca secara cerdas oleh pembacanya banyak ungkapan-ungkapannya yang terpotong dan harus dicari pemahamannya secara cerdas dengan melihat pada isyarat-isyarat yang ada pada sistem redaksinya. Tanpa demikian pemahaman al-Qur'an akan berakhir dengan kekakuan dan ketimpangan. Al-Qur'an melalui ungkapan-ungkapannya seringkali

menggelitik dan merangsang akal manusia untuk terlibat lebih aktif di dalamnya. Kenyataannya, masih banyak hal yang masih belum terkuak dari pernyataan-pernyataan al-Qur'an yang menyangkut dengan fenomena kehidupan saat ini. Sebagai contoh, peneliti belum banyak yang menggali dari kandungan al-Qur'an tentang nilai-nilai kependidikan yang pernah merubah bangsa arab yang semula jahiliyya ke bangsa yang berperadaban tinggi Keberhasilannya merubah bangsa Arab yang semula sebagai bangsa terbelakang menjadi bangsa yang sangat disegani merupakan bukti bahwa al-Qur'an mempunya sisisisi ilmu kependidikan yang sangat. Namun ilmu ilmu kependidikan model al-Qur'an ini masih belum banyak diungkap dalam karya-karya Tafsir secara komprehensif. Ilmu sosial juga hal yang perlu dikaji secara lebih dalam dari al-Qur'an. Dengan demikian maka dalam al-Qur'an masih banyak lahan yang perlu dikaji secara lebih intensif dengan cara dipadukan dengan apa yang dihasilkan oleh para pakar masa kini.

Kajian Tafsir al-Qur'an

Di atas telah dijelaskan secara global bahwa al-Qur'an merupakan Kitab Suci yang selalu merangsang para peneliti terus mengadakan penelitian kandungannya, maka dibawah ini penulis akan menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan al-Qur'an perlu ditafsirkan dan kenapa penafsiran al-Qur'an sangat variatif.

Imām Suyūfi di dalam "al-Itqān" menjelaskan bahwa sebuah kitab yang dikarang oleh manusia tujuannya agar kitab tersebut langsung bisa dipahami oleh pembacanya. Jika kitab tersebut masih memerlukan penjelasan maka penyebabnya adalah: *Pertama*, kitab tersebut betul-betul telah sempurna, karena kekuatan kandungan ilmu yang ada didalamnya menyimpan penuh makna-makna yang menyelinap dibalik redaksinya yang ringkas. Terkadang susah untuk mengungkap makna-makna dibalik redaksinya. Oleh sebab itu penjelasan yang dilakukan oleh si pengarang akan lebih diutamakan dari penjelasan orang lain. *Kedua*, terkadang ada beberapa persoalan yang masih belum tercakup secara jelas dalam kitab tersebut atau tidak mengungkap pesyarat yang harus dipenuhi mengingat hal tersebut dianggap sudah jelas atau juga untuk memahaminya

diperlukan ilmu bantu. Oleh sebab itu ada penjelasan-penjelasan lebih lanjut. *Ketiga*, redaksi yang ada dalam kitab tersebut mengandung berbagai macam alternatif pengertian. Maka oleh sebab itu diperlukan penjelasan agar bisa diketahui maksud pengarang kitab tersebut.²

Jika hal tersebut manyangkut satu kitab hasil karya manusia, maka al-Qur'an juga demikian halnya. Al-Qur'an sebagaimana kita ketahui turun dan diwahyukan kepada Nabi Muhamamid dalam situasi di mana sastra adalah segala-galanya bagi bangsa Arab. Ciri kesusastraan arab adalah serimng menggunakan lafazh-lafazh mempunyai variasi sedemikian rupa sehingga untuk memahaminya diperlukan ketekunan dan perenungan yang mendalam untuk sampai pada satu kesimpulan. Jika al-Qur'an diturunkan pada masa tersebut maka sudah barang tentu cara tutur katanya tidak berbeda dengan kesusastraan arab, apalagi al-Qur'an diposisikan lebih unggul dari sastra arab yang ada.

Apa yang dikemukakan di atas adalah sebab perlunya al-Qur'an ditafsirkan. Penafsiran al-Qur'an adakalanya bermuara kepada penjelasan dari al-Qur'an sendiri atau dari Nabi atau dari para sahabatnya atau para Tabi'in yang pada akhirnya dinamakan Tafsir *bi al-Ma'thūr*. Terkadang, penafsiran tersebut berawal dari kajian para ahli dengan selalu berpegang terhadap kaedah-kaedah yang disepakati dalam menafsirkan al-Qur'an. Kajian mereka pada dinamakan Tafsir *bi al-Ra'yī*.

Dari aktivitas tafsir *bi al-ra'yī* inilah lahirlah berbagai aliran-aliran dalam tafsir. Namun sebelum itu perlu dikemukakan di sini bahwa ada tiga hal yang berkaitan dengan pembacaan teks al-Qur'an. *Pertama* : penggagas utama akan sebuah teks dalam hal ini adalah Allah. *Kedua* : karakteristik dari teks itu sendiri. Dan *ketiga* adalah : pembaca teks. *Pertama*, penggagas teks (Allah). Dia jelas mempunyai tujuan akan pesan-pesan-Nya yang disampaikan kepada manusia melalui utusan-utusan-Nya. Pesan-pesan tersebut akhirnya dituangkan dalam bentuk ajaran-ajaran keagamaan yang suci dan sakral (al-Qur'an). Untuk mengetahui pesan-pesan Allah secara pasti memang harus berdialog langsung dengan-Nya. Namun, hal tersebut

²Suyūtī, *Al-Itqān* Beirut: Dār al-Fikr, 2, h. 175

jelas tidak bisa dilakukan. Yang bisa dilakukan adalah dengan berdialog langsung dengan redaksi al-Qur'an. Sebab, jika Allah sudah menuangkan pesan-pesan-Nya melalui al-Qur'an, hal itu berarti Allah telah menggelindingkan bola (baca: pesan-pesan-Nya) kepada manusia. Kini giliran manusia yang menerima bola tersebut harus meneliti dengan cara seksama apa yang tersurat dan tersirat dengan pesan-pesan-Nya. Jika pada satu waktu manusia (pembaca teks) kurang bisa memahami arti sebenarnya dari teks-teks yang ada setelah melalui tahapan penelitian yang serius, maka manusia dalam hal ini, tidak sepenuhnya bisa dipersalahkan, bahkan dia bisa mendapatkan pahala sebagaimana kasus ijтиhad pada ilmu Fiqh.

Karakteristik redaksi al-Qur'an merupakan kajian yang mengalami pasang surut. Namun hingga saat ini kajian terhadap redaksi al-Qur'an belum menemukan titik akhirnya. Bahkan kini banyak terobosan-terobosan baru yang barangkali belum pernah dilakukan oleh ulama sebelumnya.

Redaksi al-Qur'an memang lain dari redaksi yang dibikin oleh manusia. Redaksi al-Qur'an begitu anggun, indah, kokoh, penuh warna, sangat menawan dan mempunyai berbagai macam kemungkinan arti inilah akhirnya menjadi ajang pertikaian antara para ulama yang menggeluti tafsir al-Qur'an. Semuanya merasa bahwa pendapat mereka ada dalam al-Qur'an.

Untuk lebih jelasnya tentang hal-hal yang menjadi penyebab perbedaan penafsiran dikalangan para ulama menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan keredaksian ialah, di sini penulis ingin mengemukakannya sebagaimana yang ditulis oleh Shaikh Khālid al-'Akk.

Menurut al-'Akk, penyebab timbul perbedaan dalam penafsiran al-Qur'an, adalah : 1). Perbedaan bacaan (*qirā'at*); 2). Perbedaan dalam cara mengi'rabkan atau meletakkan susunan kata, adanya perbedaan ini akan membawa implikasinya sendiri dalam menafsirkan satu ayat; 3). Perbedaan di antara pakar bahasa dalam menentukan makna satu kalimat. Hal ini terkait dengan keluasan bahasa Arab itu sendiri; 4). adanya beberapa makna pada satu kalimat. (*istirāq*); 5). Adanya kemungkinan satu ungkapan yang mutlaq (tak terbatas)

dibatasi pengertiannya (*tagyid*) atau tidak; 6). Adanya kemungkinan satu ungkapan pemberlakuan arti satu kalimat yang lain; 7). Adanya kemungkinan pemberlakuan arti satu kalimat antara arti hakiki dan *majāzi* (metaforis); 8). Adanya kemungkinan pembuangan satu ungkapan (*idmar*) atau bisa berdiri sendiri (*istiqla*) tanpa harus membuang satu ungkapan; 9). Adanya kemungkinan tambahan pada satu kalimat atau tidak; 10). Adanya kemungkinan urutan satu kalimat antara *taqdīm* (mendahulukan) satu kalimat atau *ta'khīr* (mengakhirkan); 11). Adanya pemungkinan satu hukum di *nasakh* (dibatalkan) atau tidak; dan 12). Adanya perbedaan riwayat dalam menafsirkan satu ayat, baik berasal dari Nabi sendiri atau para ulama *salaf*.³

Semua yang dikemukakan di atas bisa menyebabkan penafsiran terhadap satu ayat berbeda. Pekerjaan *mufassir* selanjutnya adalah mencari makna yang lebih *rājiḥ* dari beberapa makna yang ada, dengan melakukan upaya *tarjīh* atau mengunggulkan satu makna atas makna yang lain melalui penelitian terhadap indikator-indikator yang ada. Untuk menentukan makna mana yang dikehendaki oleh Allah, bukanlah satu pekerjaan yang mudah.

Imām Sayūṭī menukil dari Khuwayyi mengatakan bahwa kesulitan menafsirkan al-Qur'ān adalah karena al-Qur'ān merupakan firman Allah di mana manusia tidak bisa langsung mendengarkan maksud dengan firman tersebut dari-Nya atau dari orang yang mendengarkan dari-Nya. Untuk mengetahui maksud yang pasti harus dari Nabi, tapi hal tersebut terdapat pada beberapa ayat saja. Oleh karena itu, mengetahui tentang maksud Allah bisa diketahui melalui indikator-indikator yang ada. Maksud dari kesamunya itu adalah agar para ulama mau memeras pikiran dan penggerahkan segala kemampuannya untuk memperoleh makna yang pas. Itulah sebabnya Allah tidak menjelaskan secara pasti maksud dari setiap ayat.⁴

Jika potensi multi makna keredaksian al-Qur'ān menjadi salah satu penyebab beragamnya penafsiran terhadap satu ayat, maka salah

³ Khālid al-'Akk, *Uṣūl al-Dīn wa Qawā'idubu*, Dār al-Nafā'is, Beirut, Cet. II, 1986, h. 86.

⁴ Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, Beirut: Dār al-Fikr, II, h. 174.

satu penyebab lainnya adalah para pembaca al-Qur'an sendiri. Dalam hal ini adalah para ahli tafsir. Sebagaimana kita ketahui bahwa setiap individu *mufassir* mempunyai kecenderungannya masing-masing, baik yang berkaitan dengan ideologi, keilmuan, maupun pemikiran. Kecenderungan ini bisa dipengaruhi oleh lingkungan di mana mereka berasal, masyarakat di mana mereka hidup, adat istiadat yang ada, begitu juga dengan guru-guru mereka. Kedekatan seorang *mufassir* dengan penguasa, jabatan yang mereka sandang, akan berbeda dengan seorang *mufassir* yang tidak menyandang predikat apa-apa dan bahkan jauh dari penguasa.

Bisa penulis bandingkan dengan perumpamaan: ada tiga orang yang datang ke tepi pantai. Yang pertama adalah nelayan, yang kedua seniman, dan yang ketiga adalah penguasa. Pada waktu ketiga orang tersebut mendatangi pantai, maka yang ada pada benak nelayan adalah tempat mencari ikan, di benak penguasa, ia melihat pantai dari segi potensi usaha yang bisa digali dari pantai tersebut. Sementara seniman akan melihat laut sebagai sarana yang baik dan bagus untuk melukis pemandangan.

Demikian juga dengan al-Qur'an, seorang *mufassir* yang berlatar belakang keilmuan tertentu, di waktu melihat al-Qur'an, dia melihatnya dari kaca mata keilmuannya. Tidak mengherankan, jika al-Qur'an ditangan Sayyid Qutb dalam *Fī Zilāl al-Qur'an*, merupakan kitab yang penuh gejolak (*harakah*), penuh kekuatan, hidup dan kitab yang mempunyai sisi kejuangan untuk meletakkan dasar-dasar masyarakat Islami, madani yang diharapkan oleh Allah. Tidak demikian ditangan Zamaksharī dalam *al-Kashshāf* yang melihat al-Qur'an dari sisi kekuatan bahasa dan sastra. Begitu juga dengan Abū Hayyān dalam tafsirannya *al-Baḥr al-Muhiṭ* dan Bint al-Shāṭ'i dalam *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'an*. Sementara Shaikh Tanṭawī Jauharī dalam Tafsirnya *al-Jawāhir* banyak menyoroti al-Qur'an sebagai kitab suci yang penuh dengan isyarat-isyarat ilmiyah atau ilmu pengetahuan yang mestinya perlu digali dan diteliti lebih lanjut, Bagi Alūsī dalam *Rūḥ al-Mā'ānī*, al-Qur'an penuh isyarat-isyarat ketasawwufan. Dan seterusnya. Uniknya, Qur'an bisa menyediakan diri untuk dibawah kearah yang diinginkan penafsir.

Ada beberapa riwayat yang memberikan peluang bagi penafsir untuk melakukan upaya pemahaman terhadap ayat al-Qur'an tidak sekedar apa yang bisa diambil dari arti yang tersurat saja. Arti yang tersirat jauh lebih banyak lagi. Salah satu diantara riwayat tersebut ialah hadits Nabi yang artinya : "Allah tidak menurunkan satu ayat dari al-Qur'an kecuali terdapat arti yang lahir dan batin, dan dari setiap huruf ada *had* (batas arti yang dikehendaki oleh Allah) dan setiap *hadada matla'* (setiap makna atau hukum yang samar terdapat arti yang bisa dilihat dan diketahui)."⁵

Hadith Nabi yang lain mempunyai arti yang senada yaitu : "al-Qur'an itu lentur, mempunyai beberapa kemungkinan arti, maka carilah arti yang terbaik" (*Ibid*, h.163.) Sahabat Abū al-Darda' juga pernah berujar yang artinya : " seseorang belum dikatakan pintar kecuali jika ia bisa melihat Qur'an mempunyai "wujūh" atau "beberapa kemungkinan arti".⁶ Itulah sebabnya penafsiran terhadap al-Qur'an berkembang dengan penuh warna dan aliran. Setiap aliran merasa bahwa mereka mempunyai dukungan dari ayat-ayat al-Qur'an.

Periodisasi Penafsiran al-Qur'an

Sebagian penulis membagi periodisasi penafsiran al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan oleh Dhahabi dalam *al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn* menjadi penafsiran pada masa sebelum pembukuan (*tadwīn*) yang dimulai pada masa Nabi sampai masa Tabi'in. Kemudian setelah masa pembukuan, terdapat dua kecenderungan dalam penulisan tafsir yaitu penulisan tafsir berdasarkan riwayat atau lebih dikenal dengan tafsir *bil-ma'thūr* dan berdasarkan hasil ijtihad seorang *mufassir* atau lebih dikenal dengan sebutan tafsir *bi-Ra'yī*. Dari sinilah kemudian muncul berbagai macam aliran tafsir seperti *shī'i*, tafsir mu'tazila, tafsir khawārij, tafsir fuqahā', tafsir kaum falsafah, tafsir sufi, tafsir 'ilmī, tafsir sosial, dan sastrawi.

⁵ Al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* Beirut: Dār Ma'rifah, Cet.II II, h 169).

⁶ *Ibid*, h. 154.

Sebagian penulis yang lain seperti Dr. Iffat al-Sharqawī dalam bukunya *al-Shabāb* (Kairo, 1980) membagi sejarah penulisan Tafsir menjadi empat periode yaitu:⁷ *pertama*: periode tafsir ‘*amālī*, *kedua*: periode *Ta’wīl Nazorī* (*Tafsir bi-Ra’yi*), *ketiga*: periode Tafsir *Tahbiqī* atau mengaitkan antara sisi hidayah al-Qur’ān dengan realitas masyarakat, dan ke empat, periode modern. Di bawah ini penulis merangkum dari Kitab tersebut dengan tambahan dan komentar di sana sini.

1. Periode Tafsir ‘Amalī

Yang dimaksud dengan Tafsir ‘*Amalī* ialah penafsiran secara sederhana yang bisa langsung dimengerti dan diamalkan, dengan maksud memantapkan “*Maqāṣid Sharī‘ah*” atau tujuan pensyari’ atas satu hukum. Periode ini berlangsung sekitar tiga abad pertama Hijrah, yaitu dari masa Nabi sampai *Tābi‘in*. pada masa Nabi penafsiran hanya berkisar masalah-masalah yang sederhana seperti menjelaskan ayat-ayat yang dinasakh dan lain sebagainya.

Pada masa sahabat dan *Tābi‘in* corak tafsir ‘*Amalī* masih melekat pada mereka terutama pada masa Khulafa Rasyidin di mana mereka masih “rikuh” atau “enggan” menafsirkan satu ayat jika mereka tidak mempunyai referensi dari Nabi. Hal ini terus berlangsung sampai pada abad ke-2 Hijrah. Namun pada periode berikutnya seperti pada masa Ibn ‘Abbās, penafsiran terhadap al-Qur’ān mulai menampakkan tanda keberanian yaitu dengan memasukkan unsur syair-syair arab jahili sebagai referensi untuk menemukan makna yang pas untuk sebuah kalimat Qur’āniyya atau dengan ungkapan lain pada periode ini mulai tumbuh tafsir *Iughawi* yaitu tafsir yang menitikberatkan pada kajian bahasa terutama menemukan arti kata-kata yang “*gharīb*” dalam al-Qur’ān. Pelopor dari gerakan tafsir *Iughawi* ini adalah Ibn ‘Abbās yang kemudian disusul oleh yang lainnya seperti Abu Ubaidah Ma’mar bin Mutsanah dalam kitabnya *Majāz al-Qur’ān* dan al-Farra (W 207) dalam kitabnya *Ma‘āni al-Qur’ān*. Begitu juga mereka sudah mulai berani untuk berijtihad sebagaimana yang ditampakkan oleh Mujtahid bin Ibnu Jarīr

⁷ Iffat al-Sharqawī, *al-Shabāb* (Kairo: 1980)

al-Tabarī (W 310 h) di mana tafsirnya *Jamī‘ al-Bayān* telah merangkum tafsir *bi al-ma’thūr* dan tafsir *lughawi* secara luas dan padat. Di samping itu Ibn Jarīr sangat piawai dalam memilih pendapat dari beberapa pendapat yang ada.

2. Periode Ta’wīl Nazari

Periode ini kelanjutan dari periode sebelumnya, yaitu dimulai dari abad keempat sampai abad keenam Hijrah. Dikatakan *ta’wīl nazari* karena pengertian *ta’wīl* lebih luas dari tafsir. *Ta’wīl* pada salah satu maknanya ialah sesuatu yang berkaitan dengan dirayah atau pemahaman seorang *mufassir*, sedangkan tafsir terkait dengan riwayat. Dalam pengertian yang lain, tafsir terkait dengan makna lahir sedangkan *ta’wīl* lebih dari sekedar makna lahir, tapi lebih jauh dan lebih dalam lagi.

Pada periode ini peranan *mufassir* lebih leluasa lagi, tidak sekedar menukil satu riwayat yang berkaitan dengan satu ayat, tapi sudah meluas, yaitu melibatkan pemahaman *mufassir* sendiri. Inilah periode tafsir *bi al-ra’yi* yang paling subur di mana *mufassir* bebas menuangkan ide-idenya. Pada masa inilah muncul gerakan tafsir ‘aqīf yang dipelopori kaum Mu’tazilah seperti tafsirnya Sayid Murtadā (W 434 h) dalam kitabnya *al-Amali* atau *Ghurah al-Fawā’id wa Durar al-Qalā’id* dan tafsir *al-Kashshāf* karya Zamakhsyārī (W 538 h). lalu muncul gerakan tafsir shufi yang berbasis pada ‘Atifa (perasaan hati) atau intuisi. Tafsir shufi yang terkenal pada periode ini ialah tafsirnya Sahl al-Tustarī (W 282 h) dan Tafsir Ibn ‘Arabī. Lalu gerakan Tafsir yang penuh dengan perdebatan sekitar ilmu kalam dari kalangan Sunni. Sebagaimana yang dilakukan oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (W 606 h).

3. Periode Stagnasi atau Kemunduran

Periode ini berlangsung dari abad ke tujuh Hijrah sampai pada permulaan abad ke dua puluh. Kemunduran dalam penulisan Tafsir pada periode ini dimulai dari serangan tentara salib ke Sham (Shria) dan menguasainya dari tahun 492 sampai 582 H kemudian disusul oleh kejatuhan kota Baghdad oleh tentara Moghul pada tahun 656

H. Kejatuhan Baghdad ini membawa dampak yang serius bagi perkembangan ilmu pengetahuan, tidak terkecuali penulisan dalam tafsir al-Qur'an. Salah satu indikasi dari kemunduran ini adalah bahwa tafsir-tafsir al-Qur'an yang muncul pada periode ini tidak memperlihatkan orsinilitas keilmuan, tapi hanya mengulang dari apa yang ada sebelumnya, baik ringkasan ataupun memberikan komentar terhadap tafsir-tafsir sebelumnya. Sebagai contoh bisa dikemukakan di sini bahwa tafsir Ibn Kathir (W 774 H) dikategorikan sebagai *bi al-ma'thūr*, hanya menampilkan banyak Hadits dari berbagai sumbernya, lalu menilai sanadnya. Dalam hal ini, dia lebih banyak tampil sebagai seorang *muḥaddīt*. Kajian tafsirnya tidak begitu banyak, namun demikian patut menjadi pelopor tafsir yang bercorak "hidā'i" yang begitu sederhana dan kemudian dianut oleh Rashīd Rīḍā dan lain-lainnya.

Contoh lain menarik di sebut di sini adalah tafsir Tha'labī (W 876 H) yang bertajuk *al-Jawāhir al-Ḥisan* yang juga termasuk dalam tafsir *bi al-ma'thūr* meringkas dari tafsir Ibn 'Atiyyah yaitu *al-Muhaṭṭar al-Wajīz*, dikomentari oleh al-Dhahabi sebagai tafsir yang hanya mengumpulkan pendapat pendahulunya. Kajian tafsirnya sendiri sedikit.⁸ Juga kitab *al-Durr al-Mansūr* karya Imam Sayūti (W 911 H) hanya mengumpulkan riwayat dari pendahulunya. Walaupun hal tersebut sangat bermanfaat bagi pengkaji tafsir.

Jika kemunduran dalam penulisan tafsir menimpa tafsir-tafsir *bi al-ma'thūr*, maka dalam tafsir *bi al-ra'y* juga demikian. Sebutlah misalnya tafsir Baidāwī (W 685 H) *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, di dalamnya hanyalah ringkasan dari beberapa tafsir sebelumnya terutama tafsir al-Rāzī (yang berkaitan dengan ilmu kalam dan ilmu pengetahuan) dan tafsir *al-Kashshāf* karya Zamakhṣyārī (yang berkaitan dengan segi-segi keindahan bahasa) dan lain-lainnya. Lalu Tafsir Nasafī (W 701 H) *Madārik al-Tanzīl wa Haqā'iq al-Ta'wīl*/dikomentari oleh al-Dhahabi⁹ sebagai ringkasan dari tafsir *al-Kashshāf* dan tafsir Baidawī (*al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* I/306). Sedangkan tafsir Khāzin (W 741 H) yang bertajuk *Lubab al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl*/diakui sendiri oleh pengarangnya sebagai

⁸ al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Beirut: Dār al-Fikr, I, h. 250.

ringkasan dari tafsir al-Baghawī yaitu *Ma‘ālim al-Tanzil*.⁹ Kemudian kitab Tafsir al-Naisaburī (Ulama abad 9 H) yang berjudul *Gharā’ib al-Qur’ān wa Ragħa’ib al-Furqān* menukil dari kitab-kitab pendahulunya terutama dari tafsir al-Rāzī dan al-Kashshāf.¹⁰

4. Periode Modern

Periode ke empat adalah perkembangan modern tafsir al-Qur’ān dapat di bagi ke dalam dua masa: masa pencerahan dan masa kontemporer.

Masa Pencerahan

Periode ini bermula dari akhir abad ke sembilan belas atau permulaan abad kedua puluh. Hal ini sangat dipengaruhi oleh situasi umat Islam yang sudah demikian terpuruk dan tertinggal dari bangsa Eropa. Lalu mereka sadar dan bangkit mengejar ketertinggalan tersebut melalui upaya penggalian kembali nilai-nilai yang terdapat pada sumber-sumber keislaman yaitu al-Qur’ān dan Hadits. Di antara pembaharu awal adalah Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad ‘Abduh, dan Rāshid Ridā. Mereka berkeyakinan bahwa al-Qur’ān adalah kitab yang menjadi landasan moral sepanjang peradaban umat Islam. Hal tersebut telah terjadi, yaitu melalui pemahaman kembali terhadap al-Qur’ān yang disesuaikan dengan kondisi umat pada masa kini. Usaha-usaha yang dilakukan oleh para pembaharu untuk menyadarkan umat Islam dalam berbagai bidang, misalnya Afghānī di bidang politik, Muḥammad ‘Abduh dan Rāshid Ridā di jalur pendidikan dan pemikiran.

Secara metodologis, ada tiga macam corak tafsir pada masa pencerahan yaitu : tafsir *ijtimā’ī*, tafsir *adabī*, dan tafsir *‘ilmī*

a. *Tafsir Ijtimā’ī*

Basis dari pemikiran corak tafsir *ijtimā’ī* adalah bahwa al-Qur’ān adalah kitab hidayah atau petunjuk bagi manusia. Oleh karena itu, al-Qur’ān perlu difungsikan dan ditrasformasikan dalam kehidupan

⁹ *Ibid*, h 311.

¹⁰ *Ibid*, h 323.

nyata melalui penelaahan terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an. Satu keyakinan corak tafsir ini adalah bahwa al-Qur'an tidak menghambat kemajuan, tapi justru mengisi kehidupan dengan nilai-nilai yang bersifat abadi. Pelopor dari tafsir corak ini tidak lain adalah Muḥammad 'Abduh/Rāshid Riḍā. Dalam tafsirnya *al-Manār* corak sosial kemasyarakatan ini tampak jelas, sehingga tafsir ini kelihatan hidup dan bergairah. Tidak mengherankan, jika corak ini akhirnya diikuti oleh banyak *mufassir* yang datang setelahnya, seperti : *Tafsir al-Marāghī*, *Tafsir fi-Zilāl al-Qur'an* karya Sayyid Qutb, *Tafsir al-Wadīl* karya Maḥmūd Ḥijaẓī, *Tafsir Bin Badis*, *Tafsir Farīd Wajdi*, *Tafsir Aysar al-Tafsir* karya Abū Bakar al-Jaza'īrī, *Tafsir al-Azhar* Karya Buya Hamka, dan lain-lainnya.

Corak tafsir dengan ini tidak terlibat dengan persoalan *i'rāb*, *qirā'at*, nahwu, kisah *isrā'iyya*, perdebatan hukum, dan lain-lain yang seringkali melenceng dari tujuan pokok satu ayat, tapi lebih mengedepankan subtansi hidayah Qur'an dari setiap ayat, pada kehidupan masyarakat masa kini. Lebih jelasnya, orientasi tafsir *ijtimā'* bukan lagi pemuasan keilmuan seorang *mufassir* dengan mencurahkan segala keahlian ilmunya dalam mengupas sebuah ayat, tapi lebih menitikberatkan pada pencurahan nilai-nilai Qur'ani agar bisa diterapkan dalam kehidupan modern.

b. *Tafsir Adabī*

Basis dari tafsir *adabī* ini adalah bahwa al-Qur'an sebelum diteliti dari sisi-sisinya yang lain, ia adalah sebuah kitab sastra Arab yang terbesar sepanjang sejarah yang sangat berjasa dalam menyelamatkan bahasa arab dari kepunahan, sebagaimana dikatakan oleh Amir al-Khūlī.¹¹

Akar dari tafsir ini, sebenarnya sudah ada semenjak tafsir *al-Kashshaf* pada abad VI H., namun kembali marak pada masa Muḥammad 'Abduh dan Rāshid Riḍā, melalui penelitian yang lebih seksama terhadap penggunaan kata-kata dalam al-Qur'an. Sedangkan basis teori aliran ini adalah meneliti dengan seksama arti setiap *mufradat* pada saat al-Qur'an diturunkan dan juga makna dari sebuah

¹¹ *Dā'irat al-Ma'ārif al-Islāmiyya*, V, Beirut: Dār al-Fikr, h. 366).

susunan kalimat. Bagaimana perkembangan arti yang terjadi pada kata-kata dan susunan kalimat tersebut apa yang dicanangkan isterinya, Bintu Shāti' dalam *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān*.

c. *Tafsir Ilmī*

Basis pemikiran dari tafsir *ilmī* ini ialah bahwa al-Qur'ān berbicara banyak tentang fenomena alam dan ilmu pengetahuan. Pada masa modern ini, ilmu pengetahuan sudah sangat akrab dengan manusia modern. Al-Qur'ān sendiri jelas tidak akan bertentangan dengan ilmu pengetahuan, karena semuanya berasal dari Tuhan. Dengan demikian maka perlu pendekatan antara al-Qur'ān dengan ilmu pengetahuan modern, agar masyarakat masa kini bisa lebih mengerti tentang keabsahan Kitab Suci ini.

Aliran tafsir ini memang lebih melahirkan kontroversi dari dua aliran di atas, karena masih banyak kalangan yang keberatan, karena menurut mereka teori ilmu pengetahuan bersifat relatif, sementara al-Qur'ān bersifat pasti. Oleh karena itu tidak seyogyanya menghadapkan sesuatu yang masih bersifat relatif dengan yang sudah pasti. Mereka yang menerima teori tafsir ini juga cukup hati-hati dalam menerapkan metode ini, sebagaimana apa yang kita lihat dalam kitab *al-Islām fī 'Aṣr al-'Ilmī* karya Ahmad Al-Ghamrawi, atau kitab *al-Tafsīr al-'Ilmī fī al-Āyat al-Kaunīyya* karya Ḥanafī Ahmad dan lain-lainnya.

Walaupun demikian, dalam kenyataannya banyak kitab dan buku yang terbit mengupas tentang hubungan antara al-Qur'ān dan ilmu pengetahuan, sebagaimana yang dilakukan oleh Shekh 'Abd al-Majīd Zandānī dari kajian i'jāz 'ilmī di Rābiṭat al- 'Alam al-Islāmi di Makkah dan lainnya.¹²

Tafsir al-Qur'ān Kontemporer

Tafsir Modern yang telah dicetuskan oleh Muḥammad 'Abduh yang diikuti oleh banyak kalangan sesudahnya sebagaimana yang

¹² 'Abd al-Majīd Zandānī, *Ta'sīl 'al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Mekkah: Rābiṭah 'Alam al-Islāmī.

disebutkan di atas, sebenarnya merupakan tafsir modern jilid pertama. Ciri khas dari tafsir modern jilid pertama adalah mengedepankan al-Qur'an sebagai alternatif pemecahan sosial kemasyarakatan yang ada dengan tetap berpijak pada nilai-nilai yang sudah mapan dan disepakati oleh ulama pendahulu, namun disertai dengan sikap kritis dan rasional. Mengedepankan *māhasin al-Islām* atau kebaikan Islam dan membantah anggapan-anggapan yang miring dari musuh-musuh Islam, juga merupakan pijakan yang cukup menonjol. Hal itu, sudah tentu membuat tafsir model ini lebih hidup dan bersifat kekinian.

Penggunaan Hadits-hadits Nabawi juga relatif masih cukup banyak. Namun, pada tafsir modern jilid kedua (baca: pemikiran post modern), terjadi pergeseran yang cukup signifikan. Harus diakui memang, bahwa penafsiran modern jilid kedua ini masih sebatas wacana pemikiran dan belum muncul dalam sebuah karya tafsir yang utuh. Ciri khas dari tafsir modern jilid kedua adalah mengedepankan teori "hermeneutik" dalam pengkajian (baca: Pembacaan) satu ayat. Suatu ayat harus dilihat dari berbagai segi yang terkait dengan teks al-Qur'an, yaitu : konteks turunnya ayat dan latar belakang penurunannya; kecenderungan kepribadian dan keilmuan pembaca teks (baca: *mufassir*) disamping tingkat akurasi dari peralihan pesan Tuhan Yang Maha Ghaib yang notabene menggunakan bahasa langit kedalam teks al-Qur'an yang berbahasa bumi (baca: Bahasa Arab). Dalam teori ini seorang *mufassir* tidak boleh hanya terpaku oleh grametika bahasa saja, sebab jika demikian akan kehilangan banyak dimensinya yang sangat fundamental. Sebuah teks, menurut Dr. Komaruddin Hidayat, "Lahir dalam sebuah wacana yang memiliki banyak variable, antara lain suasana politis, ekonomis, psikologis dan lain sebagainya. Sehingga ketika wacana yang bersifat spontan dan dialogis dituliskan dalam teks, maka sangat potensial akan melahirkan salah paham dikalangan pembacanya."¹³

Konsekuensi dari teori ini adalah boleh jadi apa yang sudah mapan dari pemikiran dan nilai yang sudah ada bisa ditinjau kembali, karena banyaknya tingkat subyektivitas yang terlibat dalam

¹³ Komaruddin Hidayat, *Hermeneutika Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996, h. 12.

kemunculan sebuah penafsiran. Namun demikian, Komaruddin buru-buru menimpali bahwa “paham Hermeneutika tidak berarti bermaksud mendukung paham Relativisme dan Nihilisme, melainkan justru hendak mencari pemahaman yang benar atas sebuah Teks.”¹⁴ Jika Teks Qur'an diibaratkan sebagai “Tamu Asing” yang perlu diintrograsi, maka maksud utamanya adalah: “melakukan rekonstruksi makna seobyektif mungkin, sebagaimana yang dikehendaki pengarang.”¹⁵

Tafsir Modern Jilid 2 ini ingin memperlakukan al-Qur'an seakrab mungkin dengan manusia atau dengan kata lain “memanusiakan” al-Qur'an. Dikatakan bahwa al-Qur'an adalah sebagai *muntaj thaqafi* atau “produk budaya” dalam bahasa Naṣr Abū Zaid¹⁶ Menurutnya “teks al-Qur'an pada hakikatnya adalah *muntaj thaqafi* atau produk budaya, maksudnya adalah bahwa teks al-Qur'an telah berproses dan muncul dalam realitas dan kultur budaya selama masa kurang lebih 20 tahun.”¹⁷ Ungkapnya lagi: “jika hal ini menjadi satu adagium yang disepakati bersama”, maka ujarnya: “Mengimani adanya teks di alam metafisika (Maksudnya: *Lauh Mahfuz*) sebelum Teks tersebut muncul, justru akan menghapuskan kenyataan tersebut secara Ilmiah.”¹⁸ Namun demikian, Abū Zaid masih tetap mempertahankan bahwa al-Qur'an adalah sebuah Teks Ilahi yang berasal dari Allah.

Sikap Naṣr Abū Zaid ini dan lontaran pemikiran-pemikirannya membuat “marah” Ulama Azhar dan banyak media massa di Mesir beramai-ramai menghujatnya.¹⁹

Berpijak pada teori “muntaj thaqafi yang telah berproses” inilah, Abū Zaid menganggap mereka yang memperjuangkan “penerapan

¹⁴ *Ibid*, h 18.

¹⁵ *Ibid*.

¹⁶ Nahs Abū Zaed, *Mafhūm al-Naṣ*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, Cet I, 1990, h. 24.

¹⁷ *Ibid*. h 24.

¹⁸ *Ibid*.

¹⁹ Baca, 'Abd al-Šabur Shahin Dkk., *Qissat Abū Zaid Wanhisar al-Almaniyya fī Jami'at al-Qāhirah* Kairo: Dār al-I'tišām, n.d.

Shari‘at Islam melalui ḥudud” sebagai melupakan proses penerapan hukum melalui periodisasi al-Qur‘ān *Makkī* dan *Madani*. Hukuman “ḥudūd” haruslah berpijak pada masyarakat yang siap memelihara ḥudud tersebut. Masyarakat tersebut haruslah merupakan masyarakat Islami. Sebab tujuan dari penerapan ḥudud adalah menjaga masyarakat itu sendiri.²⁰

Dalam bidang ‘Ulūm al-Qur‘ān Naṣr Abū Zaid tidak segan-segan mengkritik pendapat ulama terdahulu, walaupun dikuatkan oleh Hadits yang sah sekalipun. Sebagai contoh bisa dikemukakan di sini bahwa dalam persoalan “Makki-Madani”, Mentarjihkan beberapa riwayat yang kelihatannya bertentangan bukanlah dengan mengkompromikannya, sebagaimana yang selama ini diikuti oleh banyak banyak ulama, tapi dengan berdasarkan metode kritik sejarah yang obyektif. Oleh sebab itu dia lebih menarjihkan ayat yang berkaitan dengan *ruh* (Isra’: 85) sebagai ayat yang turun di Mekkah; betapapun Bukhari meriwayatkan bahwa ayat tersebut turun di Madinah.²¹

Seorang Mu’awwil (baca : *Mufassir*) kata Abū Zaid haruslah berbekal sebagaimana bekal yang dipunyai oleh seorang ahli Fiqh yang selalu mengikuti gejolak perkembangan zaman, situasi dan kondisi. Jika seorang Faqih (ahli Fiqh) selalu memihak kepada “kemaslahatan mayoritas umat”, maka seorang *Mufassir* pun juga perlu meletakkan di atas landasan pemikiran keagamaan, dan membenarkan tindakan mereka, maka istilah “*ijmā‘ Ahl al-Halli wa al-‘Aqdi*” harus ditinjau kembali, sebab dengan demikian, maka pemilik agen-agen informasilah yang akan terus dianggap sebagai agen kebenaran, *ijmā‘* yang harus dipatuhi dalam menafsirkan teks-teks keagamaan ialah: “yang harus berbasis pada iklim demokrasi kerakyatan yang betul-betul nyata, sehingga ukuran *ijmā‘* adalah mayoritas umat yang menghimpun berbagai macam kegiatan yang ada. Dengan demikian, maka ukuran kemaslahatan umat ialah kemaslahatan mayoritas umat.”²²

²⁰ Abū Zaed, *Mahfūz al-Nas*, h. 15).

²¹ *Ibid.*, h. 83.

²² *Ibid.*, h. 241.

Terlepas dari gaya kontroversialnya, namun pendekatan Abū Zaid telah membuat wacana pembacaan terhadap teks al-Qur'ān dan 'Ulūm al-Qur'ān dan lain-lainnya telah memperkaya studi al-Qur'ān dewasa ini.

Berbeda dengan pendekatan yang dilakukan oleh Nasr Abū Zaid, pendekatan yang dilakukan oleh Muṣṭafā Maḥmūd dalam *kitabnya al-Qur'ān, Muḥāwala li Fahm 'Aṣri* tidak mempunyai dasar pijakan pemikiran yang kokoh dan kuat. Ia memang masih menggunakan metode bahasa sebagai dasar pijakannya terhadap pemahaman sebuah teks al-Qur'ān, tapi pada akhirnya ia hanya menggunakan intuisinya saja untuk memilih salah satu dari beberapa makna yang ada. Sebagai contoh bisa dikemukakan di sini, bahwa yang dimaksud dengan Nabi Adam dan Hawa memakan buah larangan tidak diartikan secara harfiyah, tapi maksudnya adalah "hubungan seksual" karena setelah memakan buah tersebut keduanya dalam keadaan telanjang dan keduanya merasa malu. Pemandangan ini bisa dipahami, jika keduanya telah melakukan hubungan seksual. Untuk menguatkan pendapatnya, ia memperhatikan ayat yang melarang Nabi Adam dan Hawa masih berbentuk *Muthanna* (Ayat : 35). Namun setelah kejadian tersebut, Allah menyuruh keduanya turun ke bumi dengan memakai bentuk *Jama'* (Ayat: 36). Hal ini menurutnya, bahwa memakan buah larangan telah menyebabkan berkembang biaknya manusia. Pada saat ini lah Allah menyuruh mereka untuk turun ke bumi dengan menggunakan bentuk *jama'*.²³

Kitab ini pun, banyak mengandung kritikan dari para ulama²⁴ Namun demikian, beberapa topik yang disajikan dalam kitab ini cukup menarik untuk dibaca.

Beberapa Ciri Khas Tafsir Modern

Perlu ditambahkan di sini bahwa secara umum tafsir al-Qur'an Modern mempunyai beberapa ciri khas:

²³ Muṣṭafā Maḥmūd, *al-Qur'ān, Muḥāwala li Fahm 'Aṣr*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet III/1981, h 66-67.

²⁴ Lih. Fahr al-Dīn al-Rumi, *Ittijahat al-Tafsīr fi al-Qarn al-Rābi'* 'Ashar, III, Saudi Arabia: n.p., cet I, 1986, h. 1120.

-
- Berorientasi kemasyarakatan dengan selalu melihat perkembangan dan dinamika yang terjadi, lalu mencari pemecahan dari al-Qur'an. Mereka memandang bahwa al-Qur'an adalah untuk konsumsi manusia, maka mereka lah yang menjadi obyek nilai-nilai al-Qur'an dan mereka lah yang harus dibela. Oleh karena itu mereka menginginkan agar seorang *mufassir* pada masa kini hendaknya seperti ahli fiqh yang tahu situasi dan kondisi masyarakat disekitarnya, agar mereka bisa memberikan penafsirannya kepada mereka secara kondisional, aktual dan faktual.
 - Selalu melihat pada substansi persoalan, bukan kepada aspek-aspek lainnya yang memalingkan pembaca al-Qur'an dari tujuan utama, yang sering kali dijumpai pada tafsir-tafsir klasik. Seperti, persoalan *i'rāb* dan nahwu, juga persoalan *fīru'* dalam fiqh, apalagi cerita-cerita *isrā'iliyyat* yang tidak bisa dipertanggung-jawabkan keabsahannya dan lain-lainnya. Tafsir Modern menjadikan aspek hidayah pada satu ayat menjadi titik central, yang dari sanalah mereka bergerak untuk mengembangkan pemahaman dan daya imajinasi mereka terhadap satu teks yang ada, tapi muaranya tetap kepada aspek hidayah tersebut, bukan untuk sekedar melampiaskan "kegatalan Ilmiyyah" seorang *mufassir*.
 - Kontekstualisasi pada setiap persoalan, yaitu dengan melihat apa yang terjadi pada masa Nabi dan para sahabat dengan konteks yang ada. Oleh karena itu, pemahaman mereka atas sebuah teks tidaklah terpaku pada aspek redaksinya saja. Dengan demikian seringkali mereka (*Mufassir Modern*) menganggap bahwa apa yang menjadi sesuatu yang mapan pada masa yang lalu tidaklah demikian adanya.
 - Kritis dan rasional dalam memandang Hadits Nabi dan riwayat-riwayat yang ada. Oleh karena itu bisa saja para *mufassir* modern menolak sebuah riwayat walaupun sahih, jika hal itu bertentangan hasil investigasi atau penelitian dan paradigma yang telah ia bangun.
 - Memandang teks al-Qur'an sebagai sebuah produk dari proses interaksi antara pesan-pesan langit dengan realitas masyarakat

yang ada. Indikasinya adalah bahasa yang digunakan adalah bahasa arab yang dipakai oleh komunitas bangsa arab. Kejadian yang direkam dalam al-Qur'an juga manusiawi.

Penutup

Mengingat keterbatasan rubrik ini, penulis masih belum bisa mengetengahkan pemikiran kontemporer lainnya seperti Arkoun, Sharur dan lainnya. Namun, bisa penulis kemukakan lebih jauh lagi. Pendekatan kebahasaan disamping pendekatan ilmu sosial memang masih menjadi andalan bagi pemabaca al-Qur'an masa kini, seperti yang telah dilakukan oleh penafsir modern di atas. Harus diakui, bahwa mereka bukan muncul dari kelompok ulama, tapi dari kalangan akademis yang telah mengenyam dunia Modern. Mereka mencoba mendekati al-Qur'an dengan kacamata keilmuan, mereka yang berbeda jalur dengan jalur yang biasa dilalui oleh para *mufassir* pendahulu. Perbedaan jalur pijakan inilah yang akhirnya menyebabkan produk yang berbeda pula.

Melihat dari fenomena ini, penulis mempunyai kesan bahwa ternyata Kitab Suci ini masih menyisakan banyak persoalan yang perlu dikaji dan diteliti, baik dari segi bahasanya, maupun produknya. Inilah sisi dari kehebatan dari Kitab Suci ini yang betapa pun telah digali dan dikaji sepanjang lima belas abad yang silam, masih tetap menarik untuk dipelajari.

HADITH SEBAGAI SUMBER KEILMUAN

Ali Mustafa Ya'qub

Hampir semua kajian keislaman sentral yang ada saat ini, embrionya telah ada pada masa Nabi Muḥammad saw. Karenanya, dalam sudut pandang ini secara praktis ilmu Ḥadīth sesungguhnya sudah dikenal semenjak Nabi masih hidup. Tentu saja cakupan kajiannya masih sangat terbatas, karena semua kesulitan yang dihadapi para sahabat dengan mudah dapat berpulang langsung kepada Nabi untuk dilakukan klarifikasinya.

Sebagai sebuah disiplin ilmu, ilmu Hadith mempunyai obyek sentral dalam pengkajiannya. Ilmu yang populer dengan sebutan ilmu musthalah Ḥadīth ini memfokuskan pusat kajiannya pada penelitian otentisitas suatu Ḥadīth. Meski masih sangat terbatas dan belum terdapat acuan metodologinya, peristiwa pengecekan otentisitas Ḥadīth sesungguhnya telah pernah terjadi pada masa Nabi.

Suatu malam, misalnya, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb memperoleh informasi bahwa Nabi saw telah menceraikan isteri-isterinya. Tentu saja ‘Umar kaget mendengar berita itu. Kekagetan ‘Umar bukan lantaran salah seorang dari isteri Nabi itu adalah puterinya sendiri, Hafṣah. Kekagetan itu lebih disebabkan karena ‘Umar merasa ada yang janggal dalam berita itu. Menurutnya, mungkinkah Nabi melakukan itu? Benar saja, berita itu ternyata hanya karena kekeliruan pemahaman belaka. Karena kesokan harinya ‘Umar mendapatkan kepastian bahwa berita itu tidak benar adanya, dengan mengklarifikasi hal itu langsung kepada Nabi.

Kejadian ini memperlihatkan betapa otentisitas suatu berita dari Nabi dapat dengan mudah dikonfirmasikan langsung kepada Nabi, sehingga dapat diketahui apakah berita itu valid atau justru sebaliknya. Tentu saja akan berbeda ceritanya ketika Nabi telah wafat. Penelitian lebih khusus terhadap pembawa berita atau periyawat Ḥadith yang datang dari Nabi harus dilakukan. Rentang yang cukup jauh dengan sumber beritanya, yaitu Nabi itu sendiri, menyebabkan segala kemungkinan dapat saja terjadi.

Sepeninggal Nabi, kita menemukan suasana menarik terkait dengan penyebaran Ḥadith. Pada masa itu, sebagian Sahabat dan pembesar Tabi'in harus melakukan perjalanan ke beberapa kota untuk hanya memperoleh satu Ḥadith saja. Sementara kritik Ḥadith sebagai upaya untuk mencari suatu Ḥadith yang benar-benar otentik berasal dari Nabi, pada masa-masa itu sudah mulai banyak dilakukan dan lebih digalakkan. Kritik Ḥadith bahkan dirasa lebih diperlukan kala itu, karena Nabi tidak lagi berada di tengah-tengah mereka. Karenanya, apapun yang disandarkan pada Nabi harus diteliti, sejauh mana hal itu benar-benar otentik berasal dari Nabi.

Lebih-lebih, seperti dituturkan Muḥammad bin Sirīn (w. 110 H), setelah terjadi *al-fitnah* (perpecahan dalam tubuh umat Islam menyusul wafatnya ‘Uthmān bin ‘Affān, 36 H). Ketika itu, setiap ada suatu Ḥadith disampaikan, pasti akan ditanyakan dari siapakah Ḥadith itu diperoleh? Apabila Ḥadith itu diperoleh dari penyebar *bid’ah*, maka Ḥadith itu akan tegas-tegas ditolak. Sebaliknya, jika Ḥadith itu diterima dari kalangan Ahl al-Sunnah, Ḥadith itu akan diterima untuk dijadikan *hujjah* (dasar hukum).

Setelah kurun seratus tahun pertama, periyawat-periyawat Ḥadith didominasi oleh rawi sahabat dan tabi'in senior (*al-tābi’īt al-kabīr*), yang tentu saja masih dapat diandalkan *kethiqahannya*. Mereka juga dikenal ketat dalam menerima dan menyampaikan periyawatan. Sekiranya ada kesalahan, tentu hanya kesalahan yang sangat kecil sekali. Kesalahan-kesalahan kecil itu rupanya juga menarik sejauh mereka sebagai sesama periyat Ḥadith untuk memberikan catatan kritis terhadap Ḥadith dimaksud. Kalangan sahabat yang dikenal sebagai kritis terhadap kevalidan suatu Ḥadith kala itu, antara lain; Ibnu ‘Abbas, Ubādah bin Ṣāmit, Anas

bin Mālik, dan ‘A’ishah. Sedang dari kalangan Tabi‘in, sebut misalnya; al-Sha‘bi, Ibn al-Musayyab, Ibn Sirīn, dan yang lainnya.

Jika pada masa ini, kritik hanya berpusat pada satu dua orang yang memang bermasalah, karena saat itu masih sedikit sekali bisa ditemui rawi-rawi da‘if (*al-du‘afā’*). Berbeda dengan pada awal-awal abad kedua, masa tabi‘in pertengahan (*al-wasīt al-tābi‘īn*), di mana banyak ditemukan rawi yang meriwayatkan Ḥadīth *mursal*, Ḥadīth *munqati‘*, dan rawi yang sering melakukan kesalahan.

Pada masa tabi‘in yunior (*sighar al-tābi‘īn*), permasalahan justru semakin kompleks. Munculnya faksi-faksi politik, aliran-aliran keagaman, fanatisme, persinggungan dengan budaya-budaya non-Arab, dan banyaknya orang-orang yang berdusta demi kepentingan golongannya, menyebabkan semakin membanyaknya Ḥadīth-ḥadīth yang diidentifikasi sebagai bukan berasal dari Nabi. Hal ini mendorong para ulama yang ahli dalam *jarh* dan *ta‘dīl* untuk memperluas obyek kajian, melakukan ijtihad dalam meneliti para periwayat Ḥadīth, dan kritik terhadap sanad-sanad yang berkembang di masyarakat. Tampil di garda depan dalam memimpin gerakan ini, antara lain; Shu‘bah, Malik, Hisham, Ma’mar, al-Dastawa‘i, Ibn al-Mubārak, Ibnu Uyainah, Yahya bin Sa‘id al-Qaṭṭān. Sedang pada abad ketiga, gerakan ini didominasi oleh angkatan Ahmad bin Ḥanbal, al-Bukhārī, Muslim, Abū Zur’ah, Abū Hatim, al-Tirmidhī, dan al-Nasa‘ī.

Ilmu ḤAdīTh dan Al-shāfi‘ī

Ilmu Ḥadīth mengalami perkembangan yang sangat luar biasa pada awal-awal abad ke-3 Hijri. Sayangnya, perkembangan itu masih berkuat pada upaya untuk mengetahui Ḥadīth yang bisa diterima (*al-maqbūl*) dan Ḥadīth yang tertolak (*al-mardūd*). Karenanya, pembahasan seputar periyawat (*al-rāwī*) dan Ḥadīth yang diriwayatkan (*al-marwī*) selalu diacu berdasarkan sudut pandang itu. Perkembangan ini berupa pembukuan, yang sesungguhnya tidak lepas dari perkembangan yang terjadi pada pengumpulan tulisan-tulisan Ḥadīth, yang merupakan proyek Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz.

Pada masa ini ditemukan beberapa karya yang memberikan penilaian terhadap suatu Ḥadīth, komentar seputar cacat dalam

Hadith ('illat), dan kritik terhadap beberapa periyawat Ḥadīth. Dalam karya-karya itu juga diapresiasi mengenai beberapa komentar ulama mengenai *isnād* (sistem transmisi), inovasi-inovasi ulama terkait dengan permasalahan matan dan sanad, mengumpulkan kembali diskusi dan perdebatan yang berlangsung di kalangan ulama.

Ketika terjadi perkembangan seputar karakteristik dan moralitas para periyawat Ḥadīth yang berhubungan langsung dengan permasalahan *jarḥ* dan *ta'**dil*, pembahasan menjadi semakin meluas yang berujung pada pemilihan antara Ḥadīth yang “sehat” (*sahīh*) dan yang “sakit” (*saqīm*).

Banyak sekali karya-karya yang ditulis mengenai beberapa obyek kajian dalam ilmu Ḥadīth. Mengenai kondisi *isnād* dan periyawat-periyawat Ḥadīth (*rijāl*), misalnya, ditulis beberapa karya mengenai sejarah rawi, peringkat rawi (*al-tabaqat*), tanggal wafat rawi (*al-wafāyat*), mengenal periyawatan tunggal, mengenal periyawatan rawi senior dari rawi yunior, dan kelompok rawi-rawi *mudallis* yang rajin berdusta. Sedang mengenai kondisi suatu Ḥadīth, telah ditulis beberapa karya mengenai cacat dalam Ḥadīth, ungkapan-ungkapan dan peringkat rawi yang Ḥadīthnya diterima dan yang tertolak, dan interpretasi mengenai istilah-istilah teknis *jarḥ* dan *ta'**dil* yang disampaikan para ahli Ḥadīth. Bahkan jumlah obyek kajian yang merupakan cabang dari disiplin ilmu Ḥadīth ini cukup fantastis. Menurut Ibn al-Mulaqqin, jumlahnya mencapai lebih dari dua ratus obyek kajian.

Sayangnya, tidak ada satu kitab pun yang membahas secara menyeluruh dan komprehensif terhadap obyek-obyek kajian ilmu Ḥadīth yang ada. Hampir seluruh karya yang ditulis masa itu, hanya menyoroti satu obyek kajian saja, atau kalau tidak, kitab itu akan bercampur dengan pembahasan dalam disiplin ilmu yang lain. Di antara karya-karya yang ada saat itu, adalah karya al-Shāfi'i, *al-Risāla*, yang diklaim sebagai karya paling otentik dalam ilmu Ḥadīth. Klaim ini disampaikan oleh Ahmad Shakir, editor kitab *al-Risāla*, yang menyatakan bahwa kitab *al-Risāla* merupakan kitab pertama yang ditulis dalam disiplin ilmu Ḥadīth.

Meski klaim ini banyak menuai kritik dari para ahli, karena ternyata buku ini tidak tertulis sebagai suatu kitab yang memuat

disiplin ilmu yang terpisah dan mandiri, namun sesungguhnya klaim itu cukup mendasar, bila dilihat dari keotentikan buku al-Shāfi‘ī itu sebagai buku pertama yang mengulas ilmu Ḥadīth sebagai sebuah disiplin ilmu. Dan kitab al-Shāfi‘ī tersebut walaupun membahas sebagian kecil tentang ilmu Ḥadīth dan pembahasannya bercampur dengan pembahasan ilmu ushul fikih, namun karya ini memang memberi warna baru dalam kancanah ilmu Ḥadīth.

Selain *al-Risālah*, karya al-Shāfi‘ī lainnya yang juga memberikan perhatian terhadap ilmu Ḥadīth adalah kitab *al-Umm*. Tak beda dengan *al-Risāla*, kitab *al-Umm* juga bercampur kajianya dengan disiplin lainnya, seperti ilmu fikih dan ushul fikih. Ciri lain yang juga terdapat dalam kedua karya ini adalah bahwa ilmu Ḥadīth baru dibahas sebatas kesesuaian dan keterkaitan antara ilmu Ḥadīth dengan ilmu lain yang kebetulan dikaji secara bersamaan dalam kedua kitab itu. Dalam kitab *al-Risālah*, misalnya, kita hanya mendapatkan pembahasan kecil tentang pengertian Ḥadīth secara umum dan secuil pembahasan tentang Ḥadīth ahad. Lain itu, kita akan mendapatkan banyak pembahasan seputar permasalahan-permasalahan dalam ilmu *usūl fikih*.

Dari pemotretan di atas, secara umum yang menjadi ciri khas kajian ilmu Ḥadīth pada abad-abad awal, khususnya masa al-Shāfi‘ī, (1) ilmu Ḥadīth dijadikan sebagai alat untuk memilah antara Ḥadīth yang *sahīh* dengan yang *saqīf*; (2) ilmu Ḥadīth merupakan alat bantu dalam memahami Ḥadīth; dan (3) mengkanter serangan yang dilancarkan kalangan *mungkir al-Sunnah*.

Pembukuan Ilmu ḤAdīTh

Pada perkembangan selanjutnya, masing-masing disiplin ilmu telah terpisah dan mandiri dari disiplin-disiplin ilmu lainnya. Peristiwa ini terjadi pada abad ke-4 Hijri. Ilmu Ḥadīth telah menjadi suatu disiplin ilmu yang mapan. Perkembangan ini terjadi akibat semakin marak lahirnya disiplin-disiplin ilmu baru dan persinggungan budaya dengan bangsa lain yang kian mendorong upaya pembukuan masing-masing disiplin ilmu itu sendiri.

Dalam disiplin ilmu Ḥadīth, perkembangan ini ditandai dengan lahirnya karya al-Qādi Abū Muḥammad bin al-Ḥasan al-Ḥāmahurmuzī

(w.360 H), *Al-Muhibb al-Fasil baina al-Rawī wa al-Wā'i*, yang memuat beberapa cabang penting dari ilmu Ḥadīth. Namun upayanya itu belum maksimal, karena masih banyak cabang penting lainnya dalam ilmu Ḥadīth yang belum diapresiasi dalam karya itu. Meski demikian, al-Rāmahurmuzī diakui sebagai orang pertama yang menyusun kitab ilmu Ḥadīth dengan ketercakupan pembahasan yang cukup memadai. Dan karyanya itu memang sebuah terobosan baru dalam dunia ilmu Ḥadīth dan paling menonjol di antara karya-karya yang ada pada masanya.

Datang setelah al-Rāmahurmuzī adalah al-Ḥākim Abū ‘Abd Allāh al-Naisābūrī (w. 405 H). Ia melanjutkan *babād* alas yang dirintis oleh al-Rāmahurmuzī dengan menuliskan karyanya yang diberinya judul *Ma’rifat ‘Ulūm al-Ḥadīth*, yang berupaya melengkapi kajian yang terlupakan al-Rāmahurmuzī. Namun, seperti dituturkan al-Suyūtī dalam *Tadrīb al-Rawī*, kitab al-Ḥākim itu tidak teratur dan belum sistematis. Ibn Ḥajar juga menyampaikan penilaian yang serupa terhadap karya ini. Bahkan oleh Ibn Ḥajar karya ini masih dianggap belum lengkap. Padahal kitab ini telah memuat 50 cabang dalam ilmu Ḥadīth. Belakangan kitab ini dirangkum oleh Tāhir al-Jazā’irī (w. 1338 H) dengan judul *Taujih al-Nadar*.

Kitab al-Ḥākim ini juga menarik perhatian Ahmad bin ‘Abd Allāh al-Ishfahānī (w. 430 H), yang kemudian menulis kitab yang diberinya judul *Al-Mustakhraj ‘alā Ma’rifat ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Kitab ini juga masih menyisakan banyak pembahasan bagi orang setelahnya untuk membuat karya yang lebih lengkap dan sempurna.

Beberapa tahun setelah itu, Abū Bakar Ahmad bin ‘Alī al-Khatīb al-Baghdādī (w. 463 H) menulis beberapa kitab yang mempunyai andil besar dalam laju perkembangan ilmu Ḥadīth, sehingga, menurut Ibn Nuqtat, mereka yang hidup setelah al-Khatīb mutlak memerlukan karya-karya al-Khatīb sebagai rujukan. Hal itu karena ketercakupan pembahasan yang dilakukan al-Bukhārī sangat luas dan mendalam. Dari karya-karya al-Khatīb itu ada beberapa yang memang ditulis secara tersendiri dalam satu kitab khusus yang mencapai sekitar 50-an kitab. Sebagian yang lain ditulis dalam pembahasan yang utuh, sebut saja misalnya *Al-Kifāya fī ‘Ilm al-Riwayā* dan *Al-Jāmi’ baina Akhlāq al-Rawī wa Ādāb al-Sāmi’*.

Kemudian al-Qādī Iyād al-Yahṣubī (w. 544 H) juga melakukan hal yang sama. Ia menulis kitab dengan nama *Al-Imla' fi Ḏabt al-Riwaya wa Taqyid al-Sama'*. Menyusul berikutnya Abū Ḥafṣ 'Umar bin 'Abd al-Majīd al-Miyanjī (w. 580 H). Ia menulis satu juz yang membahas cukup baik pembahasan-pembahasan ilmu Ḥadīth dalam kitab yang diberinya judul *Mā Lā Yasa' al-Muḥaddith Jahluhu*.

Gaung *Muqaddimah Ibn Al-ṣAlāḥ*

Pola kajian Ḥadīth yang ada mulai al-Rāmahurmuzī sampai al-Miyanzī tampaknya tak jauh berbeda dengan perkembangan yang terjadi pada masa-masa awal. Dalam bahasa yang sederhana dapat digambarkan bahwa grafiknya masih datar, tidak ada peningkatan juga tidak terjadi penurunan. Sorotan kajiannya masih berkutat pada bagaimana memahami suatu Ḥadīth, memilah mana Ḥadīth yang *sahīḥ* dan mana yang *saqīm* (da'if).

Perkembangan kajian ilmu Ḥadīth mencapai puncaknya ketika Abū Amr 'Uthman bin 'Abd al-Rahmān al-Shahrazurī. Nama yang terakhir disebut ini lebih populer dengan nama Ibn Ṣalāḥ (w. 643 H) yang menulis karya ilmiah sangat monumental dan fenomenal, berjudul '*Ulūm al-Ḥadīth*', yang kemudian kondang dengan sebutan *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. Kitab ini merupakan upaya yang sangat maksimal dalam melengkapi kelemahan di sana-sini karya-karya sebelumnya, seperti karya-karya al-Khaṭīb dan ulama lainnya. Dalam kitabnya itu, ia menyebutkan secara lengkap 65 cabang ilmu Ḥadīth dan menuangkan segala sesuatunya dengan detail. Mungkin ini pula yang menyebabkan kitab ini tidak cukup sistematis sesuai dengan judul bab-nya.

Secara metodologis juga materi pembahasan, karya-karya yang muncul belakangan tidak bisa melepaskan diri untuk selalu mengacu pada kitab ini. Popularitas kitab ini disebabkan karena ketercakupan bahasannya yang mampu mengapresiasi semua pembahasan ilmu Ḥadīth. Bahkan keunggulan kitab ini telah menarik para ulama, khususnya yang datang sesudahnya, untuk memberikan komentar kitab tersebut. Tidak kurang dari 33 kitab telah membahas kitab Ibn al-Ṣalāḥ itu, baik berupa *ikhtisar* (ringkasan), *sharḥ* (ulasan), *nazzn* (puisi, syair), dan *mu'radhah* (perbandingan). Dalam kitab ini pula Ibn al-

Şalāh menegaskan bahwa kitab paling otentik sesudah al-Qur'ān di atas bumi ini adalah kitab al-Bukhārī dan Muslim.

Dalam bentuk ulasan (*sharḥ*), muncul beberapa kitab yang sangat detail memberikan ulasannya. Misalnya *al-Taqyid wa al-Idah limā Əṭlaqa wa Aghlaqa min Kitāb Ibn al-Şalāh* karya al-Iraqi (w. 608 H), *al-Ifsah an Nuqat Ibn al-Şalāh* karya al-Asqalani (w. 852 H), dan karya al-Badar al-Zarkashī (w. 794 H) yang belum diketahui judulnya. Sedang dalam bentuk ringkasan (*ikhtisār*), antara lain memunculkan kitab *Mahāsin al-İstilah wa Tadmin Kitāb Ibn al-Şalāh* karya al-Bulqini. Kitab ini meski berupa ringkasan, namun banyak memberikan ulasan penting, catatan, dan beberapa penjelasan tambahan.

Masih dalam bentuk ringkasan, muncul kitab *al-Irshād* yang kemudian diringkas lagi oleh penulisnya sendiri, Imām al-Nawawī (w. 676 H), dengan judul *al-Taqrīb wa al-Taisir li Ma'rifat Sunan al-Basir wa al-Nadir*. Kitab yang merupakan ringkasan dari kitab sebelumnya itu, kemudian diberikan *sharḥ* oleh al-Suyūṭī (w. 911 H) dalam kitabnya yang diberi judul *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*. al-Suyūṭī juga menulis kitab *al-Tadnīb fī al-Zaid 'alā al-Taqrīb* yang menambal di sana-sini kekurangan kitab al-Nawawī.

Ringkasan terhadap karya Ibn al-Şalāh terus saja dilakukan para ahli Ḥadīth. Ibn Jamā'ah al-Kannanī (w. 733 H), misalnya, menulis kitab *al-Minhāl al-Rāwī fī al-Ḥadīth al-Nabawī*, yang kemudian diberikan *sharḥ* oleh Izz al-Din Muhammad bin Abī Bakar bin Jamā'ah dengan judul *Al-Manhaj al-Sawi fī Sharḥ al-Minhāl al-Rāwī*. Abū al-Fida' Imad al-Dīn Ismā'il bin Kathīr (w. 774 H) juga tidak ketinggalan. Ia menulis *ikhtisār* terhadap karya Ibn al-Shalah itu ke dalam satu kitab yang diberinya judul *al-Ba'is al-Hasis*. Upaya serupa juga dilakukan oleh Ala' al-Dīn al-Mardīnī, Baha' al-Dīn al-Andalusī, dan beberapa ualama lainnya.

Selain dalam bentuk *sharḥ* dan *ikhtisār*, karya Ibn al-Şalāh ini juga mendorong para ulama untuk menuliskan bait-bait sha'ir yang berisi kaidah-kaidah pokok ilmu Ḥadīth sesuai yang tercantum dalam kitab *Muqaddimah Ibn al-Şalāh*. Upaya ini dikenal dengan nama *nazm* yang untuk pertama kalinya dilakukan oleh al-Zain al-Iraqi 'Abd al-

Rahīm bin al-Ḥusain (806 H). Bahkan ia menulis hingga seribu-an (*alfiyah*) bait-bait itu dalam *Nazm al-Durar fi ‘Ilm al-Athar* yang lebih mashur dengan julukan *Alfiyah al-Iraqī*.

Entah mengapa al-Iraqī kemudian juga memberikan *sharḥ* terhadap bait-baitnya sendiri. Ada dua *sharḥ* yang ditulis oleh al-Iraqī. *Sharḥ* yang ringkas dan yang panjang lebar. *Sharḥ* yang ringkas diberinya judul *Fath al-Mughīs bi Sharḥ Alfiyah al-Hadīth*, sedang yang panjang belum diketahui judulnya. Di samping itu, bait-bait yang diciptakan al-Iraqī itu juga memacu para ulama untuk memberikan *sharḥ* terhadap sha‘ir gubahan al-Iraqī itu. Ada banyak ahli Ḥadīth yang menulis sebuah karya khusus mengomentari bait-bait itu, seakan tak henti-hentinya menguras energi ide para ulama. Di antara sekian banyak karya itu, karya al-Sakhawī yang diberi judul sama dengan *sharḥ* yang ditulis al-Iraqī, *Fath al-Mughīth fī Sharḥ Alfiyah al-Hadīth*, merupakan karya yang paling cukup dikenal.

Mungkin melihat popularitas *Alfiyah al-Iraqī* yang sedimikian hebat, al-Suyūṭī – ulama yang dikenal rival ilmiah al-Sakhawī – lalu menulis kitab *alfiyah* tentang ilmu Ḥadīth yang berisi beberapa tambahan penjelasan penting terhadap materi dalam *Alfiyah al-Iraqī*. al-Suyūṭī juga memberikan *syarḥ* sendiri terhadap bait-bait yang dibuatnya itu. Namun, *sharḥ* yang diberinya judul *al-Bahr al-Ladīh Zakhar fī Sharḥ Alfiyah al-Athar*, tak selesai ia rampungan secara keseluruhan. Belakangan hari, karya itu dilengkapi oleh ulama Indonesia asli, Shekh Mahfuz al-Tirmasī. Ulama kelahiran Tremas, Pacitan, menulis sebuah *sharḥ* yang berjudul *Manhaj Dhawi al-Nadar fī Sharḥ Mandūmat ‘Ilm al-Athar*, yang banyak disebut-sebut di kalangan pesantren di Indonesia.

Pendeknya, karya-karya yang mengapresiasi *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* itu tak pernah berhenti mengalir dari pena-pena ulama-ulama ahli Ḥadīth. Memang *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* mempunyai pesona yang luar biasa, sehingga tidak mungkin semua karya itu dapat dituliskan di sini satu persatu. Pendeknya, energi karya-karya yang ditulis dalam ilmu Ḥadīth selalu merupakan apresiasi atas karya Ibn al-Ṣalāḥ itu. Memang gaung *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* begitu luar biasa dahsatnya.

Orientalis dan Ilmu ḤAdīTh

Sejak masa yang sangat dini, seperti telah diungkap di muka, para ulama telah melakukan apa yang disebut “Kritik Ḥadīth”, yaitu menyeleksi otentisitas berita yang bersumber dari Nabi Muhammad saw.

Maka kriteria-kriteria otentisitas Ḥadīth kemudian dirumuskan oleh para ulama, bahwa Ḥadīth dinyatakan sebagai *sahīh* (otentik) apabila ia memenuhi empat syarat. Yaitu, ia diriwatkan dengan sanad (jalur transmisi) yang bersambung sampai pada Nabi. Sanad ini terdiri dari orang-orang yang bertakwa dan kuat ingatannya, sementara materi Ḥadīth itu tidak berlawanan dengan al-Qur’ān dan Ḥadīth lain yang diriwatkan dengan sanad yang lebih unggul kualitasnya, dan tidak mengandung unsur-unsur kecacatan.

Persyaratan otentisitas Hadīth seperti itu telah diterapkan oleh para ulama, khususnya ahli-ahli Ḥadīth, dalam menyeleksi dan mengkritik Ḥadīth, sejak abad pertama Hijri sampai kira-kira abad ke-13 Hijri tanpa ada seorang pun yang mempersoalkan. Dan baru pada tahun 1890 M, dunia penelitian Ḥadīth dikejutkan dengan munculnya metoda ‘baru’ dalam kritik Ḥadīth, yaitu setelah terbitnya buku *Muhammadenishe Studien* (Studi Islam) yang ditulis oleh Ignaz Goldziher, seorang orientalis Yahudi kelahiran Hungaria yang hidup antara tahun 1850-1921 M, di mana ia menolak kriteria dan persyaratan otentisitas Ḥadīth seperti tersebut di atas. Dan sejak saat itu sampai kini, buku Goldziher ini menjadi “kitab suci” di kalangan orientalis

Menurut perkiraan Prof. Dr. M.M. A’zami, Ignaz Goldziher adalah sarjana barat yang pertama kali melakukan kajian tentang Ḥadīth. Kemudian, kurang lebih enam puluh tahun sesudah terbitnya buku Goldziher tersebut, Joseph Schacht – yang juga orientalis Yahudi – menerbitkan hasil penelitiannya tentang Ḥadīth, dalam sebuah buku berjudul *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Konon lebih dari sepuluh tahun ia melakukan penelitian Ḥadīth. Dan sejak saat itu 1950 H, buku J. Schacht juga menjadi “kitab suci” kedua di kalangan orientalis.

Di banding I. Golziher, J. Schacht memiliki “keunggulan”, karena Schacht sampai pada kesimpulan yang meyakinkan bahwa tidak ada satu pun Ḥadīth yang otentik berasal dari Nabi saw, khususnya Ḥadīth-Ḥadīth yang berkaitan dengan hukum Islam. Sementara Goldziher hanya pada kesimpulan yang meragukan adanya otentisitas Ḥadīth. Karenanya, di kalangan orientalis, buku Schacht ini memperoleh reputasi yang luar biasa. Tak kurang dari Prof. Gibb mengatakan bahwa buku Schacht ini kelak akan menjadi rujukan pokok bagi semua kajian tentang Peradaban dan Hukum Islam, paling tidak di dunia Barat. Bahkan Prof. Anderson dari Universitas London melarang mahasiswanya mengkritik buku Schacht itu.

Meski demikian tidak semua kajian yang dilakukan oleh kalangan orientalis bisa dikatakan otentik, memenuhi standar ilmiah dan nilai akademis. Setelah terbitnya dua buku itu, kalangan orientalis juga mengalami kevakuman selama tiga perempat abad. Mereka dalam kurun waktu itu tidak pernah menerbitkan buku, kecuali hanya menerbitkan beberapa makalah. Kajian tentang Ḥadīth, misalnya, hanya bisa dilihat dalam sebuah buku yang ditulis A. Guillaume berjudul *The Traditions of Islam* (Hadith-Ḥadīth Islam). Itu pun oleh A'zāmi dianggap sebagai sebuah karya yang menjiplak teori Goldziher. Karena ia sama sekali tidak menyuguhkan sesuatu yang baru dalam penelitian Ḥadīth. Karenanya, menurut A'zāmi, buku Guillame ini tidak memiliki nilai ilmiah. Hal serupa juga dapat didapati pada karya Prof. Robson, yang telah menerjemahkan kitab *Mishkah al-Masābih* dan *al-Madkhal* karya al-Hakim, di mana ia semula diharapkan dapat merivisi pendapat Goldziher dan Schacht. Namun, ternyata ia juga terkecoh oleh teori-teori Schacht.

Bagaimanapun juga, ternyata pemikiran-pemikiran kalangan orientalis, terutama Ignaz Goldziher, berpengaruh sangat luas. Bukan hanya di kalangan orientalis saja, melainkan juga di kalangan pemikir Muslim. Sebut saja misalnya, Ahmad Amin, seorang pemikir kenamaan dari Mesir. Ia, dalam bukunya *Fajr al-Islām*, banyak terkecoh oleh teori-teori Goldziher dalam mengkritik Ḥadīth. Begitu pula seorang yang bernama Mahmud Abū Rayyah, juga berasal dari Mesir, dalam bukunya *Aḍwa 'ala al-Sunnah al-Muḥammadiyah*. Ia juga banyak mengikuti metoda-metoda Goldziher. Bahkan Abū

Rayyah lebih sadis dalam membantai ahli-ahli Ḥadīth dibanding Ahmad Amīn.

Dan yang tidak kalah menariknya adalah seorang ulama kontemporer, Sheikh Muḥammad al-Ghazālī. Baik dalam bukunya *al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*, maupun dalam diskusi-diskusi yang diadakan di Cairo dan lain-lain, beliau banyak melakukan kritik Ḥadīth dengan prinsip-prinsip yang juga dipakai oleh kalangan orientalis, meskipun tidak dapat dikatakan beliau terkecoh seratus persen dengan teori-teori orientalis.

Padahal, sekiranya bila dikaji lebih mendalam mengenai apa yang telah dilakukan oleh kalangan orientalis, akan didapat bahwa sebagian mereka ternyata mengabaikan prinsip-prinsip ilmiah dan kenyataan sejarah. Goldziher sendiri misalnya, menuduh al-Zuhrī memalsu Ḥadīth untuk kepentingan ‘Abd al-Malik bin Marwan yang beroposisi dengan Ibn al-Zubair. Kenyataannya, al-Zuhrī tidak pernah bertemu dengan ‘Abd al-Malik kecuali tujuh tahun setelah wafatnya Ibn al-Zubair.

Goldziher juga mengubah kutipan teks pernyataan al-Zuhrī yang terdapat dalam kitab Ibn al-Sa’ad dan Ibn al-Asākir. Kata “*ahādīth*” dalam pernyataan al-Zuhrī yang mengatakan, “*Inna haulai al-’Umara akrahuna ’ala kitabah ahādīth*”, teks aslinya adalah berbentuk definitif (*ma’rifah*), yaitu “*al-ahādīth*”. Ini tampaknya bukan ketidaksengajaan Goldziher. Karena ia dengan pasti mengerti bahwa jika tidak memakai “*al-*”, maka konsekuensi maknanya akan berbeda dengan jika memakai “*al-*”. Pengertian ucapan al-Zuhrī yang asli adalah, para pejabat itu telah memaksanya untuk menuliskan Ḥadīth-Ḥadīth Nabawi yang pada saat itu sudah ada tetapi belum terhimpun dalam suatu buku. Sementara pengertian ucapannya dalam kutipan Goldziher adalah, para pejabat itu telah memaksanya untuk menulis Ḥadīth yang belum pernah ada saat itu.

Plintiran-plintiran seperti ini mengakibatkan Goldziher dapat dengan mudah melakukan apa saja yang ia mau untuk mendukung teori dan tujuan yang hendak dicapainya. Sehingga dalam teorinya dapat ditemukan ucapan Goldziher yang mengatakan, “Bagian terbesar dari Ḥadīth tidak lain adalah hasil perkembangan Islam pada

abad pertama dan kedua, baik dalam bidang keagamaan, politik, maupun sosial. Tidaklah benar pendapat yang mengatakan bahwa Ḥadīth merupakan dokumen Islam yang sudah ada sejak masa dini, melainkan adalah pengaruh perkembangan Islam pada masa kematangan". Ini pula yang mengakibatkan Schacht mengatakan, "Bagian terbesar dari sanad pada mulanya muncul dalam bentuk yang sangat sederhana, kemudian mencapai tingkat kesempurnaan pada paruh kedua dari abad ketiga hijriyah".

Era Baru Kajian Ḥadīth di Timur Tengah

Sampai akhir abad ke-14 hijri, bisa dikatakan hampir semua karya yang ditulis dalam ilmu Ḥadīth dipengaruhi oleh tiga ulama ini. al-Shāfi’ī, al-Khātib, dan Ibn al-Ṣalāḥ. Begitu juga corak kajian yang mewarnai masing-masing karya itu sangat kental sekali nuansa ketiga tokoh itu. Karena memang ketiga tokoh itu yang paling besar jasanya dalam meletakkan pondasi-pondasi cabang-cabang pembahasan ilmu Ḥadīth. Tidak heran jika dikatakan bahwa semua ahli Ḥadīth, khususnya yang datang setelah tiga ulama itu, berhutang cukup besar kepada ketiganya.

Namun demikian, pola kajian ilmu Ḥadīth dengan bahasa yang sedikit ekstrem bisa dikatakan "monoton" dengan grafik datar apa adanya, meskipun ada beberapa kemajuan penting setelah munculnya Ibn al-Ṣalāḥ. Perkembangan yang sama sekali baru terjadi dimulai pada awal-awal abad ke-15 hijri, setelah maraknya kajian kalangan orientalis yang menyerang secara sporadis tata bangun ilmu Ḥadīth yang telah dibangun oleh pendahulu ulama-ulama ahli Ḥadīth. Mereka yang mengkaji Ḥadīth bukan untuk mencari kebenaran-kebenaran ajaran yang terkandung di dalamnya, melainkan dalam rangka mencari bukti-bukti bahwa apa yang disebut Ḥadīth oleh kaum muslimin tidak ada kaitannya dengan Nabi Muḥammad saw. Dan ketika bukti-bukti itu tidak ditemukan, karena memang tidak ada, mereka kemudian membuat argumen-argumen palsu untuk mendukung tujuannya.

Namun kiranya Allah tidak membiarkan hal itu terjadi. Disiapkan-Nya para ulama untuk merontokkan argumen-argumen

kalangan orientalis, utamanya dua dedengkot itu. Tersebutlah sekurang-kurangnya ada tiga ulama kontemporer yang sudah menangkal teori-teori Goldziher dan Schacht. Mereka adalah Prof. Dr. Sheikh Muṣṭafā al-Siba‘ī dalam bukunya *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī’ al-Islāmī* (1949), Prof. Dr. Muḥammad Ajjaj al-Khātib dalam bukunya *al-Sunnah qabla al-Tadwīn* (1964). Keduanya secara terpisah menyanggah argumen-argumen Goldziher. Puncaknya, adalah tokoh dan “Pendekar dari India”, Prof. Dr. Muḥammad Muṣṭafā A‘zami, dan kini Guru Besar Ilmu Ḥadīth Universitas King Saud, Riyad Saudi Arabia dalam bukunya *Studies in Early Hadith Literature* (1967) yang secara komprehensif membantah teori-teori orientalis tentang Ḥadīth Nabawi, terutama Goldziher dan Schacht.

Apabila al-Siba‘ī dengan karyanya dan Ajjaj al-Khātib juga dengan karyanya telah menangkis pikiran-pikiran orientalis Ignas Goldziher yang meragukan otentisitas Ḥadīth, maka A‘zami dalam buku yang awalnya merupakan disertasinya di Universitas Cambridge, telah membabat habis semua pikiran-pikiran orientalis yang berkaitan dengan kajian otentisitas Ḥadīth. Secara terpadu A‘zami telah mematahkan argumen-argumen mereka dan meruntuhkan teori-teorinya. Karenanya, tidaklah berlebihan apabila dikatakan bahwa ia adalah pakar Muslim yang pertama kali melakukan penghancuran besar-besaran terhadap teori-teori orientalis. A‘zami adalah sosok cendikiawan Muslim ideal, karena meskipun belajar di sarang orientalis, namun beliau tidak menjadi terompet yang meneriakkan pikiran-pikiran orientalis di kalangan masyarakat Islam. Justru sebaliknya, beliau ibarat bumerang yang menghantam posisi kaum orientalis.

Wajar apabila dunia Islam mengakui keunggulan A‘zami dengan karyanya itu sehingga beliau dianugerahi Hadiah Internasional King Faisal dalam Studi Islam kepadanya pada tahun 1400 H/1980 M. Sementara kalangan orientalis sendiri juga terpaksa bertekuk lutut dan harus mengakui kehebatannya. Tak kurang seorang Prof. A.J. Arberry, tokoh orientalis terkemuka dari Universitas Cambridge, Inggris, mengungkapkan secara terbuka kekaguman dan

pengakuannya atas keilmiahinan, keotentikan, dan ketinggian standar ilmiah karya A'zami itu.

Apabila MM. A'zami berasal dari Azamgarh Uttar Pradesh India, maka para pakar Ḥadīth kontemporer banyak bermunculan dari Syam, khususnya Syria dan Lebanon, meskipun mereka juga pernah belajar di al-Azhar, Mesir. Sebut saja misalnya, Prof. Dr. Muṣṭafā al-Sibā'i, Prof. Dr. Muḥammad Ajjāj al-Khāṭib, Prof. Dr. Maḥmūd al-Tāhhān dan Sheikh Naṣīr al-Dīn al-Albānī, mereka semuanya berasal dari Shria. Sementara Prof. Dr. Șubḥī al-Šāliḥ dan Muḥammad Adib Šāliḥ berasal dari Lebanon.

Tampaknya, untuk masa kontemporer ini, bendera ilmu Ḥadīth banyak dikibarkan oleh ulama dari Bumi Umayyah. M.M. A'zami, yang dalam kajian ilmu Ḥadīth dapat disebut mengungguli orang-orang seperti al-Sibā'i dan al-Khāṭib, namun dalam hal-hal tertentu masih harus berkonsultasi kepada Sheikh Nasir al-Din al-Albānī.

Corak Utama Kajian Ḥadīth Kontemporer

Tak urung, langkah yang telah dirintis oleh ketiga ahli ini membuat warna atmosfir dunia kajian Ḥadīth – terutama di Timur Tengah – menjadi lebih segar. Kalau sebelumnya kajian Ḥadīth masih sangat konvensional, setelah tiga orang ini dalam buku-buku, kitab-kitab, kajian-kajian, dan diskusi-diskusi ilmu Ḥadīth selalu membahas tentang materi tambahan berupa sanggahan dan bantahan terhadap serangan-serangan seporadis kalangan orientalis. Kalaupun ada beberapa karya tidak melakukan itu panjang lebar, namun minimal mereka memberikan *warning* atas kecemasan dan kecurangan kedok kajian ilmiah yang dilakukan kalangan orientalis, agar diketahui khususnya oleh kalangan terpelajar Islam, sehingga mereka tidak terkecoh lagi teori-teori itu.

Corak lainnya menyangkut reorientasi istilah-isitilah teknis yang dipakai dalam penyebaran Ḥadīth (*tāḥammul al-Ḥadīth*). “*Akhbaranā*” (kami diberitahu oleh), “*haddathana*” (kami diceritai oleh), dan sejenisnya, yang oleh sementara orang dipahami hanya membuktikan adanya penyebaran Ḥadīth secara lisan (*oral transmission*). Padahal sebenarnya tidak demikian. A'zami, misalnya,

pengakuannya atas keilmiahannya, keotentikan, dan ketinggian standar ilmiah karya A'zami itu.

Apabila MM. A'zami berasal dari Azamgarh Uttar Pradesh India, maka para pakar Ḥadīth kontemporer banyak bermunculan dari Syam, khususnya Syria dan Lebanon, meskipun mereka juga pernah belajar di al-Azhar, Mesir. Sebut saja misalnya, Prof. Dr. Muṣṭafā al-Siba'i, Prof. Dr. Muḥammad Ajaj al-Khaṭīb, Prof. Dr. Maḥmūd al-Tahhān dan Sheikh Naṣir al-Dīn al-Albānī, mereka semuanya berasal dari Shria. Sementara Prof. Dr. Șubhi al-Šālih dan Muḥammad Adib Sālih berasal dari Lebanon.

Tampaknya, untuk masa kontemporer ini, bendera ilmu Ḥadīth banyak dikibarkan oleh ulama dari Bumi Umayyah. M.M. A'zami, yang dalam kajian ilmu Ḥadīth dapat disebut mengungguli orang-orang seperti al-Siba'i dan al-Khaṭīb, namun dalam hal-hal tertentu masih harus berkonsultasi kepada Sheikh Naṣir al-Dīn al-Albānī.

Corak Utama Kajian Ḥadīth Kontemporer

Tak urung, langkah yang telah dirintis oleh ketiga ahli ini membuat warna atmosfir dunia kajian Ḥadīth – terutama di Timur Tengah – menjadi lebih segar. Kalau sebelumnya kajian Ḥadīth masih sangat konvensional, setelah tiga orang ini dalam buku-buku, kitab-kitab, kajian-kajian, dan diskusi-diskusi ilmu Ḥadīth selalu membahas tentang materi tambahan berupa sanggahan dan bantahan terhadap serangan-serangan seporadis kalangan orientalis. Kalaupun ada beberapa karya tidak melakukan itu panjang lebar, namun minimal mereka memberikan *warning* atas keculasan dan kecurangan kedok kajian ilmiah yang dilakukan kalangan orientalis, agar diketahui khususnya oleh kalangan terpelajar Islam, sehingga mereka tidak terkecoh lagi teori-teori itu.

Corak lainnya menyangkut reorientasi istilah-isitilah teknis yang dipakai dalam penyebaran Ḥadīth (*tāḥammul al-Ḥadīth*). “*Akhbaranā*” (kami diberitahu oleh), “*haddathanā*” (kami diceritai oleh), dan sejenisnya, yang oleh sementara orang dipahami hanya membuktikan adanya penyebaran Ḥadīth secara lisan (*oral transmission*). Padahal sebenarnya tidak demikian. A'zami, misalnya,

pengakuannya atas keilmiahannya, keotentikan, dan ketinggian standar ilmiah karya A'zami itu.

Apabila MM. A'zami berasal dari Azamgarh Uttar Pradesh India, maka para pakar Ḥadīth kontemporer banyak bermunculan dari Syam, khususnya Syria dan Lebanon, meskipun mereka juga pernah belajar di al-Azhar, Mesir. Sebut saja misalnya, Prof. Dr. Muṣṭafā al-Sibā'i, Prof. Dr. Muḥammad Ajjaj al-Khaṭīb, Prof. Dr. Maḥmūd al-Tahān dan Sheikh Naṣir al-Dīn al-Albānī, mereka semuanya berasal dari Shria. Sementara Prof. Dr. Șubḥī al-Šāliḥ dan Muḥammad Adib Šāliḥ berasal dari Lebanon.

Tampaknya, untuk masa kontemporer ini, bendera ilmu Ḥadīth banyak dikibarkan oleh ulama dari Bumi Umawiyin. M.M. A'zami, yang dalam kajian ilmu Ḥadīth dapat disebut mengungguli orang-orang seperti al-Sibā'i dan al-Khaṭīb, namun dalam hal-hal tertentu masih harus berkonsultasi kepada Sheikh Naṣir al-Dīn al-Albānī.

Corak Utama Kajian Ḥadīth Kontemporer

Tak urung, langkah yang telah dirintis oleh ketiga ahli ini membuat warna atmosfer dunia kajian Ḥadīth – terutama di Timur Tengah – menjadi lebih segar. Kalau sebelumnya kajian Ḥadīth masih sangat konvensional, setelah tiga orang ini dalam buku-buku, kitab-kitab, kajian-kajian, dan diskusi-diskusi ilmu Ḥadīth selalu membahas tentang materi tambahan berupa sanggahan dan bantahan terhadap serangan-serangan seporadis kalangan orientalis. Kalaupun ada beberapa karya tidak melakukan itu panjang lebar, namun minimal mereka memberikan *warning* atas keculasan dan kecurangan kedok kajian ilmiah yang dilakukan kalangan orientalis, agar diketahui khususnya oleh kalangan terpelajar Islam, sehingga mereka tidak terkecoh lagi teori-teori itu.

Corak lainnya menyangkut reorientasi istilah-isitilah teknis yang dipakai dalam penyebaran Ḥadīth (*taḥammul al-Ḥadīth*). “*Akhbaranā*” (kami diberitahu oleh), “*ḥaddathanā*” (kami diceritai oleh), dan sejenisnya, yang oleh sementara orang dipahami hanya membuktikan adanya penyebaran Ḥadīth secara lisan (*oral transmission*). Padahal sebenarnya tidak demikian. A'zami, misalnya,

membuktikan bahwa istilah-istilah itu juga membuktikan adanya penyebaran Ḥadīth secara tertulis.

Perkembangan lainnya yang tidak dapat dikesampingkan adalah mengenai munculnya metode pentakhrijan Ḥadīth. Corak ini menjadi corak yang paling unik dari seluruh ciri kajian Ḥadīth kontemporer. Kalau sebelumnya *takhrij* hanya dilakukan oleh kalangan terbatas yang mempunyai kemampuan dan kapasitas tertentu dalam ilmu Ḥadīth, dalam kajian Ḥadīth kontemporer metode *takhrij* dicoba untuk dibumikan. Sehingga siapa pun akan bisa mengetahui suatu Ḥadīth dapat diterima atau tidak. Metodenya pun tidak rumit dan sangat memudahkan, asal dilengkapi buku-buku dan kitab-kitab penunjang yang memadai, penilaian terhadap suatu Ḥadīth akan dapat dengan mudah bisa dilakukan.

Dalam corak ini, tokoh yang barangkali berjasa mengembangkan metode ini adalah Prof. Dr. Maḥmūd al-Ṭāḥhān, asal dari Shria, pernah mengajar di Universitas Islam Imam Muḥammad bin Saūd Riyyād dan kini Guru Besar Ḥadīth Universitas Kuwāt, dalam bukunya *Uṣūl al-Takhrij wa Dirāsat al-Asānid*. Buku al-Ṭāḥhān ini sangat membantu memudahkan pentakhrijan suatu Ḥadīth, karena buku ini sedikitnya menghidangkan lima alternatif untuk memudahkan keberhasilan pentakhrijan suatu Ḥadīth. Metode ini sekarang sudah lazim dipergunakan, bahkan memacu munculnya beberapa karya sejenis yang tampaknya masih mengadopsi teori dan metode *takhrij* al-Ṭāḥhān itu.

Betapa pun, perkembangan yang terjadi dalam dinamika ilmu Ḥadīth yang terjadi di awal sampai paruh pertama abad ke-14 hijri layak disyukuri. Karena apa pun alasannya, pencapaian itu sangat mengagumkan dan menggembirakan. Keberhasilan ini bukan saja keberhasilan ilmiah semata melainkan juga merupakan kemenangan *psywar* dari sebuah *jihad aqli* melawan penjajahan berkedok kajian ilmiah. Para ulama itu berhasil memenangkannya, sehingga umat Islam layak mensyukurnya, dan hal itu sekaligus telah membuat kajian Ḥadīth menjadi semakin menarik. Tetapi sayang, para mahasiswa Indonesia yang belajar di Timur Tengah umumnya tidak tertarik pada kajian Ḥadīth.

KAJIAN ILMU KALAM DI TIMUR TENGAH

Muslim Nasution

Dalam tulisan ini, saya akan memaparkan perkembangan kajian ilmu kalam dari sudut apa yang saya alami selama saya belajar belahan dunia Timur Tengah. Saya mulai dari pengalaman saya selama belajar di Institut Agama Islam “Al-Imām al-A‘zam Abū Ḥanīfah”, Bagdad, Irak di tahun 70-an, kemudian, di Universitas Um al-Qurra’ Mekkah Saudia Arabia ketika saya menempuh S2 dan S3. Tulisan akan saya tutup dengan melihat kajian kalam di tempat lain di Timur Tengah di mana saya sempat berkunjung.

Pengalaman di Irak

Ilmu kalam yang identik juga dengan aqidah, tauhid, dan usūl al-dīn, maka ia menjadi salah satu mata kuliah di perguruan tinggi. Namun, ada perbedaan muatan dari ilmu kalam itu sendiri di sebagian perguruan tinggi. Di Saudi Arabia misalnya, tak disebutkan ilmu kalam, tetapi aqidah Islam, sebab “ilmu kalam” yang bermuatan dialog dan polemik sebagaimana biasanya dalam kajian kalam klasik adalah sesuatu yang tak diterima oleh kalangan ulama Saudi Arabia. Mereka sangat dipengaruhi oleh aliran yang dibawa oleh al-Imām Ibn Taimiyah, aliran yang dianut adalah salafi yang anti kepada ilmu kalam.

Berbeda dengan perguruan tinggi yang ada di Saudi Arabia, perguruan tinggi lain pada umumnya menganut aliran yang bisa menerima ilmu kalam sebagaimana adanya. Di Irak misalnya, sewaktu

penulis studi di Institut Agama Islam “Al-Imām al-A‘zam Abū Ḥanīfah”, Baghdad, tahun 70-an di sana kami diberi mata kuliah ilmu kalam, karena di Fakultas Uṣul al-Dīn mata kuliah tersebut diberikan enam semester. Yakni selama tiga tahun, dari empat tahun masa kuliah. Ketika itu karena sistem sks (*nizam al-sā’at*) masih belum diberlakukan, maka model kuliahnya setahun dibagi dua semester, dan metode kuliah membaca teks yang ada di buku-buku yang telah diwajibkan, sesuai dengan silabus.

Khususnya mata kuliah ilmu kalam di Fakultas Uṣul al-Dīn di Institut di atas, memakai beberapa kitab, antara lain: *Al-‘Aqō’id al-Nasafiah*, *Al-Mawaqif* karangan al-‘Ijjī, *Sharḥ al-Sanūsiyah al-Kubrā*.

Kitab-kitab tersebut tidak dibaca seluruhnya, dipilih topik-topik yang disesuaikan dengan silabus. Sedangkan dosen yang memegang mata kuliah ilmu kalam ketika itu adalah para doktor (S³) baik dari warga Irak sendiri, maupun negara-negara Arab lainnya, misalnya Mesir, Palestina, dan Yordania. Pada umumnya mereka adalah lulusan Universitas al-Azhar.

Perlu di ketahui, bahwa aliran kalam yang ada di Irak paling tidak terdiri dari tiga golongan. *Pertama*. Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang identik dengan Ash‘ariyah. *Kedua*. Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah (sunni) yang identik dengan aliran salafi. Di antara dua aliran ini, aliran pertama lah yang lebih dominan dan dianut oleh masyarakat luas. Sedangkan yang *ketiga* adalah aliran shi‘ah, terutama shi‘ah al-imāmiyah. Bila dibandingkan antara aliran Sunni dan Shi‘ah, nampaknya jumlah penganutnya hampir berimbang. Oleh sebab itu di perguruan tinggi yang sunni, ilmu kalam dipelajari sebagai pengembangan dari pelajaran ilmu ‘aqidah yang disampaikan di tingkat Aliyah (SMU). Oleh sebab itu, ilmu kalam di S¹ dikhkususkan bagi fakultas agama Islam saja. Adapun di fakultas umum, mata kuliah ilmu kalam tidak diberikan.

Sebagaimana di perguruan tinggi lainnya, maka kebebasan mimbar keilmuan selalu diberikan para dosen, walaupun membaca teks buku tertentu, namun kebebasan berdiskusi tetap diberikan sepenuhnya oleh para dosen yang bersangkutan, apalagi para dosen yang menyuruhnya, memang sangat menguasai bidangnya.

Di samping teks-teks ilmu kalam klasik yang bermuatan dialog para mutakallimīn, di sana ada pula mata kuliah yang diberi nama “*Al-Firaq al-Islāmiya*”, yakni sekte-sekte dalam Islam. Mata kuliah ini membahas tentang keberadaan sekte-sekte dalam Islam, baik yang masuk di golongan Islam, maupun yang sudah dianggap keluar dari Islam. Teks-teks yang dijadikan sumber, bukan hanya buku-buku teks yang klasik, tapi juga buku baru, semisal buku *Al-Firaq al-Islāmiya*, karangan Irfan ‘Abd al-Hamid dan lainnya, atau *Al-Farqu baina al-Firaq*, karangan al-Baghdādi, atau buku-buku lain.

Tujuan dari mata kuliah itu adalah untuk memberikan wawasan dari sudut aliran-aliran yang telah berkembang, terutama di masa klasik. Dengan demikian para mahasiswa tidak terpaku hanya pada satu aliran, tetapi bisa mendapatkan bahan-bahan untuk menentukan sikap di tengah-tengah kehidupan ini, dan tidak mudah menjatuhkan hukum kepada salah satu aliran-aliran yang ada.

Perlu diingat pula, bahwa di Irak, keberadaan akidah umat Islam sangat majemuk. Di sana ada Sunni, Shi‘ah, Baha’iyah, Babiyyah dsb. Ada juga non-Muslim seperti Kristen, Yahudi, Majusi, dsb. Bahkan ada yang mengatakan di sana juga ada Khawarij, Hamurabi, dsb. Tapi dengan ada partai pemerintah yang sekuler yakni Partai “Bath”, maka gejolak etnis dan golongan yang berlatar belakang aliran Agama bisa direndahkan pemerintah.

Sejalan dengan situasi pemerintahan yang dikuasai oleh Partai “Bath” yang sosialis, menghambat gerakan aliran kalam, sehingga tak terlihat adanya pembaharuan dalam kajian itu, dan tidak menyentuh kehidupan sehari-hari. Dan hal ini sebenarnya bukan hanya di Irak saja (terutama di masa saya studi di sana, sekitar tahun tujuh puluhan), tetapi juga menggejala di banyak negara-negara Islam. Hal itu bertambah dengan adanya situasi politik di bumi Irak, yang mau tak mau menyentuh juga dataran perguruan tinggi, atau mata kuliah-mata kuliah yang diajarkan di sana.

Dari sini rujukan atau maktabah (perpustakaan), di Irak, khususnya di ibu kota Baghdad, buku-buku klasik sangat banyak. Manuskrip-manuskrip klasik atau buku-buku “*Turath*” sangat banyak jumlahnya. Kota-kota semisal Baghdad, Basrah, Kaufah, Najat, serta Mausoul (Newneveh) memiliki buku-buku *makhtutāt* (mansukrip)

yang beribu-ribu jumlahnya. Berjilid-jilid buku ditulis untuk mencatat manuskrip itu. Di antara manuskrip itu sebagianya ada yang berhubungan dengan ilmu kalam. Oleh karena, sebagian mahasiswa yang akan *mentahqīq* (mengedit) buku-buku klasik tersebut dari berbagai negara di Timur Tengah atau Eropa dan Amerika, selalu saja mengadakan penelitian di berbagai perpustakaan di Irak. Dalam sejarah pun diakui, bahwa Irak atau yang dikenal dulu dengan sebutan “Ratidain” (di ajut dua sungai), yakni sungai Dajlah dan Furaat, adalah gudang kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Dari sana bermunculan para ulama-ulama besar, baik dalam bidang ilmu kalam atau lainnya.

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa buku-buku klasik di Irak masih banyak ditemukan di perpustakaan umum, maupun di toko-toko buku. Mencetak buku-buku agama yang klasik, atau yang tidak melawan arus pemerintah tidak dilarang. Termasuk menerbitkan buku-buku kalam yang klasik. Oleh sebab itu, ada sebagian buku-buku yang tak ditemukan di Mesir, bisa ditemukan di Baghdad. Penulis masih ingat ketika al-Marhum Bapak H. Hammad Hasan lulus, salah seorang mahasiswa Indonesia yang terkenal ‘kutu buku’ di Mesir, ketika ia berkunjung ke Irak (Baghdad) banyak menemukan buku-buku klasik yang berhubungan Kalam, Filsafat, dan Tasawuf, dan buku-buku itu tak ada di Mesir (Cairo).

Belajar ilmu kalam bagi mahasiswa Indonesia, terasa lebih sulit dibandingkan dengan belajar ilmu lainnya, semisal, ilmu Fiqh, Tarikh, Ḥadīth, Tafsīr, dll. Hal itu dikarenakan buku-buku ilmu kalam klasik pada umumnya ditulis dengan bahasa yang kaku (*ta’qīd*), belum lagi istilah-istilah yang khusus untuk kajian ini, masuk di sana istilah-istilah filsafat. Metode penulisannya yang dialogis, membuat sulit menyambungkan permasalahan yang sedang didialogkan dengan hal-hal lain yang terikat.

Kesulitan bahasa inilah yang selalu membuat kebanyakan mahasiswa Indonesia sulit untuk memahaminya. Karena kelemahan faktor bahasa tersebut membuat para mahasiswa Indonesia menghafal teks-teks yang telah ada, menelannya mentah-mentah sekalipun tidak mengetahui arti dan maksudnya, agar dapat dituliskan menjawab soal-soal ujian. Bagaimana akan bisa menjawab tanpa teks book, sebab tak bisa *imyah*, tak paham *zawaiid*, lemah *ta’bir*, dsb.

polemik-polemik yang berhubungan dengan kajian kalam, baik tentang Tuhan, maupun tentang manusia. Majalah yang terkenal yang diterbitkan oleh Departemen Wakaf yang bernama *Al-Risālah al-Islāmiyah*, dan majalah yang diterbitkan oleh Institut al-Imām al-Azhar yang diberi nama: *Al-Tarbiyah al-Islāmiyah*, hampir tak pernah memuat tulisan polemik tentang ilmu kalam (khususnya di tahun 1973 – 1977). Selain masalah-masalah Fiqhiyah, kedua majalah Islam di atas ada memuat masalah-masalah Tasawuf.

Oleh sebab itu, kajian-kajian yang bersifat kalam tak begitu terlihat di permukaan masyarakat. Ilmu kalam diperbincangkan pada kelompok khusus saja, yaitu di kalangan akademis, dan lebih khusus lagi di Fakultas Agama (*Uṣūl al-Dīn*).

Pengalaman di Saudi Arabia

Untuk bisa melanjutkan di S² dan S³ di Saudi Arabia harus melalui tahapan-tahapan tertentu, misalnya tentang keperluan al-Qur'ān dsb. Di samping itu, biasanya penerimaan mahasiswa ditingkat magester dan doktor sangat dibatasi jumlahnya. Ketika penulis diterima untuk melanjutkan S² di Universitas "Um al-Qurā", Makkah, tahun 1978, jumlah yang diterima di jurusan Akidah hanya 12 orang saja. Jurusan akidah berada di bawah Fakultas Uṣūl al-Dīn. Seleksi yang ketat adalah dalam rangka menjaga kualitas mahasiswa yang kelak akan meraih magester dalam bidang tersebut.

Di Saudi Arabia, aliran akidahnya berorientasi kepada aliran salafiah, sebagaimana yang dibawa dan dikembangkan oleh al-Imām Ahmad ibn Ḥanbal dan Sheikh al-Islām al-Imām Ibn Taimiyah. Kemudian diikuti oleh murid-muridnya semisal Ibn Kathir, Ibn al-Qayyim, dll. Kemudian aliran dan metode pikir mereka diikuti dan dikembangkan oleh Sheikh al-Imām Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab, yang kemudian disebut oleh sebagian orang sebagai aliran "Wahabi". Dimana aliran ini, anti kepada ilmu kalam dengan alasan antara lain, ilmu tersebut bukan memperkuat akidah Islam, tetapi membuatnya tak jelas dan sulit, karena ilmu kalam sangat dipengaruhi oleh filsafat Yunani dan lainnya.

Dengan kuatnya pengaruh aliran anti ilmu kalam tersebut, maka kajian ilmu kalam hampir tak ditemukan di sana. Di perguruan tinggi

sejak S¹ hingga S² tak dijumpai mata kuliah ilmu kalam, yang ada mata kuliah Akidah Islam.

Di S², mata kuliah akidah Islam dipelajari dua semester. Diasuh oleh dosen-dosen yang pemikirannya searah dengan pemahaman yang ada, baik warga Saudi Arabia, maupun lainnya. Kalau pun di antara sebagian dosen akidah yang menganut pemikiran kalam, tapi biasanya tak mau mengemukakan pembelaan terhadap pemikiran kalam, baik kalam Ash'ariyah atau lainnya, apalagi Mu'tazilah. Hal ini mungkin untuk menjaga agar tidak terjadi hal-hal yang tak diinginkan. Pernah terjadi, suatu kali seorang Prof. Doktor yang mantan Dekan Fakultas Uṣūl al-Din di Universitas al-Azhar, Mesir, menyampaikan kuliahnya dan beliau membela pemikiran mutakallimīn dan mengungkapkan ilmu mantiq, beliau dipermasalahkan oleh para mahasiswa S² yang diasuhnya sampai ketingkat rektor. Akhirnya dosen tersebut dikembalikan ke Mesir sebelum habis kontraknya.

Kajian akidah di perguruan tinggi Saudi Arabia terbatas pada aliran yang salafi saja. Buku-buku rujukan pun dibatasi pada buku-buku tertentu, misalnya, tulisan-tulisan Sheikh al-Islām Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim al-Jauzī, al-Imām Ahmad ibn Ḥanbal, al-Imām al-Baihaqī, al-Imām Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhab, dan kitab-kitab Salafiah lainnya.

Buku akidah selain aliran Salafiah hampir tak ditemukan, baik di perpustakaan Universitas, atau pun di toko-toko buku. Nampaknya pemerintah pun turut menyeleksi keberadaan buku-buku akidah yang tidak sesuai dengan aliran dan paham yang ada. Oleh sebab itu dapat dikatakan, tak akan ditemukan buku-buku ilmu kalam dan filsafat di toko-toko buku di sana. Bahkan, di perpustakaan S² dan S³ di Universitas pun sulit untuk menemukannya.

Dapat dikatakan kajian ilmu kalam, filsafat, dan ilmu mantiq, hampir tak ditemukan, baik di perguruan tinggi atau dalam kajian masyarakat, apalagi seminar. Kajian akidah yang disebutkan di atas terbatas pada memahami akidah yang dibawa aliran Salafiah, yang dikenal sangat ketat terhadap teks (*nas*). Karena salafiah identik dengan kaum Tekstual. Tidak menerima adanya ta'wil dalam ayat-ayat akidah. Pemahaman ini selalu disebut dengan : (*bilā ta'wil, wa'l-*

tashbih, walā ta‘til walā takyīf).

Memang diakui adanya sentuhan terhadap ilmu kalam sewaktu dalam diskusi, sesuai dengan bahan tulisan atau topik yang ada, namun bahasan itu arahnya kepada mengkritik pemikiran yang ada dalam kajian ilmu kalam, baik tentang metodologinya, maupun isinya. Akidah dipahami sebagaimana adanya pada teks, tak boleh diartikan dan dipahami keluar dari arti teks sebenarnya yang ada.

Dalam kaitannya dengan penolakan ilmu kalam, maka kitab *Naqd al-Mantiq* dan kitab *Al-Rād ‘alā Mantiqiyyūn*, keduanya karangan Ibn Taimiyah, juga dikaji dan didiskusikan. Sekalipun tak pernah diberikan mata kuliah ilmu mantiq di S¹, karena ilmu ini juga tak boleh dijadikan ilmu, tetapi di S² mata kuliah kritik terhadap ilmu mantiq diberikan, dengan merujuk kepada dua kitab Ibn Taimiyah di atas. Mata kuliah ini diberikan dalam satu semester.

Selain menolak keberadaan ilmu kalam dan ilmu mantiq, pemikiran shi‘ah juga sangat ditentang, sebagaimana diketahui bahwa pemikiran shi‘ah, sedikit banyak terkait dengan ilmu kalam (akidah). Di S² buku-buku yang mengkritik pemikiran shi‘ah dikaji, misalnya kitab *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah*, karangan Ibn Taimiyah menjadi rujukan utama. Demikian pula kitab-kitab akidah yang ditulis oleh ulama lainnya, misalnya: *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Niḥal*, tulisan Ibn Ḥazm al-Andalūṣī; kitab *al-Īmān*, tulisan Ibn Maudah; kitab *al-Ilāhiyāt* oleh Imām Baihaqī; dll. Ditambah buku-buku kontemporer yang menganalisa tentang pemikiran shi‘ah, misalnya: buku-buku yang ditulis oleh al-Ustādh Muḥammad Mālullah; buku-buku tulisan Ihsan Ilahi Zāhir; dll. Pada umumnya buku-buku yang menolak pemikiran shi‘ah, baik dari aspek kalamnya (teologi) atau shari‘at fiqhiyah, maupun teori imamahnya.

Ide pembaharuan yang didengungkan oleh Sheikh al-Imām Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhab bermuara pada pembaharuan akidah, yang ketika itu terasa telah banyak menyimpang dari alur yang sebenarnya, dan salah satu penyebabnya adalah pemahaman akidah yang telah banyak dipengaruhi oleh paham-paham yang tidak benar, termasuk filsafat dan ilmu kalam, ditambah pemikiran tasawuf. Untuk itu, maka *manhaj dirāsah al-Islāmiyah* (metode mengkaji Islam) haruslah diperbaiki, terutama di lembaga-lembaga pendidikan di

seluruh Saudi Arabia. Hal yang terkait dengan akidah, maka bidang ini harus benar selektip. Hal itu dilakukan agar akidah umat benar-benar lurus, tak terpolusi dengan pemikiran-pemikiran yang kurang benar.

Dengan adanya faktor-faktor tersebut, maka kajian tentang ilmu kalam tak bisa berkembang, bahkan dapat dikatakan tak muncul di Saudi Arabia. Kajian sangat terbatas di kalangan tertentu dan topik-topik yang khusus.

Fenomena di atas membuat para ahli dan para pakar tak mau menyentuh masalah-masalah yang sensitif dalam akidah, demi untuk menjaga ketenangan dan persatuan umat. Dianggap hal itu masalah khilafiyah akidah saja, perbedaan dalam penafsiran biak ayat maupun Hadith-hadith, ditambah lagi pada umumnya para pakar ilmu kalam yang ada di Saudi Arabia berasal dari luar negara Saudi, kebanyakan mereka dari Mesir, Sudan, Shria, dll. Sehingga mereka mengambil sikap tak mau menentang arus yang ada di negara itu.

Oleh sebab hal-hal di atas, maka kajian ilmu kalam tak dapat berkembang di sana, baik di perguruan tinggi atau pun di dalam masyarakat.

Pengalaman di Negara-negara Lain

Penulis sendiri tak berpengalaman studi di negara lain di luar negara Irak dan Saudi Arabia, jadi tak berpengalaman secara langsung mengkaji ilmu kalam. Tetapi, berdasarkan pengalaman dari kunjungan singkat penulis ke beberapa negara di Timur Tengah dan berbagai negara itu, nampak pada umumnya perguruan tinggi Islam yang lebih khusus pada jurusan-jurusan Fakultas Usūl al-Dīn, atau filsafat Islam, atau sejenisnya, sejak program S¹ hingga program S³ ada mata kuliah ilmu kalam. Tujuan mata kuliah ini, memberikan wacana pemikiran kepada para mahasiswa. Bahkan di Universitas al-Azhar, misalnya bukan hanya sebagai penambah wawasan, tetapi menjadi bahan untuk dikaji, dianalisis, dan akhir-akhir ini dikaitkan dengan kehidupan kontemporer, sehingga materi-materi ilmu kalam yang pada masa klasik dijadikan sebagai konsumsi kajian saja, tetapi kini sudah ada usaha untuk merelevansikan kajian itu dengan kehidupan

sehari-hari. Hal ini dapat dilihat dari usaha-usaha yang dilakukan oleh Hasan Hanafi misalnya. Di mana dalam berbagai tulisannya dia berusaha untuk membumikan ilmu kalam. Ilmu kalam dibongkar pasang kembali disesuaikan dengan kebutuhan kehidupan kontemporer, sehingga kajian ilmu kalam tidak hanya melangit, tetapi bisa membumi dalam kehidupan.

Hal itu bisa dilakukan, karena sifat kajian keilmuan di negara-negara Arab, terutama di Mesir berada dalam suasana keterbukaan dan kebebasan. Kebebasan mimbar akademik telah menjadi budaya di perguruan tinggi, termasuk di perguruan tinggi Islam. Berbagai topik-topik keislaman boleh-boleh saja menjadi wacana pemikiran dan bahan pembahasan, terutama di dalamnya ilmu kalam. Buku-buku ilmu kalam, baik klasik maupun kontemporer banyak bermunculan, bahkan berbagai kajian orientalis dipublikasi dan diterbitkan di Mesir, baik buku-buku yang memuat pemikiran kontroversi, semua boleh-boleh saja dipasarkan, apalagi ilmu kalam yang muatannya antara lain adalah *mujādalah kalāmīyah*.

Dengan banyak terbitnya buku-buku seputar ilmu kalam, baik yang klasik maupun kontemporer, membuat kajian ilmu kalam menjadi berkembang. Misalnya buku-buku yang ditulis oleh Hasan Hanafi, memberi wacana baru dalam dunia ilmu kalam. Berbagai kritik yang beliau lontarkan, re-interpretasi terhadap berbagai tema-tema ilmu kalam, serta keterkaitan ilmu kalam dengan kehidupan kontemporer, membuat ilmu kalam menjadi menarik untuk dikaji dan dikembangkan.

Memang diperlukan keberanian ulama kalam kontemporer untuk memperbincangkan ilmu klasik, jangan dianggap telah final, jangan dianggap tak boleh diperbincangkan lagi, karena ilmu ini merupakan lahan ijihad juga, perlu ada pengembangan. Nampaknya lahan yang agak subur berkembang kajian ilmu kalam dewasa ini adalah di Mesir, khususnya di Universitas al-Azhar, yang nota bene produsen para ulama modern, sama ada yang dimotori oleh pakar-pakar jebolan Barat, atau juga dari jebolan Timur sendiri.

Dengan dikajinya ilmu kalam, filsafat, ilmu mantiq, dan lainnya, di berbagai tingkatan di perguruan tinggi di Mesir dan lainnya di

Timur Tengah, terutama membuat kajian ilmu kalam sendiri menjadi berkembang dan menjadi salah satu bagian keilmuan yang tak terpisahkan dengan kajian keislaman lainnya. Dengan dikaitkannya tema-tema ilmu kalam dengan kehidupan kontemporer, baik dengan politik, ekonomi, teknologi, sosial budaya, dan lainnya, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Ismā'īl al-Faruqī dan lainnya, membuat ilmu kalam semakin dibutuhkan dan semakin relevan dengan kehidupan modern.

ORIENTASI KAJIAN FIQH DI UNIVERSITAS TIMUR TENGAH

M. Anwar Ibrahim

Pendahuluan

Kelahiran Islam membawa perkembangan baru dalam bidang hukum, bukan saja dalam masyarakat di Jazirah Arab, tempat lahirnya, bahkan di kawasan-kawasan lain di dunia. Dalam tulisan ini akan dibahas secara singkat perkembangan fiqh Islam dalam masyarakat di kawasan Timur Tengah, kecuali Iran.

Untuk menghindari kerancuan istilah, dalam tulisan ini kami tidak menggunakan istilah hukum Islam, tetapi istilah lain yang cukup populer juga yaitu fiqh Islam. Pada mulanya, fiqh ialah ilmu pengetahuan hukum hasil ijтиhad ahli hukum Islam. Tetapi kemudian, buku-buku fiqh mengandung dua macam hukum, yaitu hukum-hukum yang dijelaskan Allah Ta’ala dan pula hukum-hukum hasil ijтиhad ahli hukum Islam. Jadi pengertian fiqh Islam dalam tulisan ini mencakup kedua hukum tersebut, karena telah dicakup dalam buku-buku fiqh.

Di antara yang menarik perhatian ialah fiqh Islam telah berhasil mengganti hukum Romawi dan Persia dari kawasan-kawasan yang pernah tunduk di bawah kekuasaan kedua negara tersebut. di Timur Tengah. Akan tetapi perkembangan-perkembangan yang terjadi

seribu tahun kemudian, tepatnya pada akhir masa Khilafah ‘Uthmānī, berbalik kembali arahnya kepada hukum Romawi.

Perubahan arah tersebut mendapat dukungan kuat dari sebagian masyarakat di Timur Tengah sendiri, terutama setelah berkembangnya pengaruh nasionalisme Arab. Namun para pecinta fiqh Islam tidak pernah menyerah, di mana akhirnya identitas fiqh Islam tetap eksis dalam masyarakat di Timur Tengah, meskipun tidak seperti sebelumnya, kecuali di sebagian negara di Timur Tengah.

Untuk mengikuti perkembangan fiqh Islam di Timur Tengah, kami bagi pembahasan ini kepada beberapa fase, yaitu: fase Rasulullah Muhammad SAW, Khulafaurasyidin sampai jatuhnya Khilafah Abbasi-ah, Khilafah ‘Uthmānī, dan Fase pasca kemerdekaan dari penjajahan Eropa.

Fase Rasulullah Muhammad Saw

Di antara asas yang dikumandangkan al-Qur’ān, sumber asasi syari‘ah Islam, ialah bahwa “Al-Ḥākim” (Pembuat hukum) hanyalah Allah Ta’ala, sebagaimana dalam firman-Nya yang artinya:

“Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah” (Q.s. Al-An‘ām: 57).

Asas tersebut sangat berbeda dengan apa yang berlaku dalam masyarakat Jazirah Arab ketika itu, yang menjadikan adat kebiasaan sebagai sumber hukum. Penerapan asas tersebut sangat ketat. Sampai-sampai Allah Ta’ala tidak memberikan hak kepada Rasul-Nya Muhammad SAW untuk membuat hukum. Tugasnya hanya menyampaikan hukum-hukum yang ditetapkan Allah Ta’ala: “kewajiban Rasul tidak lain hanyalah menyampaikan.” Dalam al-Qur’ān dijelaskan pula tugas Rasulullah SAW yaitu ‘memberikan penjelasan’.

Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur’ān, agar kamu menerangkan (perintah-perintah, larangan-larangan, aturan dan lain-lain yang terdapat dalam al-Qur’ān) kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkannya (Q.s. Al-Nahl: 44)

Tugas “memberikan penerangan” tersebut adalah dalam batas tugas “menyampaikan” dalam ayat al-Mā’idah:99.

Aplikasi asas tersebut tampak dalam sumber fiqh Islam di masa Rasulullah Muhammad SAW. Sumber asasnya ialah al-Qur'an. Kemudian al-Qur'an menetapkan Sunnah Rasulullah Muhammad SAW sebagai sumber pula yang berfungsi memberikan penjelasan tentang aplikasi hukum-hukum yang dijelaskan dalam al-Qur'an. Keduanya, al-Qur'an dan al-Sunnah, adalah wahyu dari Allah Ta'ala. Sehingga sumber hukum Islam di masa itu adalah wahyu.

Asas *al-Hākim* tersebut tidak berarti menutup peran manusia dalam hukum. Imām Shāfi'i, dalam bukunya *al-Risālah*, membahas cara al-Qur'an menjelaskan hukum-hukum kepada manusia. Menurutnya, ada dua cara, yaitu naṣ dan ijtiḥād.

Naṣ ialah penjelasan hukum secara jelas melalui teks al-Qur'an dan/atau Sunnah, seperti hukum-hukum tentang kewajiban ṣalat, puasa Ramadhan, dan lain-lain. Adapun ijtiḥād ialah penggalian hukum Allah Ta'ala dari al-Qur'an dan Sunnah dengan menggunakan metode yang sah, seperti *qiyyās*, atau dalam penerapannya seperti mengetahui arah kiblat melalui tanda-tanda tertentu.¹

Rasulullah SAW juga telah menjelaskan keabsahan ijtihad dalam sabdanya:

*Diriwayatkan dari Amar bin al-'Āṣ, bahwa ia telah mendengar Rasulullah SAW bersabda: "Apabila hakim berijtihad kemudian menetapkan putusan dan putusan benar ia memperoleh dua pahala, dan apabila hakim berijtihad kemudian menetapkan putusan dan putusan keliru ia memperoleh satu pahala saja."*²

Ijtihad telah diterapkan oleh Rasulullah Muhammad SAW sendiri, sebagaimana dibuktikan dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh* dan sejarah fiqh.³ Rasulullah SAW mendidik dan melatih sahabat-sahabatnya menerapkan ijtihad dimasanya, sebagaimana telah dianalisa dalam buku-buku *Uṣūl al-Fiqh*.

Jelaslah bahwa ijtihad mempunyai dasar hukum yang sangat kuat dari Islam. Ijtihad tersebut melahirkan fiqh. Karena ijtihad ialah

¹Shāfi'i, *Al-Risālah* (Kairo: Muṣṭafā al-Ḥalabī), hlm. 21 - 39

²Hadith ini diriwayatkan Bukhārī, Muslim, Tirmidhī, Nasā'i, Abū Daud, Ibn Mājah dan lain-lain. Lih. Bukhari, *Kitāb al-'It iṣām*

³Para penulis sejarah hukum Islam mencapai kesimpulan bahwa ijtihad di masa tersebut telah dilakukan oleh Rasulullah Muhammad SAW sendiri dan sebagian

pengerasan maksimal kemampuan mujtahid untuk menggali hukum Islam dari dalil-dalil hukum berupa ayat-ayat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Ijtihad menghasilkan pemahaman atau pendapat tentang hukum suatu perbuatan manusia. Jadi, ijtihad inilah yang melahirkan fiqh Islam.

Dengan adanya bukti-bukti ijtihad di masa Rasulullah Muhammad SAW, maka berarti fiqh sudah terdapat di masa Rasulullah Muhammad SAW, karena fiqh adalah hasil ijtihad. Sehingga hukum Islam di masanya terwujud juga melalui hasil ijtihad, di samping melalui nas al-Qur'an dan Sunnah.

Akan tetapi, ijtihad di masa tersebut belum menjadi pegangan akhir bagi penetapan hukum, karena masih mendapat koreksi langsung dari wahyu, sehingga pada akhirnya wahyulah yang menetapkannya atau merubahnya.

Ketika Rasulullah Muhammad SAW wafat pada tahun 13 H./ 632 M., mayoritas penduduk Jazirah Arab telah menganut Islam.⁴ Ini berarti, hukum yang berlaku ketika itu bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah.

Demikianlah kehadiran Islam di Jazirah Arab membawa perubahan besar dalam bidang hukum. Sebelumnya hukum yang berlaku dalam masyarakat di Jazirah Arabia berdasarkan adat kebiasaan. Kemudian, Islam menggantinya dengan hukum yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW. Sikap Islam terhadap adat kebiasaan Arab yang lama terbagi kepada dua bagian: *pertama*, ada yang dihapus, karena tidak sesuai dengan ajaran Islam. Islam tidak mengakui adat kebiasaan yang tidak sesuai. Sehingga tidak hidup lagi dalam masyarakat atau masih berpengaruh secara tersembunyi di kalangan sebagian penduduk, khususnya penduduk baduwi; *kedua*, ada yang tetap berlaku, karena sesuai dengan ajaran

sahabatnya. Bahkan ada penulis yang membahas dalam buku khusus tentang bukti-bukti ijtihad yang dilakukan Rasulullah SAW

⁴Dr. Şüfi Abū Ṭālib, *Bainā al-Shari'at al-Islāmiyyah wa al-Qānūn al-Rūmāni* (Kairo: Maktabat al-Nahḍat al-Miṣrā), h. 1

Islam, sehingga tetap hidup dalam masyarakat sebagai bagian dari adat kebiasaan Islam.⁵

Akan tetapi, Rasulullah SAW tidak meninggalkan kepada sahabat-sahabatnya buku fiqh yang tertulis. Beliau hanya meninggalkan asas-asas dan kaidah-kaidah umum serta hukum-hukum yang tercantum dalam al-Qur'an dan Sunnah.⁶

Fase *Khulafā' Al-rāshidīn* Sampai Jatuhnya Khilafah 'Abbāsiyah

Setelah Rasulullah SAW wafat, wewenang fiqh pindah ke tangan penguasa dan para ahlinya, yaitu Khulafā' al-Rāshidīn dan sahabat-sahabat ahli fiqh. Keadaan masyarakat Islam di masa Khulafā' al-Rāshidīn itu dapat disimpulkan sebagai berikut: *pertama*, Masyarakat Arab yang sebelumnya tunduk di bawah hukum yang berpijak pada adat kebiasaan. Dengan datangnya Islam, maka hukum tersebut mengalami perubahan mendasar.⁷ Ada di antara adat mereka yang tetap berlaku dan bertahan hidup, karena sesuai dengan ajaran Islam, seperti telah dijelaskan di atas. *Kedua*, masyarakat yang pernah tunduk di bawah Imperium Romawi, dan tunduk di bawah hukum Romawi. *Ketiga*, masyarakat yang pernah tunduk di bawah Imperium Persia, dan tunduk di bawah hukum Persia.

Tidak berapa lama setelah Rasulullah Muhammad SAW wafat, kaum Muslimin mulai menyebar ke wilayah-wilayah sekitar Jazirah Arab yang tunduk di bawah Negara Romawi. Pada tahun 11 H. / 632 M. benteng Bothra di Syiria telah jatuh di tangan kaum Muslimin. Pada tahun 14 H. / 635 M. mereka menguasai Damaskus. Pada tahun 16 H. / 637 M. menerima Bait al-Maqdis. Pada tahun 20 H. / 642 M. menguasai Mesir. Gerakan Islam begitu cepat. Tidak lama kemudian Islam telah sampai ke negeri-negeri di Afrika Utara.⁸

⁵Dr. Mahmassani, *Al-Auda'i al-Tashri'iyyah fi al-Duwali al-'Arabiyyah* (Beirut: Dār al-'Ilmi li al-Malāyin), hlm. 9

⁶Muṣṭafā Aḥmad Zarqa, *Al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Adib), hlm. 142

⁷Aḥmad Zarqa, *Al-Fiqh al-Islāmī*, hlm. 142

⁸Pada awal abad ke delapan Miladi kaum Muslimin telah mencapai Spanyol.

Jika demikian yang terjadi pada wilayah Negara Romawi, maka kaum Muslimin mulai meluas pula ke negeri-negeri yang tunduk di bawah Imperium Persia. Pada tahun 15 H./636 M. mereka membangun kota Başrah di Irak. Pada tahun 17 H./638 M. membangun kota Kufah di Irak juga.⁹ Tahun 21 H., Islam telah menguasai Persia. Akhirnya sebagian besar negeri-negeri Persia memeluk Islam dan menggunakan bahasa Arab dan hukum Islam.¹⁰

Perluasan wilayah Islam yang begitu cepat tersebut membawa akibat besar di bidang penerapan fiqh Islam, yang barangkali belum pernah terjadi di Jazirah Arab. Negeri-negeri yang semula tunduk di bawah kekuasaan Persia dan Romawi memerlukan hukum baru yang sesuai dengan Islam.¹¹

Meskipun demikian, masih banyak masyarakat di Timur Tengah pada fase ini yang tidak memeluk Islam, karena Islam tetap berpegang pada asas tidak boleh memaksakan Islam kepada non-Muslim. Sehingga penduduk negeri Islam di masa ini terbagi kepada beberapa pengikut agama, setidak-tidaknya terbagi kepada tiga agama, yaitu Islam, Yahudi, dan Kristen.

Keadaan masyarakat Islam di masa Khulafā' al-Rāshidīn tersebut diwarisi oleh fase Umayyah (sejak tahun 41 H./661 M. - sampai jatuhnya negara Umayyah di Damaskus tahun 132 H./750 M.) Penduduk Irak pada akhir masa Umayyah dan awal masa 'Abbāsiyah, misalnya, terdiri dari berbagai suku, seperti Persia, Romawi, India dan Arab.

Kebutuhan Kepada Fiqh Islam

Dalam masyarakat di Jazirah Arab sendiri timbul persoalan-persoalan baru yang memerlukan kepastian hukum. Di samping itu dalam masyarakat Islam yang baru, karena perluasan daerah Islam yang sangat pesat ke luar perbatasan Jazirah Arab, sejak masa Khulafā' al-Rāshidīn

⁹Şūfi Abū Ṭālib, *Baina al-Shari'at op.cit.* hlm. 3.

¹⁰Şūfi Abū Ṭālib, *Baina al-Shari'at op.cit.* hlm. 3 . Tahun 55 H. kaum Muslimin telah sampai ke Samar-kand.

¹¹Şūfi Abū Ṭālib, *Baina al-Shari'at*, hlm. 3.

(11 - 40 H. / 632 - 661 M.) dan selanjutnya, timbul pula berbagai permasalahan baru karena beberapa faktor.

Banyak persoalan yang dihadapi kaum Muslimin pada masa ini, seperti persoalan pengairan, keuangan, militer, pajak, perkawinan, peradilan, kejahatan, dan lain sebagainya. Para ahli fiqh harus menetapkan hukum setiap persoalan yang memerlukan ketetapan hukum.¹² Karena itu fiqh Islam tetap memainkan peranan yang utama dalam mengatur kehidupan masyarakat.

Peranan Pemerintah dan Ahli Fiqh

Semula wewenang penetapan fiqh Islam pada fase ini berada di tangan pemimpin pemerintahan, sebagaimana tampak dalam pemerintahan di masa Khulafā' al-Rāshidin. Setiap kepala pemerintahan di masa Khulafā' al-Rāshidin adalah mujtahid dan memiliki keyakinan yang sangat kuat terhadap kewajiban menerapkan Shari‘at Islam.

Maimun bin Mahran menjelaskan bahwa apabila Abū Bakar r.a. menghadapi suatu persoalan dan perlu menetapkan hukumnya, maka ia melakukan langkah-langkah sebagai berikut: pertama-tama ia pelajari persoalan yang terkait dalam al-Qur’ān. Apabila ia menemukan hukumnya, ia putuskan menurut ketetapan dalam al-Qur’ān; apabila ia tidak menemukannya dalam al-Qur’ān, ia pelajari Sunnah Rasulullah SAW Apabila ia temukan di dalamnya, ia putuskan menurut ketetapan dalam Sunnah; apabila ia tidak menemukan hukumnya dalam al-Quran dan Sunnah Rasulullah SAW, ia tanya sahabat-sahabat Nabi, apakah ada yang mengetahui putusan Rasulullah SAW tentang persoalan yang dihadapinya? Apabila ada sahabat yang mengetahuinya, ia putuskan seperti putusan Rasulullah SAW Apabila tidak ada yang mengetahuinya, ia undang pemuka-pemuka sahabat untuk mengadakan musyawarah tentang hukum persoalan yang dihadapinya.

Apabila para sahabat mencapai kesepakatan pendapat mengenai hukumnya, ia putuskan menurut kesepakatan mereka tersebut. Umar

¹²Muhammad Abū Zahrah, *Abū Hanīfah*, (Kairo: Dār al-Fikri al-‘Arabī), hlm. 82.

r.a. melaksanakan cara yang sama. Oleh karena Abū Bakar r.a. sudah lebih dahulu, maka Umar r.a. mempelajari juga pendapat Abu Bakar r.a.¹³

Demikian pula sikap ‘Uthmān bin ‘Affan r.a. dan ‘Alī bin Abū Tālib r.a. Jelaslah bahwa pemerintahan Khulafā’ al-Rashidīn menjadikan penerapan fiqh sebagai tugas asasi Kepala pemerintahan, sehingga Kepala pemerintahan ikut terlibat secara langsung dalam penyelesaian hukum berbagai masalah yang dihadapi masyarakat..

Dimasa Khilafah Umawiyah, ibu kota Khilafah dipindahkan ke Damaskus. Sejak fase Umawiyah terjadi perubahan besar. Pemerintahan Umawiyah kurang memberikan perhatian terhadap fiqh Islam, kecuali pada masa ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz. Karena pemerintah Umawiyah sendiri tidak pernah berusaha mewarnai hukum-hukum mereka sebagai peraturan resmi¹⁴ Para Khalifah Umawiyah lebih memusatkan perhatian kepada urusan politik dan keamanan. Mereka hanya mengangkat qādi dan membiarkan ahli fiqh berusaha sendiri. Seakan-akan mereka telah memisahkan urusan agama dari negara.¹⁵ Jadi fiqh Islam tidak mendapat perlindungan yang sewajarnya dari pemerintahan Umawiyah.

Ada sumber yang cenderung memandang Mu‘awiyah bin Abū Sufyan suka melanggar ajaran Islam. ‘Ata’ bin Yasar, misalnya, menceritakan bahwa suatu ketika Mu‘awiyah bin Abū Sufyan menjual bejana terbuat dari emas atau perak dengan benda lain yang lebih berat (barter). Lalu Abū al-Darda’ menyampaikan kepadanya, bahwa Rasulullah SAW melarang melakukan akad jual beli seperti itu. Namun Mu‘awiyah menjawab: “Menurut saya tidak apa-apa”.¹⁶ Di samping itu, ia juga menggunakan mimbar-mimbar masjid untuk mengutuk ‘Alī bin Abū Tālib, sampai diprotes oleh Ummu al-Mukminin Ummu Salamah r.a.¹⁷

¹³Ibn al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqī‘īn* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah), I hlm. 65-66.

¹⁴Aḥmad Amin, *Fajr al-Islām* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah), hlm. 248.

¹⁵Aḥmad Amin, *Duhā al-Islām* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah), hlm. 162.

¹⁶Shāfi‘ī, *op.cit.*, hlm. 446.

¹⁷Muhammad Abū Zahrah, *op.cit.* hlm. 80

Yazid bin Mu'awiyah, misalnya, membiarkan pasukan Islam melakukan pelanggaran-pelanggaran di Madinah. Ia tidak segan-segan melakukan pembunuhan-pembunuhan.¹⁸ Disebutkan bahwa Umawiyah sangat fanatik terhadap suku Arab sampai-sampai mereka tidak memberikan kepada pasukan non-Arab yang ikut perang hak rampasan perang. Padahal, secara fiqh, mereka mempunyai hak yang sama dengan bangsa Arab.¹⁹

Meskipun demikian, sejarah fiqh mencatat sejarah yang sangat positif pada masa pemerintahan 'Umar bin 'Abd al-'Aziz, seperti disebutkan di atas. Ia memulai pemerintahannya di al-Madinah al-Munawwarah pada tahun 87 H. dengan mengundang para faqih (ahli fiqh) dan menyampaikan kepada mereka, bahwa ia tidak mengambil putusan, kecuali didukung pendapat para ahli fiqh.²⁰ Ia menjadikan penegakan kebenaran dan keadilan sebagai program pemerintahannya, bukan peningkatan kekuatan negara. Di tangannya, para ahli fiqh dan 'ulama mendapat posisi yang terhormat. Sebelumnya, para ahli fiqh dan ulama terisolir dari pemerintahan dan dapat dikatakan bersikap oposisi. Posisi Qāfi, di masa 'Umar bin 'Abd al-'Aziz, lebih mandiri dan berwibawa, dibanding sebelumnya.²¹ Banyak perbaikan-perbaikan bidang fiqh yang dilakukan 'Umar bin 'Abd al-'Aziz.²²

Lahirnya Ahli Fiqh Terkemuka

Para ulama mengamati penyimpangan para penguasa Khilafah Umawiyah dari prilaku Khulafa' al-Rashidin dalam menjunjung ajaran-ajaran agama, kecuali di masa Khilafah 'Umar bin 'Abd al-'Aziz (tahun 99 H. /717 M. - 101 H. /720 M.) seperti disebutkan di atas.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Al-Tabari, *Tarikh al-Tabari* (Kairo: Dār al-Ma'ārif), II hlm. 136.

²¹ Julius Wellhausen, Das Arabische Reich und sein Sturz, terjemahan Dr. Husin Mu'nis cs (Kairo: Lajnatu At-Taklif) , hlm. 262 .

²² *Ibid.*, hlm. 262 ~ 270.

Ada kemungkinan para ‘ulama menyikapi prilaku penguasa ketika itu sebagai ancaman terhadap identitas Islam yang telah tumbuh dengan baik dalam masyarakat di Timur Tengah selama puluhan tahun.

Sebagai reaksi terhadap keadaan tersebut, pada pertengahan kedua abad pertama Hijrah, timbul inisiatif baru dari sebagian ulama yang benar-benar ingin menerapkan Islam secara baik, untuk menjauhkan diri dari hiruk pikuk politik dan sosial dan menyusun sistem teoritis yang digali dari al-Qur’ān, Sunnah, ijmā‘ dan qiyās, dan berjuang mensosialisikannya ke tengah-tengah masyarakat, agar tetap menghormatinya.²³ Tujuan mereka ialah mempertahankan identitas Islam dalam masyarakat.

Banyak ulama di beberapa kota yang memfokuskan aktivitas mereka pada belajar dan mengajar ilmu fiqh. Mereka aktif menyebarluaskan ilmu pengetahuan di kalangan murid-murid mereka. Dan terkadang mereka lancarkan keritikan-keritikan terhadap penguasa.²⁴

Fokus tersebut melahirkan masa ta’sisi (peletakan) fiqh Islam atau awal kemandirian ilmu fiqh Islam. Arti kemandiriannya ialah menjadi suatu bidang spesialisasi yang ditekuni peminatnya, baik belajar maupun mengajar. Karena itu ada yang menyebut masa ini sebagai masa *ta’sisi* (peletakan) fiqh Islam,²⁵ dan ada pula yang menyebutnya awal kemandirian ilmu fiqh Islam.²⁶

Sebelumnya fiqh dan riwayat ḥadīth masih menyatu. Ahli fiqh adalah juga ahli ḥadīth. Bahkan luasnya ilmu pengetahuan seorang ulama adalah berkat luas dan banyaknya ḥadīth yang diriwayatkannya. Sebaliknya, ahli ḥadīth mempunyai pengetahuan mendalam tentang fiqh. Ia mampu memberikan fatwa kepada masyarakat tentang berbagai persoalan, dengan berpegang pada ḥadīth

²³Dr. Mahmaşsanı, *op.cit.*, hlm. 100.

²⁴Muṣṭafā Aḥmad Zarqā, *op.cit.*, hlm. 167.

²⁵Dr. Mahmaşsanı, *loc.cit.*

²⁶Muṣṭafā Aḥmad Zarqā, *op.cit.*, hlm. 71.

yang diketahuinya. Dengan cara tersebut, fiqh Islam mengakar dalam masyarakat.

Tumbuh suburnya fiqh dalam masyarakat di masa Amawiyah bukanlah hasil pemerintah, tetapi tumbuh dari kesadaran masyarakat sendiri. Ia hidup subur di madrasah-madrasah, pengajian-pengajian yang jauh dari pemerintah.

Tidak dapat dilupakan bahwa semangat ilmu pengetahuan dan ke-masyarakatannya di masa pemerintahan Umawiyah adalah hasil masyarakat yang mewarisi ilmu pengetahuan sahabat Nabi SAW, bukan hasil negara Umayyah.²⁷

Meskipun pendidikan pada masa ini belum teratur seperti di masa sekarang, akan tetapi masyarakat Islam pada masa ini berhasil mencetak banyak ahli Fiqh yang terkenal dalam sejarah dari tiga angkatan, yaitu Sahabat, Tabi'in, dan Tabi' Tabi'in, dan selanjutnya murid-murid mereka dan tetap diakui keunggulan mereka hingga sekarang. Pada akhir masa Umayyah lahir dua Imām dari empat yang terkenal: yaitu Abū Ḥanīfah (80 H.) di Irak dan Malik (96 H.) di al-Madinah al-Munawwarah.

Fiqh Islam mendapat posisi yang istimewa pada fase khilafah ‘Abbāsiyah, sehingga penulis-penulis sejarah fiqh menyebutnya sebagai fase ke-emasan fiqh, karena Khilafah ‘Abbāsiyah cenderung membangun negara dan masyarakat berdasarkan Islam, dan memberikan perhatian besar terhadap penomena-penomena keagamaan.

Apa yang dicapai fiqh di masa ‘Abbāsiyah tidak terlepas pula dari perkembangan yang dicapai fiqh di masa Umayyah.²⁸ Dan menarik juga keahlian di bidang fiqh Islam pada masa ‘Abbāsiyah didominasi oleh para *maulāy* atau orang-orang bukan keturunan Arab. Mungkin perlakuan pemerintah Umayyah sebelumnya terhadap non-Arab ikut memicu tumbuh kembangnya fiqh dikalangan mereka.

²⁷ Muṣṭafā Aḥmad Zarqā, *Al-Fiqh al-Islāmī*, hlm. 79.

²⁸ *Ibid.*

Sumber Fiqh Dan Metode Penetapan Hukum

Khulafā' al-Rāshidīn menerapkan sumber hukum yang telah ditetapkan pada masa Rasulullah SAW, yaitu berpegang teguh dengan al-Qur'ān dan Sunnah serta ijtihad. Di atas telah dikemukakan bagaimana Abū Bakar r.a. dan 'Umar r.a. menetapkan hukum. Ibn Qayyim memaparkan pula sumber hukum yang diterapkan A'bd Allah bin Mas'ud r.a., faqih di Kufah, dan 'Abd Allah bin 'Abbās r.a., faqih di Makkah.²⁹

Jelaslah bahwa nāṣ al-Qur'ān dan Sunnah serta fiqh merupakan pedoman asasi di masa Khulafā' al-Rāshidīn dalam menyelesaikan hukum berbagai persoalan, dalam rangka aplikasi wahyu. Dan secara umum, para ahli fiqh sepanjang masa ini melanjutkan metode yang telah diterapkan di masa Khulafā' al-Rāshidīn. Abū Hanifah di Irak, misalnya, menetapkan sumber fiqh terdiri dari al-Qur'ān, Sunnah, pendapat sahabat, dan ijtihād.³⁰ Demikialah pula Malik di Madinah dan Shāfi'i di Hijaz. Dari segi lain metode yang digunakan ahli Fiqh dalam menetapkan hukum pada masa ini ialah metode *istiqrā'* (induction) masalah-masalah yang tidak ada nāṣ yang menjelaskan hukumnya.³¹

Namun ada orientalis seperti Goldziher dan D. Santillana menuduh fiqh Isam di masa ini banyak terpengaruh oleh hukum Romawi, bahkan dikatakan oleh mereka hukum Romawi menjadi salah satu sumber fiqh Islam. Alasan mereka ialah bahwa Islam meluas ke bekas wilayah kekuasaan Romawi.³² sejak masa Khulafā' al-Rāshidīn. Buktinya ketika Islam meluas di wilayah Sham (meliputi Palestina, Yordania, Shria, dan Lebanon) masih ada sekolah-sekolah hukum Romawi di Beirut. Mahkamah Romawi juga masih berjalan setelah Islam meluas di wilayah itu hingga suatu masa. Menurut mereka perbandingan antara bab-bab pembahasan fiqh membuktikan pendapat mereka. Dan ada pula kaidah-kaidah fiqh Islam yang diambil

²⁹Ibn al-Qayyim, *op.cit.*, 67.

³⁰*Tārīkh Baghdād*, XIII hlm. 368.

³¹Dr. Mahmaṣṣanī, *op.cit.* hlm. 171.

³²Seperti Palestina, Yordania, Shria, Lebanon, dan Mesir.

dari hukum Romawi.³³ Tuduhan-tuduhan seperti itu belum pernah berhenti. Banyak pula ahli Fiqh dan ahli Hukum Positif dari kaum Muslimin yang telah membuktikan ketidak benarannya.

Khilafiyah Dan Upaya Mengatasinya

1. Khilafiyah dan Perkembangannya

Dengan adanya fiqh, maka peluang terjadinya khilafiyah terbuka luas. Khilafiyah sudah terjadi di masa Rasulullah SAW masih hidup, sebagaimana tampak dalam perbedaan pendapat dikalangan sahabat dalam menerapkan teks al-Qur'an dan Sunnah, tetapi tidak berkembang karena koreksi wahyu.

Perbedaan tersebut terjadi karena beberapa sebab, di antaranya perbedaan metode ijtihad. Perbedaan tersebut makin berkembang di masa Khulafā' al-Rāshidin dan Tābi'īn. Bahkan semakin meluas di masa Tābi'īn dan masa-masa selanjutnya, terutama karena munculnya aliran fiqh. Di Hijaz, misalnya, muncul sikap cenderung mengikuti nas al-Qur'an dan Ḥadīth. Benih aliran ini telah timbul pada ahli Fiqh sahabat sebelumnya seperti 'Abd Allah bin 'Umar, Zaid bin Thabit dan lain-lain. Sementara itu di Irak, muncul kecenderungan menggunakan qiyās. Benih aliran ini telah timbul pada ahli Fiqh Sahabat juga seperti 'Abd Allah bin Mas'ūd.

Dengan perbedaan metode ijtihad, maka sangatlah logis terjadi perbedaan hasil ijtihad itu sendiri. Tidak berarti bahwa karakter fiqh adalah khilafiyah, karena terbukti ada hukum yang disepakati. Namun demikian, adanya khilafiyah merupakan hal yang tidak dapat diabaikan.

2. Upaya-upaya Mengatasi Khilafiyah

Ditengah-tengah penerapan fiqh di masa Khulafā' al-Rāshidin sampai 'Abbāsiyah telah timbul upaya-upaya mengatasi khilafiyah sebagaimana yang dijabarkan di bawah ini.

a. Ijtihad Jama'i (*Ijtihad Bersama*)

Sejak masa Khulafā' al-Rāshidin telah ada upaya mengatur pendapat-pendapat tentang fiqh melalui musyawarah, seperti telah

³³Ahmad Amin, *op.cit.*, hlm. 248.

diuraikan tentang metode Abū Bakar r.a. dan ‘Umar r.a. Upaya tersebut dilanjutkan pula oleh para ahli fiqh berikutnya. Abū Ḥanīfah, misalnya, menjadikan pendapatnya sebagai bahan diskusi antara sahabat-sahabatnya. Terkadang ia memutuskan pendapat mengenai hukum suatu masalah, setelah diskusi satu bulan atau lebih. Abū Ḥanīfah memegang prinsip: “Tidaklah sewajarnya orang mengikuti pendapat kami, kecuali setelah mengetahui dasar dan analisanya.”³⁴

Namun tidak ada mekanisme yang jelas tentang musyawarah tersebut. Harus diakui, musyawarah antara ahli fiqh secara luas dari berbagai negeri Islam, masih sangat sulit dilakukan masa fase ini, mengingat transportasi antara negeri-negeri Islam pada fase ini belum mendukung.

b. Pendekatan Langsung antar Madhab Fiqh

Di masa ‘Abbāsiyah, Ilmu fiqh, mencapai masa keemasannya. Di masa ini lahirlah ahli-ahli fiqh terkemuka seperti Abū Ḥanīfah sebagai tokoh aliran Ra’yu di Irak dan Malik bin Anas sebagai tokoh aliran ahli ḥadīth di Hijaz. Perbedaan tajam antara kedua aliran tersebut pada beberapa persoalan fiqh tidak berlangsung lama. Shekh Muḥammad Abū Zahrah mengatakan: “Perbedaan antara pendukung aliran Ra’yu dan ḥadīth tidak berlangsung lama, karena angkatan dan murid mereka bertemu, bagaimanapun perbedaan pendapat yang terjadi adalah antara guru-guru mereka. Karena itu dalam buku-buku fiqh terdapat pendapat yang berdasarkan ra’yu dan ḥadīth secara bersama-sama.”

Dari segi lain, pada akhirnya pelaksanaan Shari‘at Islam secara baik menuntut kaum Muslimin agar menerapkannya sesuai dengan kehendak Penciptanya, yaitu Allah Ta‘ala, bukan kehendak kaum Muslimin sendiri. Pelaksanaan yang demikian menuntut mereka berupaya menyelami dan memahami maksud tujuan Allah Ta‘ala dalam setiap hukum yang ditetapkannya, bukan tujuan kaum Muslimin. Bagaimanapun indahnya sebuah pemikiran yang dilontarkan seorang ahli Fiqh, dan bagaimanapun karismanya, namun pada akhirnya yang dituntut kepada kaum Muslimin ialah menilai

³⁴Al-Kautharī, *Fiqh Ahl al-‘Irāqī wa ḥadīthuhum* (Beirut: al-Maṭbu‘at al-Islāmiyah) hlm. 56.

apakah pendapatnya dapat mewujudkan ketakwaan kepada Allah Ta'ala atau tidak, karena tugas hidup manusia ialah takwa kepada-Nya. Itulah logika Syari'ah Islam.

Pendekatan tersebut tampak dalam pertemuan, diskusi dan tukar pikiran antara pemuka-pemuka ahli Fiqh di masa ini. Abū Ḥanīfah, misalnya, ketika ziarah ke Madinah al-Munawwrah, menyediakan waktu khusus untuk mengunjungi Mālik dan mengadakan diskusi dalam waktu yang lama. Ketika sahabat-sahabat Mālik menanyakan kepada Abū Ḥanīfah tentang kesan-kesannya tentang Mālik. Abū Ḥanīfah menjawab singkat: "Malik itu benar-benar seorang faqīh". Al-Laith, ahli Fiqh di Mesir yang cenderung mendukung aliran Ra'y, mengadakan tukar pikiran dengan Mālik yang cenderung mendukung ḥadīth, melalui surat mengenai beberapa persoalan fiqh.

Selanjutnya upaya-upaya pendekatan tersebut dilanjutkan pendukung mereka. Muhammad bin al-Ḥasan al-Shaibānī, murid Abū Ḥanīfah, misalnya, datang ke Madinah dan mempelajari buku al-Muwaṭṭa' karangan Mālik sendiri, yang mengandung kumpulan ḥadīth-ḥadīth yang menjadi landasan madhhab Mālik. Shāfi'i adalah murid Mālik juga. Kemudian ia melawat ke Irak dan mengadakan tukar pikiran tentang fiqh Irak. Muhammad bin al-Ḥasan sangat menghormati Shāfi'i. Setelah itu Shāfi'i melawat ke Mesir. Ahmad bin Ḥanbal adalah murid Shāfi'i.

Demikianlah, di tengah-tengah pertarungan sengit antara aliran Ra'y dan ḥadīth tersebut, lahir tokoh-tokoh ahli Fiqh yang berupaya mendekatkan kedua aliran tersebut yang dipelopori ahli Fiqh sahabat Abū Ḥanīfah di Irak sendiri seperti Abū Yūsuf dan Muhammad bin Ḥasan dan ahli Fiqh murid Mālik bin Anas di Hijaz seperti Shāfi'i.

Semakin Sempit

Meskipun upaya-upaya telah dilakukan untuk mengatasi khilafiyah terus dilakukan, baik dengan ijtihad jama'i maupun pendekatan langsung antara madhhab, terus dilakukan para ahli Fiqh, akan tetapi tidak mampu memperkecil khilafiyah. Bahkan timbul kebijakan yang semakin mendorong tajamnya khilafiyah.

1. Dukungan kepada Madhab

Di masa ‘Abbāsiyah muncul dukungan kepada madhab tertentu, terutama dalam bidang pengadilan. Pada abad ke 2 Hijrah, ‘Abd Allah bin Al-Muqaffa’, (wafat sekitar tahun 142 - 145 H./759 - 762 M.) menulis surat kepada Khalifah ‘Abbāsiyah, Abū Ja‘far al-Mansūr (95 - 158 H./713 - 775 M.), menyatakan keresahannya melihat khilafiyah di bidang Fiqh. Usulnya, agar Khalifah menyatukan hukum yang berlaku di semua pengadilan di seluruh wilayah Khilafah. Alasannya ialah bahwa perbedaan madhab Fiqh yang diterapkan Qādi di peradilan telah menimbulkan pertentangan-pertentangan yang membahayakan masyarakat. Untuk mengatasinya perlu penyatuan hukum yang di seluruh wilayah Khilafah.

Saran tersebut disambut Khalifah Abū Ja‘far al-Mansur. Ketika melaksanakan ibadah Haji tahun 148 H./765 M., ia kemukakan kepada Imām Mālik agar bersedia mewajibkan seluruh masyarakat dalam Khilafah mengikuti madhabnya saja, artinya menjadikan madhabnya sebagai madhab resmi yang berlaku di seluruh wilayah Khilafah ‘Abbāsiyah. Namun Imām Mālik menolak usul tersebut. Usul tersebut ditolaknya juga di masa Harun al-Rashid.³⁵

Setelah tahun 170 H., Harun al-Rashid, mengangkat Abū Yūsuf, sahabat Abū Ḥanīfah, sebagai Kepala Qāḍī. Abū Yūsuf mengangkat qāḍī-qāḍī yang sealiran dengan madhabnya, yaitu madhab Ḥanafī. Namun tidak jelas apakah upaya Abū Yūsuf ini termasuk dalam upaya penyatuan hukum atau tidak.

Kebijakan tersebut mengakibatkan ia mengangkat qāḍī-qāḍī di negeri-negeri Irak, Khurasan, Sham, Mesir, sampai ke Afrika, yang sealiran dengan madhabnya dan masyarakat pun harus tunduk kepada putusan dan fatwa para Qāḍī, sehingga madhab Ḥanafī tersebar luas di wilayah-wilayah tersebut.³⁶

Tampaknya penyatuan hukum diseluruh wilayah Khilafah tidak terwujud, kecuali pada masa Khulafā’ al-Rāshidīn. Di antara buktinya

³⁵Dr. Mahmaṣṣani, *op.cit.*, hlm. 159.

³⁶Muṣṭafā Ahmad Zarqa, *op.cit.*, hlm. 92.

ialah bahwa fiqh Islam diterapkan juga di Mesir selama masa Khilafah ‘Abbāsiyah. Selama kekuasaannya di Mesir, madhab Hanafi berkembang pesat. Namun qādī-qādī tidak terbatas pada pendukung madhab Hanafi saja. Terkadang dijabat pendukung madhab Hanafi dan terkadang dijabat pendukung madhab Mālikī atau Shāfi‘ī. Keadaan tersebut berlangsung di Mesir sampai para pendukung Faṭimi menguasai Mesir.³⁷

Fiqh diterapkan juga di masa pemerintah Fatimi di Mesir. Para *Qādīnya* pun dijabat pendukung madhab Ismā‘ili. Di bawah kekuasaan negaranya, madhab ini memperoleh kekuatan dan menerapkan hukum-hukum fiqh dalam madhab Ismā‘ili. Namun negara tersebut tidak berhasil mengikis pengaruh madhab ahl al-Sunnah dalam pelaksanaan ibadat.³⁸

Kemudian berdiri negara al-Ayyūbi di Mesir. Para Sultannya terdiri dari pendukung-pendukung madhab Shāfi‘ī. Mereka berupaya melenyapkan madhab Shi‘ah dari Mesir. Karena itu para *qādīnya* pun dijabat pendukung madhab Shāfi‘ī.³⁹

Namun tidak berarti pemerintahan negara al-Ayyūbi bermaksud mengikis pendukung madhab sunni lainnya. Buktinya pemerintahan negara al-Ayyūbi membangun Madrasah al-Suyufiyah di Kairo untuk pengikut madhab Hanafi. Sehingga madhab Hanafi dapat berkembang dan tumbuh di Mesir, memiliki banyak ulama, dan mencapai kekuatan dan jumlah pengikut yang paling banyak pada akhir masa pemerintahan negara al-Ayyūbi.⁴⁰

Disamping itu toleransi masih sangat terbuka. Pada tahun 641 al-Ṣālih Najm al-Dīn Ayyūb, misalnya, membuka pelajaran untuk empat madhab pada sebuah madrasah yaitu Madrasah al-Ṣālihiyah di Kairo.

Meskipun dukungan kepada madhab tertentu dapat ditafsirkan akan melenyapkan perselisihan, akan tetapi pada

³⁷ *Ibid.* hlm. 93.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

hakikatnya sebaliknya. Pendukung pendapat lain merasa semakin tersisih dan semakin kuat berupaya membela pendapatnya. Karena itu cara yang paling baik ialah musyawarah, sehingga masing-masing pihak merasa puas.

2. Semakin Kokoh

Sejak awal abad ke 4 Hijrah, ilmu fiqh malah semakin menyempit. Ini tampak dalam beberapa fenomena, di antaranya sebagai berikut: *pertama*, metode ijtihad menjadi sempit, karena menerapkan metode madhab tertentu; *kedua*, penulisan buku-buku Fiqh juga menjadi sempit, karena cenderung mengutamakan madhab tertentu; *ketiga*, buku-buku wajib juga dibatasi pada madhab tertentu; dan *ke empat*, dukungan pemerintah kepada madhab tertentu. Semua itu ikut mendorong tumbuhnya madhab semakin kuat, sehingga semakin sukar dibendung. Akhirnya suara-suara yang menginginkan penutupan pintu ijtihad lebih dominan dan mendapat dukungan. Madhab pun semakin kokoh. Dalam keadaan seperti itu, maka dapat dipastikan fiqh yang diterapkan dalam masyarakat di masa ‘Abbāsiyah adalah fiqh Madhab.

Kebangkitan Fiqh

Pada abad ke 7 Hijrah muncul upaya kebangkitan fiqh, disponsori antara lain oleh Ibn Taimiyah (661 - 727 H.). Ia mengajak meneliti kembali madhab Salaf yang salah yang berpijak pada al-Qur’ān dan Sunnah.⁴¹ Jejaknya tersebut didukung antara lain oleh Ibn Qayyim al-Jauziyah (751 H.). Ia berupaya memerangi taklid buta.

Fiqh dan Non-Muslim

Meskipun peranan umat Islam cukup kuat dalam masyarakat di Timur Tengah hingga jatuhnya Khilafah ‘Abbāsiyah, namun tidak berarti umat Islam berlaku sewenang-wenang terhadap non Muslim. Seperti diketahui hampir di setiap negeri Arab terdapat penduduk non-Muslim, baik Yahudi atau Kristen. Al-Qur’ān dan Sunnah Rasulullah SAW

⁴¹Dr. Mahmassani, *op.cit.* hlm. 107.

melarang berbuat sewenang-wenang atas akidah manusia, dengan cara memberikan kebebasan akidah dalam pengertian yang luas. Sebagai akibatnya, Islam mengizinkan kepada penganut Yahudi dan Kristen membangun tempat peribadatan mereka, melaksanakan acara-acara peribadatan mereka, dan menjatuhkan sanksi atas siapa saja yang mengganggu mereka.

Islam juga mengakui persamaan antara kaum Muslimin dan ahl al-Kitab, baik dari segi hak dan kewajiban, maupun dari segi pemberlakuan hukum dan kewenangan pengadilan. Islam tidak mengenal perbedaan kewarganegaraan, perbedaan hukum disebabkan perbedaan agama. Islam hanya mengenal perbedaan antara Dār al-Harb dan Dār al-Islām.

Dār al-Islām adalah negeri damai. Oleh karena itu, semua penduduk yang tinggal dalam Dār al-Islām, baik Muslim atau non-Muslim, adalah penduduk yang damai. Semuanya berhak menikmati hak-hak sebagai penduduk dan harus tunduk kepada kewajiban-kewajibannya. Perbedaannya hanya terletak pada non-Muslim harus mempunyai perjanjian perlindungan atas dirinya. Perjanjian tersebut adalah akad (kontrak) antara negara Islam dengan penganut agama lain yang diakui, baik perorangan atau kelompok. Perjanjian tersebut memberikan hak kepada non-Muslim untuk mendapat perlindungan atas jiwa, harta dan kemerdekaan mereka. Sebagai imbalannya, mereka harus membayar jizyah kepada negara. Fungsi jizyah tersebut ialah sebagai harga perlindungan yang diberikan negara dan juga harga pembebasan mereka dari wajib militer. Rasulullah SAW bersabda:

Mereka mempunyai hak seperti apa yang menjadi hak kita, dan mereka mempunyai kewajiban seperti apa yang menjadi kewajiban kita.⁴²

Dalam rangka itulah Islam memberikan hak kepada non-Muslim hak memilih dalam menyelesaikan perkara mereka melalui Hākim mereka dan menurut hukum agama mereka atau menurut Islam. Prinsip tersebut dikemukakan dalam ayat-ayat berikut:⁴³

⁴²Dr. Şubhi Maḥmūṣanī, *op.cit.* hlm. 172-173.

⁴³Abd al-Ḥusin, *Al-Daulah al-Islāmiyah* (Kairo: al-Shabab al-Hadithah), tahun 1947-1948, hlm. 228-229.

“Mereka itu (orang-orang Yahudi) suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram. Jika mereka datang kepadamu (untuk meminta putusan), maka putuskanlah (perkara) yang terjadi antara mereka; atau berpalinglah dari mereka. Jika kamu berpaling dari mereka, maka mereka tidak memberimu mudarat kepadamu sedikit pun. Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah perkara mereka itu dengan adil, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil”(Q.s. Al-Maidah: 42).

“Bagaimanakah mereka mengangkatmu (Hai Muhammad) untuk menjadi Hakim (antara mereka), padahal mereka mempunyai Turat yang di dalamnya (ada) hukum Allah, kemudian mereka berpaling sesudah itu (dari putusamu)? Dan mereka sungguh-sungguh bukan orang yang beriman”(Q.s. Al-Maidah: 43).

“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya yang (menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang Alim mereka, dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara Kitab-Kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, tetapi takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku, dengan harga yang sedikit. Orang yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, mereka itu adalah orang-orang yang kafir”(Q.s. Al-Maidah: 44).

“Kami iringkan jejak mereka (nabi-nabi Bani Isra’il) dengan Isa putra Maryam, membenarkan Kitab yang sebelumnya, yaitu Taurat. Kami telah memberikan kepadanya Kitab Injil yang mengandung petunjuk dan cahaya yang menerangi, dan membenarkan Kitab yang sebelumnya, yaitu Kitab Taurat. Dan menjadi petunjuk serta pengajaran untuk orang-orang yang bertakwa”(Q.s. Al-Maidah: 46).

“Hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Orang yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, adalah orang-orang yang fasik”(QS. Al-Maidah: 47).

Di masa pemerintahan Mu‘awiyah banyak non-Muslim yang menjadi pegawai pemerintah. Begitu pula dalam pemerintahan ‘Abbāsiyah banyak di antara mereka yang menjadi polisi penjara, bahkan menteri. Pada abad ke 3 Hijrah terdapat pejabat departemen militer dari pemeluk Kristen.⁴⁴

⁴⁴Aḥmad Amin, *Zuhr al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah), hlm. 83-84 .

Para ahli fiqh sering juga memperingatkan penguasa agar memperlakukan non-Muslim sesuai dengan ketentuan hukum Islam. Peringatan seperti ini pernah dikemukakan Ibnu Taimiyah kepada Ghazan, ketika ia membebaskan tawanan yang beragama Islam saja dan tidak membebaskan tawanan yang beragama Kristen. Ibn Taimiyah meminta agar membebaskan semua tawanan.⁴⁵

Tidak Ada Kodifikasi

Pada fase ini telah lahir buku-buku Fiqh, khususnya sejak abad ke 2 Hijrah. Sebagian dari buku-buku Fiqh tersebut sampai ke masa sekarang. Di samping itu, pada abad ke 2 H. atau ke 3 H. telah lahir pula buku ilmu *uṣūl al-fiqh*, sehingga ilmu fiqh dipelajari secara ilmiah.

Akan tetapi buku-buku fiqh tersebut tidak dapat disebut “*tadwīn*” atau “*taqnīn*” (codification), menurut istilah yang baru. Ia hanya karangan tentang fiqh. Ia adalah buku pelajaran tentang fiqh.

Di antara kesulitan mengadakan kodifikasi, menurut istilah sekarang, di masa ini ialah penetapan hukum pada masa ini masih menggunakan metode *istiqrā’* (induction), sebagaimana telah dijelaskan di atas.⁴⁶

Karena tidak ada kodifikasi, maka untuk mengetahui cara penerapan fiqh dalam masyarakat dan bidang-bidangnya sangatlah sulit.

Fase Khilafah ‘Uthmānī

a. Kelahiran Khilafah ‘Uthmani

Negeri-negeri Arab tunduk pada Shari‘at Islam sebagai hukum umum dan dipihak lain tunduk di bawah Khilafah-Khilafah Arab yang hidup turun temurun. Keadaan demikian berubah pada abad 16 M. karena peralihan Khilafah dari orang-orang Arab ke tangan orang-orang

⁴⁵Dr. Şübhî Mahmassânî, *op.cit.* hlm. 170.

⁴⁶*Ibid.*, hlm. 171.

Turki. Kisah peralihan tersebut berpangkal dari bangunnya Negara ‘Uthmānī pada akhir abad ke 7 Hijrah (akhir abad ke 13 atau 14 Miladi) di Anatolie, Turki. Pada tahun 1453 M., Sultan Muḥammad II yang disebut al-Fatih, salah seorang Sultan Turki.⁴⁷ menduduki Istanbul (Astanah). Pada tahun 923 H. / 1517 M. berubah menjadi Khilafah.

Orang-orang Turki menguasai negeri-negeri Arab secara berangsur-angsur. Pada tahun 1516 M. mereka menguasai Sham (sekarang meliputi Syiria dan Lebanon). Pada tahun 923 H./ 1517 M. menguasai Mesir.⁴⁸ Pada tahun 1534 menguasai Irak. Perluasan mereka mengarah kebagian Selatan Jazirah Arabia sampai ke Aden tahun 1547 M. dan ke bagian Barat sampai al-Jazair pada tahun 1556 M. Sehingga tidak ada lagi wilayah yang terlepas dari pemerintahan Khilafah ‘Uthmānī kecuali Marokko dan jantung Jazirah Arab.

Pada abad 16 Miladi, negara ‘Uthmānī berhasil menjatuhkan Khilafah ‘Abbāsiyah. Negeri-negeri Arab berada di bawah pendudukan Khilafah ‘Uthmānī selama empat abad. Dalam masa tersebut, negeri-negeri Arab tunduk di bawah hukum Khilafah ‘Uthmānī, baik secara keseluruhan maupun sebagian saja. Karena itulah masa Khilafah ‘Uthmānī termasuk bagian dari sejarah hukum di negeri-negeri Arab.

b. Keadaan Masyarakat di masa ‘Uthmānī dan Peranan Fiqh

Masyarakat khilafah ‘Abbāsiyah terdiri dari bermacam-macam suku dan bermacam-macam agama. Penduduk Irak pada akhir masa Umawiyah dan awal masa ‘Abbāsiyah, misalnya, terdiri dari berbagai suku, seperti Persia, Romawi, India dan Arab.⁴⁹ Agamanya pun bermacam-macam, terutama Islam, Yahudi dan Kristen.

⁴⁷Menjadi Khalifah dari tahun 1451 - 1481 M.

⁴⁸Negara ‘Uthmānī berkembang menjadi Khilafah, yaitu ketika Sultan Salim I menguasai Mesir dan melepaskan kekhilafahan dari Khalifah Abbasiah yang terakhir di Mesir.

⁴⁹Muhammad Abū Zahrah, *op.cit.*, hlm. 82.

c. Peranan Pemerintah ‘Uthmānī dalam Penetapan Fiqh Islam

Pada mulanya Khilafah ‘Uthmānī lahir dalam semangat Islami dan tunduk dibawah fiqh Islam, sebagai hukum yang cukup untuk mengatur negara, di samping fatwa-fatwa tafsiran yang dikeluarkan Shaikh al-Islām atas permintaan Sultan Turki.⁵⁰ Khilafah ‘Uthmānī tetap menjunjung fiqh Islam sebagai hukum. Namun kemudian, ketika Khilafah ‘Uthmānī mulai lemah, mulailah mengambil undang-undang Eropa, terutama Perancis. Namun sementara itu, masih berupaya mempertahankan madhab Ḥanafī dalam bidang tertentu.⁵¹

d. Fase-fase Kodifikasi

Telah dijelaskan di atas bahwa penerapan fiqh Islam sebelum ini, belum mengenal kodifikasi menurut pengertian modern. Akan tetapi perkembangan penerapan fiqh Islam dalam masyarakat melahirkan pandangan tentang perlunya kodifikasi fiqh Islam. Akhirnya kodifikasi fiqh lahir setelah melalui beberapa fase:

1. Dukungan kepada Madhab Tertentu

Kecenderungan mendukung madhab tertentu telah muncul dalam Khilafah Islam sejak abad kedua. Meskipun secara lahiriah pejabat-pejabat negara ‘Uthmānī membebaskan masyarakat menganut madhab Fiqh mana saja, namun pada hakikatnya mereka termasuk pengikut madhab Ḥanafī. Karena itu, mereka mengangkat Shaikh al-Islām dari pengikut madhab Ḥanafī. Dan Shaikh al-Islām mengeluarkan fatwa-fatwa menurut madhab Ḥanafī.⁵²

Kemudian Sultan Salim I memantapkan dukungan kepada madhab Ḥanafī tersebut dan memperlakukannya secara resmi. Dalam rangka itu, Sultan Salim I mengeluarkan *faraman* (keputusan) tentang madhab Ḥanafī adalah madhab resmi negara dan mengikat

⁵⁰Dr. Șubḥī Mahmassānī, *op.cit.* hlm. 183.

⁵¹Dr. Muḥ. A. Jawwad Muḥammad, *Al-Taqawwur al-Tashri'i fi al-Mamlakah al-'Arabiyya al-Su'ūdiyya* (Aleksandria: Manshat al-Ma'ārif), hlm. 40.

⁵²Dr. Subhi Mahmassani, *op.cit.*, hlm. 177.

Karena itu Shaikh al-Islām dan semua mufti dan qāfi memberikan fatwa dan menetapkan putusan sesuai dengan madhhab Ḥanafi, sebagai ketentuan yang berlaku di seluruh wilayah Khilafah ‘Uthmānī. Namun penduduk diberikan kebebasan memilih madhhab lain dalam bidang ibadat. Ini sesuai dengan asas kemerdekaan akidah yang dianut negara ‘Uthmānī, dan berlaku juga bagi pengikut agama-agama lain.⁵³

Bagaimanapun juga, keterikatan Khilafah ‘Uthmānī dengan madhhab Ḥanafi, sebagai madhhab resmi, tersebut menunjukkan bahwa Khilafah ‘Uthmānī masih tetap patuh kepada asas “Shari‘at Islam adalah undang-undang yang cukup”, disamping fatwa-fatwa tafsir yang dikeluarkan Shekh Islam untuk memenuhi permintaan fatwa dari Sultan.

2. Kodifikasi Undang-Undang dari Satu Madhhab

Fase kedua ialah kodifikasi. Setelah Sultan Salim I menetapkan madhhab Ḥanafi sebagai madhhab resmi yang berlaku di seluruh wilayah negara ‘Uthmānī, maka fase selanjutnya yaitu kodifikasi hukum dapat dilakukan dengan mudah.

Di antara contoh kodifikasi negara ‘Uthmānī ialah Undang-undang perdata ‘Uthmānī yang dikenal dengan sebutan Majallat al-Ahkam al-’Adiyyah, di samping undang-undang lain yang diambil dari madhhab Ḥanafi.

Alasan Negara ‘Uthmānī ialah adanya perintah Khalifah menerapkan satu madhhab dan mengkodifikasinya menurut cara satu madhhab. Perintah Khalifah wajib dipatuhi.⁵⁴

3. Memilih Pendapat dari Beberapa Madhhab

Inilah fase ketiga. diterapkan Negara ‘Uthmānī dalam mengkodifikasi Undang-undang Keluarga. Secara prinsip, Negara ‘Uthmānī menyusun Undang-Undang tersebut menurut madhhab Ḥanafi. Akan tetapi, ia mengambil juga pendapat dari madhhab lain, selama dipandangnya lebih sesuai dengan kemaslahatan masyarakat.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 178.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 178-179.

4. Mengadopsi Undang-undang Modern

Akhirnya, perkembangan dalam Negara ‘Uthmānī membawa Negara ini keluar dari jati asasnya sebagai Negara Islam. Perkembangan ini terjadi, karena beberapa sebab politik atau lainnya, sampai mengakibatkan Negara ‘Uthmānī dan negara-negara Arab mengikuti arus yang terjadi di dunia Barat dalam bidang perundang-undangan perdata, perdagangan dan pidana baru.

Demikianlah, negara-negara Timur menyaksikan kodifikasi yang bermacam-macam. Ada yang diambil dari fiqh Islam dan ada pula yang diambil dari hukum Barat.⁵⁵

Bidang-bidang Kodifikasi

Pada mulanya peraturan-peraturan atau undang-undang yang dibuat Sultan Turki berkisar pada hal-hal yang tidak diatur secara terperinci dalam fiqh Islam. Jadi - pada mulanya - terbatas pada peraturan tentang administrasi, dewan-dewan (departemen), dan pertanahan. Peraturan-peraturan tersebut terpengaruh oleh adat kebiasaan yang berlaku di wilayah-wilayah Khilafah ‘Uthmānī ketika itu.

Pada abad kesembilan belas Miladi, peraturan-peraturan yang dibuat Khilafah ‘Uthmānī semakin banyak dan diberi nama *qōnūn*.

Peranan Ahli Fiqh Islam

Sulaiman I, dikenal sebagai Sultan yang paling aktif dalam membuat undang-undang dalam Khilafah ‘Uthmānī. Dalam kodifikasi ini Khalifah bekerjasama dengan ahli Fiqh, sehingga peranan ahli Fiqh dan buku-buku Fiqh sangat besar dalam pemerintahan ‘Uthmānī.

Khalifah Sulaiman I (menjadi Khalifah dari tahun 1520-1566 M.), misalnya, didampingi seorang ahli Fiqh bernama Sheikh al-Islām Abū al-Su‘ūd (1492-574 M.). Ia mempunyai kumpulan fatwa yang dikeluarkan berkenaan dengan penerapan hukum-hukum Shari‘at Islam mengenai berbagai persoalan yang dikemukakan kepadanya.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 180-181.

Khalifah Sulaiman I juga menugaskan Syeikh Ahmad al-Halabī (wafat tahun 956 H./1549 M.) untuk menulis buku tentang hukum-hukum Fiqh. Ia menulis buku yang ringkas dan mudah dipahami berjudul *Multaqī al-Akhbar*. Buku tersebut mengandung ringkasan berbagai masalah fiqh yang disebutkan dalam buku-buku rujukan dalam madhab Hanafi. Kemudian buku tersebut diberi ulasan oleh ahli fiqh lain. Namun demikian buku ini dan ulasannya belum berupa kodifikasi hukum yang mengikat. Ia hanya kumpulan hukum-hukum untuk memudahkan penerapan Shari‘at Islam menurut madhab tertentu, setelah Khilafah ‘Uthmānī menganut satu madhab fiqh.

Dalam peraturan tahun 1876 M. terdapat penjelasan tentang penyerahan pembuatan peraturan kepada Parlemen di bawah pengawasan Sultan (Khalifah). Kemudian undang-undang tersebut dihentikan.

Metode Penetapan Hukum

Dari uraian di atas dapat disimpulkan metode penetapan hukum dalam Negara ‘Uthmānī ialah metode yang diterapkan dalam madhab Hanafi. Ketika Negara ini mempertimbangkan pula pendapat-pendapat madhab lain, maka berarti jelas ia menerapkan pertimbangan “*maslahat*”. Telah dijelaskan di atas ia mengambil juga pendapat dari madhab lain, selama dipandangnya lebih sesuai dengan “kemaslahatan” masyarakat.

Disamping pertimbangan “*maslahat*” mengandung segi positif, yaitu memperhatikan kepentingan masyarakat, namun ia juga mengandung segi negatif, yaitu menyimpang dari ketakwaan. Mungkin saja apa yang dipandang ahli Fiqh, maslahat sebenarnya tidak maslahat dalam pandangan agama.

Sehingga ada yang menyebut penerapan pertimbangan “*maslahat*” dapat menjadi bagai pisau bermata dua. Di satu pihak dapat menguntung masyarakat. Tetapi dapat juga menggelincirkan masyarakat dari bimbingan Allah Ta’ala. Karena itu, penerapannya harus dilakukan ahli Fiqh yang benar-benar bebas dari kepentingan tertentu, tetapi semata-mata menjalankan bimbingan Allah Ta’ala.

Macam-macam Undang-undang ‘Uthmānī

Di antara undang-undang yang sempat dikodifikasi pada pemerintahan ‘Uthmānī yang terpenting ialah:⁵⁶

1. Undang-undang Perdagangan

Negara ‘Usmānī mulai mengkodifikasi Undang-undang dagang untuk memenuhi kebutuhan perdagangan yang baru. Menurut Dr. Şubhī Mahmassanī, secara umum, undang-undang ini tidak bertentangan dengan fiqh Islam. Secara prinsip, Negara ‘Usmānī mengambil undang-undang ini dari undang-undang Perancis. Tetapi Negara ‘Usmānī melakukan penyempurnaan-penyempurnaan, karena ada hal-hal yang hanya dapat diterapkan di Perancis atau kurang lengkap.

2. Undang-undang Pertanahan

Undang-undang ini diambil dari undang-undang Jerman dan Swiss yang bertentangan dengan Shari‘at Islam.

3. Undang-undang Hukum Pidana

Pada tahun 1840 M. Negara ‘Usmānī mengeluarkan undang-undang hukum pidana. Pada tahun 1851 mengeluarkan undang-undang pidana lain. Keduanya diambil dari fiqh Islam dan hukum adat. Pada tahun 1858 M. diganti dengan undang-undang baru, yang secara prinsip di ambil dari undang-undang Perancis. Namun kemudian dilakukan perubahan-perubahan, khususnya pada tahun 1911 yang diambil dari undang-undang asing, terutama Itali.

4. Undang-undang Perdagangan Laut

Undang-undang ini dikeluarkan Negara ‘Usmānī pada 1280 H./ 1863 M. diambil dari Perancis, Belanda, Portugis dan lain-lain.

5. Hukum Acara

Pada tahun 1861 M., Khilafah ‘Usmānī mengeluarkan Undang-undang acara perdagangan dan tetap berlaku sampai tahun 1880. Diganti dengan undang-undang acara yang diambil dari Perancis. Pada tahun 1879 M. dikeluarkan Hukum acara pidana yang diambil

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 192.

dari Undang-undang Perancis. Di samping itu ada lagi beberapa undang-undang tentang pembentukan mahkamah dan lain-lain.

6. Dustur

Di samping undang-undang yang disebutkan di atas, Negara ‘Usmānī mengeluarkan pula bermacam-macam undang-undang tentang administrasi, kotapraja, polisi, penjara, tambang, pegawai, pensiun, serikat dan perhimpunan, cetakan, dan lain-lain. Semua undang-undang tersebut dihimpun dalam kumpulan umum yang disebutnya “Dustur”.

7. *Majallat al-Ahkām al-‘Adliyah*

Meskipun kecenderungan mengambil undang-undang dari barat sangat besar, namun Khilafah ‘Usmānī masih mempunyai keinginan menyusun hukum perdata yang diambil dari fiqh Islam menurut madhab Hanafi, sebagai madhab resmi negara.

Untuk itu pada tahun 1869 M. Negara ‘Usmānī membentuk sebuah tim khusus untuk menyusun buku tentang fiqh muamalat, yang disusun seperti undang-undang, sehingga mudah menemukan masalah-masalahnya, memuat pendapat yang terpilih, tidak mencantumkan perbedaan pendapat, dan dengan bahasa yang mudah dipahami, dengan memperhatikan perubahan hukum bagi masalah-masalah yang berpijak pada adat kebiasaan. Penyusunan tersebut selesai pada tahun 1293 H. (1876 M.), dan disiarkan dengan nama *Majallat al-Ahkām al-‘Adliyah*. Majallah tersebut terdiri dari mukaddimah, 16 Kitab dan 1851 pasal. 16 Kitab tersebut membahas akad-akad seperti jual beli, sewa menyewa, jaminan, dan lain sebagainya. Ini merupakan cara baru dalam sejarah kodifikasi hukum-hukum fiqh Islam.

8. Undang-undang Keluarga

Khilafah ‘Usmānī menyusun undang-undang keluarga dengan perlahan-lahan. Karena ada yang sudah dikodifikasi dan ada juga yang belum dikodifikasi. Sebagian hukum tentang keluarga di ambil dari madhab Hanafi dan yang lain dari madhab-madhab lain.

Di samping itu masih banyak undang-undang yang tidak dikodifikasi, seperti tentang wasiat, nafkah, wakaf, dan lain-lain. Jelas dari uraian di atas bahwa undang-undang yang berlaku dalam

Khilafah ‘Usmānī terbagi kepada empat bagian, yaitu: undang-undang yang diambil dari fiqh Islam menurut madhab Hanafi atau madhab lain seperti undang-undang Keluarga; undang-undang yang diambil dari fiqh Islam dan tidak dikodifikasi; undang-undang yang diambil dari Barat; dan undang-undang yang berlaku bagi penganut agama selain Islam tentang dan yang berkenaan dengan perkawinan.⁵⁷

Dualisme Sumber Hukum, Mahkamah dan Qādī

Disadari atau tidak disadari, tindakan Khilafah ‘Usmānī tersebut di atas, menimbulkan dualisme sumber hukum. Ada undang-undang yang diambil dari fiqh Islam dan ada pula dari undang-undang Eropa. Dualisme sumber hukum disusul dengan dualisme mahkamah yaitu mahkamah shar‘iah dan mahkamah niżamiah. Wewenang mahkamah shar‘iah terbatas dalam menyelesaikan perkara urusan keluarga dan wakaf saja.⁵⁸ Dengan dualisme mahkamah, dapat dipastikan timbulnya dualisme Qādī.

Fiqh Islam Semakin Lemah

Sejak itu mulai terjadi kelemahan yang menjurus kepada pengurangan peranan fiqh Islam dalam pemerintahan dan masyarakat dalam negara ‘Usmānī. Pengaruh tindakan Khilafah ‘Usmānī tersebut masih terasa hingga sekarang dalam masyarakat-masyarakat Islam hampir di seluruh dunia. Disesalkan sekali, tokoh-tokoh reformasi yang menghancurkan tersebut dipelopori orang-orang Turki sendiri yang telah terpengaruh oleh pemikiran Barat seperti Rashid Pasha, Mađat Pasha (1822 - 1883 M.), dan lain-lain. Jika mereka pemeluk Islam, tentu lebih disesalkan lagi.

Perkembangan reformasi undang-undang di Khilafah Turki sampai menetapkan “Mirath Niđami” yang menyamakan bagian waris laki-laki dan perempuan buat tanah Amīriyah, dalam rangka mengikuti hukum waris asing, disamping hukum waris Shari‘at Islam.⁵⁹

⁵⁷Dr. Şübhî Mahmaşsanî, *op.cit.*, hlm. 202.

⁵⁸Muştafa Ahmād Zarqā, *op.cit.*, hlm. 95.

⁵⁹Dr. Muhibb A. Jawwad Muhammad, *op.cit.*, hlm. 40-41.

Kembali Kepada Hukum Romawi

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa fase ini merupakan fase baru dalam sejarah fiqh Islam di Timur Tengah. Pada masa ini lahir kodifikasi fiqh Islam, pengadopsian hukum dari Eropa, dan masa peralihan yang melahirkan hukum-hukum yang berlaku di negeri-negeri Arab.⁶⁰

Sejarah hukum di Timur mencatat bahwa perjuangan kaum Muslimin, sejak masa Khulafā' al-Rāshidin dan Khilafah-khilafah sesudahnya, menjadikan penerapan fiqh sebagai kewajiban asasi pemerintahan urusan negara dan berhasil menggeser hukum Romawi yang pernah berlaku di daerah-daerah yang pernah tunduk di bawah Romawi. Jika demikian, maka sebaliknya pada akhir masa Khilafah 'Usmānī, penerapan fiqh Islam, sedikit demi sedikit, tidak dipandang lagi sebagai kewajiban asasi pemerintahan dan tergeser kembali oleh hukum Romawi. Hampir tidak ada yang tinggal lagi dari fiqh Islam, kecuali hukum keluarga.

Faktor-faktor yang Melemahkan Peranan Fiqh Islam

Sudah tentu kelemahan peranan fiqh Islam dalam Negara 'Usmānī mempunyai sebab-sebab. Berikut ini dikemukakan beberapa faktor yang secara langsung ikut melemahkan peranan fiqh Islam.

1. Terpengaruh oleh Dunia Eropa

Penerapan fiqh Islam di masa Rasulullah Muḥammad SAW, Khulafā' al-Rāshidin, Khilafah Umawiyah dan Khilafah 'Abbāsiyah tidak berbentuk undang-undang seperti yang dikenal sekarang. Sementara itu dunia Barat telah mengenal undang-undang yang dikeluarkan negara dalam bentuk kodifikasi resmi. Di antara contohnya ialah kodifikasi Justianus pada abad ke 6 Miladi, kemudian kodifikasi Napoleon pada abad yang lalu, dan masih menjadi asas penetapan undang-undang Eropa Modern.

Negara 'Usmānī terpengaruh oleh kegiatan kodifikasi-kodifikasi tersebut dan sejalan pula dengan perkembangan perdagangan, politik,

⁶⁰Dr. Şubhī Mahmaṣṣanī, *op.cit.*, hlm. 170.

dan sosial. Karena itu, Negara ‘Usmānī mengeluarkan undang-undang dalam bentuk kodifikasi seperti di Eropa.

Sejak awal abad ke 19 M. gelombang reformasi dari Eropa dan kegiatan melakukan kodifikasi undang-undang menghembus Khilafah ‘Uthmānī, khususnya setelah kodifikasi Hukum Perdata Sipil Napoleon di Perancis. Hembusan pengaruh tradisi hukum Barat sampai tidak kepada rakyat, tapi juga Khilafah ‘Usmānī. Keadaan tersebut dimanfaatkan sebagian reformer untuk menuntut agar Khilafah melakukan reformasi. Di bawah pengaruh semua itu, dan demi untuk menenangkan pergolakan dalam dan luar negeri, Khilafah ‘Usmānī berjanji akan melakukan perbaikan-perbaikan pada peraturan-peraturan administrasi dengan berpedoman kepada peraturan-peraturan di dunia Barat. Reformasi peraturan-peraturan tersebut disebut “Tanzimat”. Langkah pertama reformasi tersebut dikeluarkan Sultan ‘Abd al-Majid (menjadi Khalifah dari 1839 - 1861 M.) pada tahun pertama khilafahnya dalam sebuah undang-undang pertama Khilafah ‘Usmānī.

Dalam mukaddimah undang-undang tersebut dikemukakan bahwa sebab kemunduran dan kerusuhan dalam Khilafah ialah karena tidak melaksanakan hukum-hukum al-Qur’ān. Untuk mengatasinya perlu adanya undang-undang. Setelah itu dicantumkan dalam undang-undang tersebut prinsip-prinsip seperti kebebasan individu, perlindungan hak milik, persamaan warga negara di hadapan hukum, tanpa memandang perbedaan agama dan kedudukan, dan sanksi harus sesuai dengan undang-undang yang berlaku. Selanjutnya memuat pula janji reformasi administrasi dan pengadilan melalui undang-undang.

Dalam undang-undang selanjutnya ditekankan lagi hak-hak istimewa penganut Kristen, kebebasan akidah, persamaan hak memangku jabatan tanpa memperhatikan agama, menetapkan pengadilan khusus buat perkara keluarga non-Muslim.

2. Intervensi

Di antara penduduk Khilafah ‘Usmānī terdapat minoritas non-Muslim. Sesuai dengan hukum Islam tentang non-Muslim yang hidup dalam wilayah Islam, mereka diberi hak khusus dalam hukum

keluarga. Pemberian hak khusus tersebut merupakan salah satu bentuk toleransi Islam terhadap penganut agama lain, demi kerukunan hidup beragama.

Khilafah juga memberikan hak-hak khusus kepada warga asing yang melakukan aktifitas bisnis dalam wilayah Khilafah ‘Usmānī, seperti bebas pajak dan hak-hak perlindungan dalam aktifitas perdagangan dan lain-lain.

Terhadap toleransi yang diberikan kepada masyarakat non-Muslim, dimanfaatkan oleh negara asing untuk intervensi, dengan alasan melindungi warga negara non-Muslim.

Ketika Khilafah ‘Usmānī mulai lemah pada akhir abad ke 18 M. dan awal abad ke 19 M., Intervensi tersebut semakin luas, khususnya ketika permusuhan terhadap kaum Muslimin semakin kuat dan banyaknya hutang luar negeri karena pemborosan. Demikianlah, kebebasan akidah dan toleransi yang diberikan Islam kepada non-Muslim. Akhirnya berkembang menjadi problema politik, disebabkan intervensi asing. Ia juga dimanfaatkan sekolah-sekolah Kristen. Karena itu Khilafah ‘Usmānī menghapus hak-hak khusus tersebut pada tahun 1923 M.

Reaksi Terhadap Hukum Khilafah ‘Usmānī

Meskipun Undang-Undang Waris Niżami pada Khilafah ‘Usmānī yang menyamakan bagian laki-laki dan perempuan tidak berlaku di Hijaz. Namun Sharīf Husin di Hijaz menggunakan undang-undang tersebut sebagai dasar untuk memerdekaan Hijaz dari Khalifah ‘Usmānī. Dalam pernyataannya, ia menegaskan bahwa keberaniannya mengumumkan kemerdekaan Hijaz dari Khilafah ‘Usmānī ialah karena Khilafah ‘Usmānī tidak memberlakukan firman Allah Ta’ala:

“Bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan”(Q.s. Al-Nisa: 11).⁶¹

⁶¹Dr. Muḥ. A. Jawwad Muḥammad, *op.cit.*, hlm. 40.

Pada tahun 1343 H. (1934 M.) pemerintah Raja ‘Abd al-‘Azīz di Hijaz menetapkan sumber hukumnya hanya al-Qur’ān, Sunnah, dan Fiqh.⁶² Pada 8 Sha‘ban 1345 H. (Februari 1927 M.) para ulama mengadakan muktamar di Makkah, berdasarkan permintaan Raja ‘Abd al-‘Azīz. Di antara hasilnya ialah fatwa yang menuntut penghapusan Undang-undang ‘Uthmānī yang masih berlaku di Hijaz dengan segera dan menggantinya dengan Shari‘at Islam.⁶³

Namun Raja ‘Abd al-‘Azīz mengalami kesulitan dalam menyesuaikan tuntutan para Ulama dan tuntutan kehidupan nyata dalam muamalat. Hijaz telah mengalami transaksi-transaksi dagang yang modern, karena mudahnya transportasi dengan dunia luar. Sementara itu, belum terdapat dalam buku-buku Fiqh yang lama fatwa-fatwa atau pendapat-pendapat yang mengaturnya.

Mengingat Khilafah ‘Usmānī sendiri menerapkan Shari‘at Islam dalam sebagian besar persoalan muamalat, maka akhirnya Raja ‘Abd al-‘Azīz memutuskan pada 27 Dhulhijjah 1345 H. tetap memberlakukan Undang-undang ‘Usmānī di Hijaz, mengingat belum terdapat keputusan yang menghapusnya.⁶⁴

Fase Pasca Kemerdekaan dari Penjajahan Eropa

Pembebasan dari Khilafah ‘Uthmānī

Nasionalisme Arab di masa jahiliyah lebur dalam sistem kabilah. Kemudian lahir Islam. Islam tidak pernah bercita-cita melenyapkan kabilah. Islam hanya berupaya agar masyarakat tidak menjadikan kabilah sebagai sumber hukum dan kekuasaan. Islam tetap berusaha agar masyarakat menjadikan Islam sebagai sumber hukum dan kekuasaan. Sebagai hasilnya sistem kabilah tetap hidup, tetapi peranannya menjadi lemah karena telah diganti oleh Islam.

Setelah perkembangan masa yang cukup panjang, nasionalisme tumbuh kembali dengan pesat. Akhirnya tumbuhlah di negeri-negeri

⁶² *Ibid.*, hlm. 45.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 42-43.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 44.

Arab, gerakan-gerakan nasionalisme, dan menjadi bahan bakar gerakan kemerdekaan. Tidak sedikit jumlah orang yang jatuh sebagai korbannya. Kesadaran rakyat Arab untuk memperoleh kemerdekaan tersebut dipergunakan oleh pihak sekutu dengan berusaha mengadakan perundingan dengan Sharif Husin, penguasa di Makkah ketika itu. Perundingan-perundingan diadakan dan menghasilkan penggabungan negeri-negeri Arab dengan sekutu untuk memerangi Khilafah ‘Usmāni.

Namun sebenarnya, negara-negara Eropa tidak bermaksud membantu negeri-negeri Arab, bahkan sebaliknya bermaksud menjajahnya.⁶⁵ Akhirnya sejarahpun menunjukkan bahwa negeri-negeri Arab berhasil melepaskan diri dari Khilafah ‘Usmāni, pada periode perang dunia pertama.

Kesadaran kembali kepada Islam

a. Tuntutan kembali kepada fiqh Islam

Di antara tujuan penjajahan Eropa di Timur Tengah ialah memutuskan hubungan kaum terjajah dengan sejarah dan kepribadiannya yang sejati, serta membunuh simpati akan kepribadiannya tersebut.

Setelah perang dunia kedua penjajahan Eropa angkat kaki dari negeri-negeri di Timur Tengah. Kepergiannya mewariskan kesadaran di tengah-tengah masyarakat tentang pentingnya kembali kepada keaslian masyarakat di Timur Tengah. Timbulah gerakan-gerakan di Mesir, Syiria, Irak, Lybia, Tunis, al-Jazair, dan Marokko, menuntut agar masyarakat di Timur Tengah kembali lagi kepada sejarahnya yang murni. Gerakan ini mendapat dukungan dari masyarakat secara umum.⁶⁶ Kembali kepada keaslian masyarakat di Timur Tengah bagi golongan ini berarti kembali kepada Islam dan penerapan fiqh Islam.

Kesadaran ini tampak pula dalam sikap pemerintah. Misalnya, Menteri Pengadilan Mesir, Hāfiẓ Ramaḍān Pasha, Ketua delegasi Mesir dalam komisi hukum di Washington, pada tahun 1945 M, untuk

⁶⁵Dr. Mahmaṣṣani, *op.cit.*, hlm. 213.

⁶⁶Muṣṭafā Aḥmad Zarqā, *op.cit.*, hlm. 112.

menyusun Undang-undang Mahkamah Internasional. Ia mengusulkan berkali-kali agar Shari‘at Islam terwakili, sebagai sebuah sistem berdiri sendiri, dalam Mahkamah Internasional di Den Haag, Belanda. Usul Mesir tersebut mendapat dukungan dari negara-negara Arab lain seperti Syria, Saudi Arabia, Lebanon, dan Irak. Bahkan Iran juga mendukungnya.

Dasar usul tersebut, sebagaimana disebutkan dalam surat Menteri Pengadilan Mesir kepada Sekjen Liga Arab, pada Juni 1945, ialah putusan Muktamar Hukum Perbandingan di Den Haag, Belanda, 1938, bahwa Syariat Islam adalah sebuah sistem hukum yang berdiri sendiri, tidak diambil dari hukum Romawi. Dasar putusan Muktamar Hukum Perbandingan di Den Haag tersebut ialah pembahasan yang dikemukakan delegasi Univ. al- Azhar, Kairo, dalam muktamar tersebut.. Karena itu, Menteri Pengadilan Mesir mengharap dukungan Liga Arab terhadap usul tersebut, dan memandangnya sebagai persoalan yang penting bagi Liga Arab juga.⁶⁷

Usulan dan dukungan tersebut merupakan upaya menjadikan Shari‘at Islam ikut berperan di dunia Internasional, dan mengungkapkan pandangan positif terhadap Shari‘at Islam. Usulan tersebut diterima dan dilaksanakan. Mesir menunjuk Dr. ‘Abd al-Ḥamīd Badawī, sebagai wakilnya dalam mahkamah Internasional di Den Haag, Belanda.⁶⁸

Pada tahun 1946 diadakan Muktamar Internasional di Alexandria, Mesir, mendiskusikan persoalan-persoalan kerjasama dunia Arab. Muktamar tersebut merekomendasikan pendirian Akademi Hukum Internasional di Alexandria, Mesir. Muktamar menekankan perlunya menjadikan Shari‘at Islam sebagai kajian khusus, untuk menggali hukum-hukum tentang pengaturan hubungan internasional. Untuk itu, Muktamar membentuk tim khusus, sehingga Shari‘at Islam ikut berperan dalam membantu pengokohan perdamaian di dunia.

Gerakan-gerakan kembali kepada Islam dan penerapan fiqh Islam tersebut menghadapi perlawanan dari pihak yang menganut

⁶⁷ Abd al-Ḥusin, *op.cit.*,hlm. 224-225.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 230.

pendirian sebaliknya, terutama penduduk non-Muslim, yang menuntut agar masyarakat Arab mempertahankan warisan penjajahan Eropa, baik hukum maupun pemerintahan. Alasan mereka ialah bahwa masyarakat Arab tidak mempunyai hukum perdata yang modern, lengkap dan siap pakai yang digali dari fiqh Islam, serta mudah dirujuk para Qōfi dan ahli hukum. Perlawanan ini mendapat dukungan dari penguasa dan para pendukung skularisme.

b. Penetapan “Islam Agama Negara”

Di tengah-tengah pertarungan tersebut, Undang-Undang Dasar sebagian negara Arab yang baru memperoleh kemerdekaan berhasil dirumuskan. Di antara isinya disebutkan bahwa “Agama Negara adalah Islam”. Pencantuman kalimat tersebut hanyalah sekedar untuk mengindahkan suara mayoritas rakyat. Meskipun demikian, pencantuman kata-kata tersebut dalam Undang-Undang Dasar cukup menggembirakan.

c. Pemungsian Fiqh Islam Sebagai Sumber Hukum

Di tengah-tengah pertarungan kepentingan hukum Islam dan non-Islam, juga dicantumkan dalam Undang-Undang Dasar pentingnya peranan fiqh Islam. Ada yang menyebutkan bahwa fiqh Islam adalah sumber hukum atau sumber utama atau sumber asasi.

d. Penyusunan Undang-undang Perdata dari Fiqh Islam

Setelah berhasil mencantumkan kalimat-kalimat di atas, lahirlah tuntutan perlunya menyusun undang-undang Perdata baru yang digali dari fiqh Islam. Tuntutan tersebut mendorong ahli Fiqh dan Hukum Positif, secara pribadi, menyusun contoh-contoh undang-undang Perdata baru yang digali dari fiqh Islam. Selanjutnya lahirlah kegiatan-kegiatan studi banding ditingkat resmi. Misalnya, Kementerian Pengadilan, Syiria, pada tahun 1949 M. mengirim salah seorang Hakimnya ke Mesir untuk berjumpa dengan Dr. Sanhuri, penyusun Undang-Undang Perdata Mesir yang baru, untuk bekerjasama menyusun rancangan Undang-Undang Perdata Syiria yang digali dari fiqh Islam.

Keinginan pemerintah Syiria tersebut gagal karena terjadinya pemberontakan militer di Syiria pada tahun 1949 M. yang berhasil menggulingkan pemerintahan yang mendukung program tersebut.

Sehingga program tersebut tinggal kenangan. Sebagai gantinya, pemerintahan Syiria yang baru mengambil undang-undang Mesir warisan penjajahan. Meskipun demikian, semangat tuntutan masyarakat luas di Mesir, Syiria dan negeri-negeri Arab lainnya untuk kembali kepada fiqh Islam dan merealisir program penyusunan undang-undang perdata yang diambil dari fiqh Islam, tetap kuat dan tidak surut.⁶⁹ Semangat tersebut melahirkan banyak hal yang positif, di antaranya:

1. *Ijtihad Jama'i (Bersama)*

Program penyusunan undang-undang hukum perdata Islam yang baru dan dapat memenuhi tuntutan masa sekarang, menuntut dua hal, yaitu:

- a). Melakukan penggalian hukum perdata dari fiqh Islam dari berbagai madhhab-madhhab Fiqh. Sebelumnya sudah pernah dilakukan pengambilan undang-undang perdata dari fiqh Islam dari madhhab tertentu, yaitu madhhab Ḥanafi, seperti yang dilakukan oleh penguasa ‘Usmānī dalam menyusun Kitab Undang-Undang yang dikenal dengan sebutan “*Al-Majallah al-‘Adliyah*”.
- b). Melakukan perumusan baru bagi kaidah-kaidah uṣūl al-Fiqh dan maqāsid (tujuan-tujuan) hukum-hukum shari‘at Islam, serta menggunakan qiyās, istihsān dan istiṣlāh untuk menetapkan hukum berbagai persoalan yang baru timbul pada masa sekarang dan tidak terdapat penjelasan hukumnya dalam buku-buku Fiqh dahulu, seperti asuransi, perusahaan-perusahaan musahamah saham dan lain-lain.

Untuk merealisir program tersebut menuntut ijtihad, seperti yang dilakukan para ahli fiqh dahulu untuk memecahkan hukum berbagai persoalan yang mereka hadapi. Untuk itu diperlukan kembali semangat ijtihad, setelah pintu ijtihad ditutup sejak abad kelima Hijrah.

Pintu ijtihad pernah dinyatakan ditutup karena khawatir akan terjadi penyimpangan dari tujuannya yang luhur. Penutupan tersebut

⁶⁹Muṣṭafa Aḥmad Zarqā, *op.cit.*, hlm. 112-113.

ditujukan kepada ijtihad perorangan. Untuk menghindari terulangnya kembali kekhawatiran tersebut, maka perlu diganti dengan ijtihad jama‘i (kolektif). Sehingga dilakukan secara berkelompok oleh ahli-ahli fiqh masa kini yang dipercaya, melalui musyawarah. Dengan cara tersebut akan dicapai hasil-hasil ijtihad yang dapat memenuhi kebutuhan masa kini. Itulah jalan yang harus ditempuh fiqh untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan masa kini.⁷⁰

Seruan mengadakan ijtihad jama‘i tersebut tidak menutup pintu ijtihad perorangan, karena sebelum ijtihad secara jama‘i, masing-masing ahli fiqh yang ikut didalamnya harus menganalisa persoalan yang mereka hadapi secara sendiri-sendiri lebih dahulu. Ijtihad jama‘i di Timur Tengah ditangani oleh lembaga-lembaga yang cukup besar.

2. *Akademi Fiqh Internasional*

Pemikiran ijtihad jama‘i tersebut melahirkan pemikiran dan upaya pembentukan akademi fiqh Internasional, mempunyai kantor tetap, masa persidangan tahunan, dan anggota-anggota yang terdiri dari para ahli fiqh dari berbagai negeri Islam. Tujuannya ialah membahas dan mendiskusikan berbagai persoalan masa kini, dan mengambil putusan yang sesuai, dengan berpedoman kepada sumber-sumber dan semangat umum Shari‘at Islam, pendapat para ahli fiqh dahulu dengan mempertimbangkan pula kebutuhan masa kini.

Pemikiran dan upaya tersebut telah melahirkan muktamar-muktamar fiqh Internasional, seperti Pekan Fiqh Islam di Damaskus pada bulan Shawwal tahun 1380 H. /Nisan 1961M; Muktamar Akademi Riset Islam di al-Azhar Kairo, pada tahun 1961 M; Muktamar Dār al-Baīda’ di Lybia yang atas undangan Univ. Lybia; Muktamar Fiqh Islam di Riyad pada tahun 1396 H./1976 M., atas undangan Univ. Islam Imām Muḥammad bin Su‘ūd.

Mengenai akademi Fiqh, telah didirikan beberapa akademi Fiqh, seperti Akademi Riset Islam di al-Azhar, Kairo, yang didirikan pada tahun 1961 M. Akademi ini adalah akademi yang pertama; Setelah itu Rabīṭat al-‘Alamī al-Islāmī di Makkah al-Mukarramah mendirikan

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 113-115.

Akademi Fiqh Islam dan telah mengadakan sidang yang pertama pada bulan Sha'ban 1398 H. (pertengahan tahun 1978 M.); Setelah itu Organisasi Konfrensi Islam (OKI) mendirikan Akademi Fiqh Islam dan telah mengadakan sidang yang pertama di Makkah al-Mukarramah pada bulan Safar 1405 H. (Nopember 1984 M.).

Muktamar-muktamar tersebut telah menganalisa dan mengambil putusan tentang berbagai persoalan masa kini, di antaranya: encangkokan anggota tubuh manusia; pembuahan buatan dan bayi tabung; penentuan waktu salat di daerah kutub utara dan awal bulan qamariyah; hak cipta; zakat sewa benda tidak bergerak dan kebun karet; perbankan Islam dan pasar modal. Muktamar-muktamar tersebut dihadiri oleh para anggota dari berbagai negara, sehingga pantas disebut muktamar Internasional.

Sebelum mengambil putusan hukum fiqh tentang persoalan-persoalan yang memerlukan informasi dari tenaga ahli tertentu seperti kedokteran, falak (astronomi), biologi, dan lain-lain, muktamar-muktamar tersebut mengundang tenaga-tenaga ahli yang dipandang perlu, untuk mendapatkan informasi-informasi yang diperlukan. Cara pengambilan putusan ijtihad kolektif ini ialah dengan kata sepakat atau pendapat mayoritas anggota.⁷¹

Akademi-akademi fiqh Islam tersebut mempunyai majalah ilmiah yang memuat pembahasan-pembahasan yang dikemukakan dalam sidang-sidangnya, begitu pula mencantumkan putusan-putusannya. Demikianlah kebangkitan kembali ijtihad dalam bentuk ijtihad jama'i di Timur Tengah.

3. *Pembaharuan Metode Pengajaran dan Penulisan Fiqh*

Metode pengajaran dan penulisan fiqh mengalami pembaruan. setelah Fakultas Syari'ah berdiri di beberapa Perguruan Tinggi di Timur Tengah. Buku-buku fiqh lama yang ditulis dalam madhab tertentu sebagai buku pelajaran atau referensi para ulama tetap diperhatikan sebagai *turath* (warisan) yang sangat tinggi nilainya, akan tetapi mungkin tidak sesuai dijadikan dengan kebutuhan kuliah Fiqh di perguruan tinggi pada masa kini.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 118-119.

Untuk memenuhi kebutuhan kuliah Fiqh di perguruan tinggi pada masa kini, para dosen-dosen Fiqh di berbagai Fakultas Syari'ah giat menulis buku-buku Fiqh dengan cara yang baru, sesuai dengan kebutuhan mahasiswa pada tingkat sarjana dan pasca sarjana. Setiap tahap mempunyai *uslub* (metode) sendiri.

Lahirlah tesis dan disertasi yang membahas topik-topik tertentu secara mendalam. Topik-topiknya sendiri cukup luas, mencakup berbagai bidang permasalahan, seperti sistem pemerintahan dan musyawarah, ekonomi, hak-hak dalam keadaan damai dan perang dalam Islam, hak-hak manusia, hak-hak wanita, dan lain-lain.⁷²

4. Metode Studi Fiqh

Dari pembahasan-pembahasan hukum Islam di Timur Tengah pada masa kini, dapat disimpulkan bahwa setiap persoalan hukum mengandung empat hal, yaitu: masalah, dalil, analisa dalil, dan kesimpulan hukum.

a). Masalah

Masalah fiqh dapat terjadi karena perbuatan manusia atau bukan perbuatan manusia. Bagaimanapun juga setiap mujtahid, sebelum menetapkan hukumnya, harus memahami benar masalah yang ia kaji hukumnya. Sejak dahulu telah dikenal dikalangan ahli fiqh sebuah asas yang berbunyi: "penetapan hukum sesuatu dilakukan setelah memahami hakikat sesuatu tersebut."

b). Dalil

Setelah memahami hakikat masalah yang dihadapi, maka langkah selanjutnya ialah mempelajari dalil (petunjuk) yang menjelaskan hukumnya. Setiap penetapan hukum sesuatu sangat membutuhkan dalil. Di atas telah dikemukakan dalil-dalil (sumber-sumber hukum yang) asasi dalam Islam, meliputi al-Qur'an dan Sunnah. Kedua sumber tersebut memuat dalil yang lebih detil seperti *ijmā'*, *qiyās*, dan lain-lain.

Setiap ahli fiqh tentu tahu apa yang pantas menjadi dalil suatu hukum bagi masalah yang dihadapinya, apakah al-Qur'an atau Sunnah atau *ijmā'* atau *qiyās* atau lainnya.

⁷²*Ibid*, hlm. 119 – 120.

c). Analisa Dalil

Menemukan dalil harus didukung oleh analisa dalil. Artinya, jika seorang ahli menemukan dalil hukum bagi masalah yang dihadapinya pada ayat tertentu dalam al-Qur'an, maka ia harus mampu membuktikan bahwa ayat yang dimaksudnya benar-benar menjadi dalil hukum bagi masalah yang dihadapinya.

Pembuktian tersebut dilakukan melalui analisa. Analisa dalil tersebut, dalam ilmu Fiqh dan *Uṣūl al-Fiqh* disebut *Wajh al-istidlāl*.

d). Kesimpulan Hukum

Langkah terakhir ialah hukum. Karena itu hukum merupakan kesimpulan akhir setelah melakukan pembahasan-pembahasan tentang hakikat masalah, dalil masalah dan analisa dalil. Seperti diketahui, Islam membagi hukum kepada lima bagian yaitu wajib, sunnat, haram, makruh, dan mubah.

5. *Keterbukaan Terhadap Pendapat dan Madhhab-madhhab Fiqh*

Pembaharuan pengajaran dan penulisan fiqh di berbagai universitas Islam di Timur Tengah disertai keterbukaan terhadap pendapat-pendapat para ahli fiqh sejak Sahabat, Tabi'in dan Tabi' Tabi'in. Pendapat-pendapat mereka tidak tertulis dalam buku-buku, tetapi diketahui melalui riwayat-riwayat; pendapat-pendapat empat madhhab fiqh ahl al-Sunnah dan madhhab-madhhab lain. Tujuan mempelajarinya bukan sekedar untuk mengetahuinya, tetapi juga mendalami metode ijtihad mereka dalam menetapkan hukum-hukum Fiqh.

Keterbukaan tersebut menghasilkan beberapa segi positif, di antaranya: mengurangi fanatism madhhab dikalangan pendukung madhhab tertentu; menonjolkan peranan perguruan tinggi dalam menyingkapkan keunggulan berbagai madhhab, membuktikan kekayaan fiqh, kekayaan warisan hukum yang dimiliki umat Islam.

6. *Perhatian Terhadap Fiqh Perbandingan antar Madhhab Fiqh*

a). Studi banding antara madhhab-madhhab Fiqh bukanlah baru. Sejak berabad-abad yang lalu, sudah ada ahli Fiqh yang menulis buku fiqh perbandingan antar madhhab-madhhab fiqh sampai berjilid-jilid. Buku Imām Shāfi'i yang berjudul *al-Umm*, menjadi

contoh studi banding yang sangat baik. Bahkan barangkali belum ada buku fiqh yang dapat menandingi buku *al-Umm* dalam metode pemaparan masalah-masalah fiqh, dalilnya, dan analisanya.⁷³

- b). Di antara keunggulan studi ini ialah menggali dalil masing-masing madhhab dalam menetapkan hukum suatu permasalahan dan memahami jalan pikiran atau analisanya. Pada bagian Metode studi fiqh telah dianalisa hal-hal yang perlu dianalisis dalam mengkaji setiap permasalahan fiqh.

7. Keterbukaan Terhadap Hukum Positif dan Studi Banding

Di antara perkembangan terpenting dalam studi Fiqh di Timur Tengah ialah:

- a). Keterbukaan terhadap hukum positif. Keterbukaan tersebut menghasilkan beberapa hal penting, di antaranya: (1) pencantuman mata kuliah pokok-pokok ilmu hukum positif dan ringkasan teori umum *iltizamat* (perikatan) hukum perdata sekitar tahun 50-an pada sebagian Fakultas Syari'ah di Timur Tengah; (2) pendirian fakultas yang menggabungkan mata kuliah fiqh dan hukum positif secara bersama-sama seperti yang dilakukan Univ. al-Azhar di Kairo dengan mendirikan Fakultas Syari'ah dan Yurisprudensi; (3) studi perbandingan antara fiqh Islam dan hukum positif pada pasca sarjana mengenai topik-topik tertentu dengan bahasa dan pembahasan yang mudah dipahami ahli Hukum Positif, sehingga fiqh Islam tidak lagi terisolir dikalangan orang-orang tertentu, tetapi dapat dipahami oleh ahli Hukum lain; (4) pengetahuan tentang pendapat ahli hukum positif mengenai pokok-pokok pembahasan fiqh Muamalat. Pengetahuan tersebut sangat membantu perumusan metode pengajaran fiqh Islam di Perguruan Tinggi dan penulisan buku-buku untuk para mahasiswa dengan metode dan bahasa

⁷³Hanya saja bahasa Imām Shāfi'i dalam *al-Umm* sangat berat bagi angkatan sekarang, meskipun muridnya al-Rabi' mengatakan bahasa yang digunakan Imām Shāfi'i dalam bukunya tersebut sudah sangat mudah. Karena itu kami berpendapat terjemahan *al-Umm* oleh Prof. Tgk. Ismā'il Ya'kub perlu koreksi oleh sebuah tim.

yang lebih mudah dipahami; (5) penulisan buku-buku fiqh perbandingan dengan hukum positif yang menyingkapkan kekayaan yang terkandung dalam fiqh Islam; (6) pengetahuan tentang pengaruh hukum positif yang diambil dari hukum lain dalam masyarakat Islam dan sejauh mana upaya yang diperlukan untuk menggantinya dengan fiqh Islam; (7) penanaman pengertian yang benar dikalangan ahli hukum positif tentang fiqh Islam, sehingga melenyapkan fobia (ketakutan yang sangat berlebihan) mereka terhadap fiqh Islam.

- b). Pentingnya pengetahuan hukum fiqh dan hukum positif bagi hakim agama Islam, seperti yang dilakukan di Syiria. Peraturan tentang pengangkatan hakim di Syiria menetapkan syarat pengangkatan Hakim Agama Islam ialah memiliki ijazah Sarjana dari Fakultas Hukum Positif. Dengan cara ini, maka Hakim Agama Islam mempunyai pengetahuan yang sama dengan Hakim Umum, bahkan lebih unggul, karena mempunyai pengetahuan Syari'ah dan Hukum Positif secara bersama-sama.

Penyusunan Undang-undang yang Diambil dari Fiqh Islam

Liga Arab telah berupaya menyatukan undang-undang hukum perdata negara-negara Arab anggota Liga Arab. Untuk itu, Liga Arab pada pertengahan tahun 70-an, menugaskan bagian hukumnya untuk menyusun rancangan Kitab Undang-Undang Hukum Perdata yang satu, dan memberikan kebebasan kepada anggota negeri-negeri Arab untuk mengambil dan menerapkannya.

Kemudian dibentuklah sebuah tim khusus yang anggotanya terdiri dari ahli Hukum Perdata Positif untuk menyusun sebuah Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dimaksud. Liga Arab menentukan sumber Kitab Undang-Undang Hukum Perdata ialah hukum-hukum yang berlaku di dunia Barat. Tetapi kemudian Liga Arab sendiri menyadari bahwa rakyat di negeri-negeri Arab tidak mungkin menerima undang-undang yang diambil dari hukum asing dan jauh dari fiqh Islam yang telah mengakar dalam masyarakat. Karena itu, Liga Arab membuat program baru yaitu menyusun hukum perdata yang diambil dari fiqh Islam.

Untuk itu, Liga Arab membentuk sebuah tim ahli yang anggotanya terdiri dari ahli Fiqh Islam dan Hukum Positif.⁷⁴ Tugasnya ialah menyusun rancangan undang-undang hukum perdata yang diambil dari fiqh Islam. Jika sebelumnya masyarakat-masyarakat Islam pernah menerapkan fiqh Islam dari madhhab tertentu, maka Liga Arab menetapkan agar rancangan undang-undang Perdata tersebut diambil dari berbagai madhhab fiqh Islam dan dilengkapi dengan penjelasan yang menguraikan sumber pengambilan setiap pasal dan ayatnya.

Pada awal tahun 80-an, tim tersebut mulai melaksanakan tugas-tugasnya. Pada tahun 1984, tim tersebut telah berhasil menyusun bab pendahuluan dan teks-teks teori umum iltizamat (perikatan) secara lengkap, meliputi semua babnya, fasal-fasalnya, disertai undang-undang penjelasan.⁷⁵

Fiqh Perbankan Syari‘ah dan Investasi Syari‘ah

Kebangkitan dunia Islam melahirkan pemikiran-pemikiran untuk membangun lembaga keuangan yang Islami dalam masyarakat Islam. Di awal tahun 60-an lahirlah di Mesir sebuah proyek lembaga keuangan baru yaitu Bank Tanpa Bunga. Para perintisnya menyebutnya pula “Bank Tabungan Daerah” atau “Bank Pembangunan Daerah”. Semua Proyek ini berdiri di Mit Ghamr, sebuah kota kecil yang terletak di Propinsi Qolyubiyah, Mesir, selama empat tahun, dari Juli 1963 sampai Juli 1967. Bank tersebut memiliki dua ciri khas, yaitu untuk daerah dan tanpa bunga. Kedua ciri tersebut mengungkapkan pemikiran, kepribadian, spirit dan tekad para printisnya, terutama Dr. Ahmād ‘Abd al-‘Azīz al-Najjār, salah seorang cendikiawan Muslim di Mesir.

Dari segi pemikiran, proyek ini bukan baru. Sudah sejak lama timbul dalam masyarakat Islam, pemikiran untuk mendirikan lembaga

⁷⁴Di antara anggotanya ialah Muṣṭafā Ahmād Zarqā. Lihat bukunya *Al-Fiqh al-Islāmī*, hlm. 126.

⁷⁵Muṣṭafā Ahmād Zarqā. Lih. Bukunya *Al-Fiqh al-Islāmī*, hlm. 126. Penyusunan rancangan teks teori umum *iltizamat* (perikatan) merupakan tulang punggung Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dan fase terberat dalam penyusunan rancangan.

keuangan yang bebas dari bunga seperti ini. Namun, belum pernah terjelma.

Dari segi operasionalnya bukan baru pula. Sudah lama para *faqih* (ahli fiqh) membahas cara-cara mengembangkan modal dalam fiqh muamalat. Namun kajian-kajian mereka dalam masa-masa yang lama hanya menghiasai lemari, sehingga pengetahuan masyarakat tentang muamalat sangat dangkal, bahkan terdengar suara-suara yang ingin membakar buku-buku fiqh secara umum. Zaman selalu berputar. Apa yang pernah dipandang usang menarik kembali.

Tumbuh berkembangnya lembaga-lembaga keuangan Syari'ah di Timur Tengah merupakan tantangan besar bagi fiqh Islam. Para ahli Fiqh dituntut berijtihad dan menemukan rumusan-rumusan yang praktis bagi pembiayaan dan investasi; dapat diterima dalam Shari'at Islam; dan sekaligus dapat menanggulangi persoalan-persoalan ekonomi.

Sambutan para ahli fiqh terhadap tuntutan ini sangat positif, sehingga mengungkapkan secara nyata langkah-langkah menuju pembaruan fiqh. Sambutan-sambutan tersebut terlihat antara lain pada hal-hal sebagai berikut: 1). pada bank-bank dan lembaga-lembaga keuangan Syari'ah telah dibentuk Dewan Syari'ah yang melakukan ijтиhad kolektif dalam batas yang kecil. Ijtihad seperti itu sering juga dilaksanakan dalam muktamar-muktamar dan pertemuan-pertemuan khusus yang diadakan bank-bank Syari'ah dan akademi-akademi fiqh. Banyak rekomendasi dan fatwa yang telah dikeluarkan; 2). dalam kegiatan-kegiatan fiqh tersebut tampak menonjol keterbukaan terhadap madhab-madhab fiqh, karena Dewan Syari'ah pada bank-bank Syari'ah tidak terikat dengan madhab tertentu, tetapi semua madhab fiqh Islam dijadikan rujukan dan dipelajari.

Proyek Ensiklopedia Fiqh Islam

Di antara aktifitas Fakultas Syari'ah di Universitas Syiria (sekarang disebut Universitas Damaskus), Syiria, setelah didirikan pada tahun 1954, ialah melaksanakan rekomendasi Pekan Fiqh Islam di Paris pada bulan Juli 1951 M. tentang penyusunan Ensiklopedia Fiqh Islam. Universitas Syiria membentuk sebuah komisi khusus pada tahun

1956. Ensiklopedia ini memuat masalah-masalah fiqh dari berbagai madhhab Fiqh, dan disusun menurut hurup abjad. Ketika berdiri persatuan antara Mesir dan Syiria tahun 1958 M., dibentuk pula sebuah komisi gabungan antara kedua negeri untuk bekerjasama dalam melaksanakan proyek tersebut.

Pada tahun 1961 persatuan kedua negeri berakhir. Kegiatan komisi gabungan tersebut ikut berhenti pula. Namun, dilanjutkan di Mesir secara perlahan.

Pada tahun 1966 M., Kuwait, melaksanakan pemikiran penyusunan ensiklopedia tersebut, melalui sebuah tim khusus dan telah melaksanakan kegiatan-kegiatannya dalam masa lima tahun dengan cepat. Keberhasilan Kuwait memacu Mesir untuk melanjutkan proyeknya. Sebagai hasilnya, hingga tahun 1995 yang lalu kedua negara telah berhasil menyusun lebih dari 20 jilid. Namun, belum mencapai 50 % dari hurup abjad yang direncanakan. Seandainya ensiklopedia ini berhasil disusun dengan baik, maka akan menjadi sumbangan yang sangat besar bagi seluruh negeri Islam dan dunia umumnya.

Indeks

A

‘alī 28
Abaza 4, 8
Abdurrahman Wahid 8, 40
Afrika 100
Ahmad Al-Kubayṣī 93
Ain Shams 72
al-Farabi 74
al-Kindi 74
al-Mamlaka 18, 20, 24, 27, 37,
 121, 205
al-mu‘allaqa 18
Ali Mubarak 5
Ali Pasha 70
ama’ah umrah 29
Arab Irak 91
Arab Saudi 6
arsitektur 63
astronomi 68
Aswan 82
aswaq 17, 18
avant garde 79
Azmi Sirajuddin 88
Azyumardi Azra 3, 14

B

Babilonia 89
Bagdad 40
bahasa Arab Fushā 101
Bakkah 17
Bani Saud 7
beasiswa 4
bid‘a 24
Bluhm, Jutta E. 3
Budi Sulistyono 4
buku turath 48
buku wajib (muqarrar) 31
Burma 29

D

Dār al-Nadwa 18
Departemen Agama 5, 39, 42, 53,
 129, 130
dinasti Fatimiyah 68
dinasti Fatimiyya 63
Diploma Khusus 31
Diploma Umum 31
diskursus belajar Islam 9

E

embargo 9
 Emirat 43
 empirisme 66

F

Fakultas Kedokteran 91
 Farhoud 68
 filsafat 66
 fiqh 63
 fiqih empat madhab 24
 fisika 63
 Fuad Fakhruddin 8
 fundamentalis 8

G

Gamal 'Abd al-Nasser 45
 generasi kolonialisme 7
 generasi kontemporer 8
 generasi pascakolonialisme 8
 geometri 63
 Ghozali Mukri 88

H

Ḩalaqa 22, 23, 25
 ḥalāqa 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
 32, 40
 halaqa 21
 ḥaramain 17, 18, 20
 Hadramaut 4
 Hamzah Fansuri 40
 HARAMAIN 17
 Haramain 5, 6, 7, 9
 Harun Nasution 8, 40
 Hassan al-Banna 9
 hawāshi (komentar terhadap
 karya lama) 69

I

IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta
 76
 Ibn Rushd 74
 Ibn Sina 74
 ibtida'i 28
 idealisme 66
 ijazah licence 76
 ilmu keislaman 21
 ilmu madaniyya 70
 Indonesia 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,
 11, 13, 14, 25, 26, 27, 28, 29,
 30, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41,
 42, 43, 46, 49, 51, 53, 62, 64,
 73, 74, 76, 79, 80, 81, 83, 87,
 91, 92, 97, 98, 100, 101, 102,
 103, 106, 108, 109, 110, 111,
 112, 116, 117, 118, 120, 121,
 122, 124, 125, 126, 127, 128,
 129, 163, 170, 174, 175, 236
 Irak 98
 Islam Timur Tengah 4
 Islamic University of Omdurman
 100

J

J. Kostiner 4
 Jaringan Ulama Nusantara dan
 Timur Tengah 3

K

Kairo 3, 5
 kamar (gurfa) 22
 kaum salafi 12
 kebudayaan Arab 4
 kedokteran 63
 kelompok reformis 12
 Kelompok revivalis 12
 kelompok tradisionalis 12

- Kementrian Pendidikan Tinggi 97
 khurafat 24
 KIAL 102
 Kuliah Kerja Nyata (KKN) 102
 kurikulum 23
 Kuwait 43
- L
 Lajnah 24
 liberal 8
 logika formal Aristotelian 35
 Lukman Harun 87
 Luxor 82
- M
 Madinat al-Munawwara 93
 Madrasah 6, 7, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 90, 199
 madrasah 7, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 90, 193, 199
 Madrasah Darul 'Ulum 6
 Madrasah Şaula'iya 28
 Madrasah Shaulatiyah 6
 Majelis Penilai Akademis 49
 Makkah berdarah Melayu 29
 Malaya 3
 Malaysia 29
 manuskrip 48
 Maroko 42
 Masjid al-Harām 22
 matematika 63
 mazhab Wahhabi 6
 Mekah 3
 Mesir 8, 39
 microfilm 48
 Middle East 43
 modernisasi pendidikan 20
- Mona Abaza 3, 41
 mudarris 22, 29
 Muḥammad al-Bahay 71
 Muhammad 'Abduh 69
 Muhammad Ali Pasya 81
 Muslim Asia Tenggara 4
- N
 Najib Mahmud 66
 Near East 43
 neo-sufisme 6
 Nur Asyik, MA, Prof. H.M. 4
- O
 Orde Baru 9
 Orde Lama 9
 organisasi Islam 5
 Ottoman 69
- P
 Padang 8
 paguyuban 34
 pemikiran yang bercorak ideologis 7
 pemikiran yang bercorak liberal 7
 pendidikan terbuka 20
 pergumulan dialektis 7
 Perguruan tinggi 30
 Persatuan Mahasiswa Indonesia di Kairo 5
 pertukaran budaya 4
 pesantren 5, 11, 25, 26, 29, 36, 70, 163, 235, 236
 Petro-Islam 9
 pintu ijtihad 8
 pioneer 79

- Q**
- Qatar 43
 - Quraish Shihab 12
 - Qur'an-sunnah sentris 12
 - Qushai ibn Kilab 18
- R**
- Rashafa 90
 - rasionalisme 66
 - realisme 66
 - regulasi 24
 - ritual ibadah (hajj) 17
 - Riwaq Jawi (asrama mahasiswa Jawa) 5
 - Roff, William 3
- S**
- Said Aqiel Husein al-Munawwar 12
 - Saudi Arabia 87, 95
 - Sayyid 9, 11, 25, 26, 29, 34, 37, 140, 146
 - Sayyid Quthb 9, 11
 - sesuatu yang lahir 66
 - shaikh 25
 - sharh (menjelaskan pemikiran-pemikiran lama) 69
 - Singapura 8, 13, 37, 73
 - sistem ceramah (monolog) 27
 - sistem hafalan (hifz) 32
 - sistem kredit semester (SKS) 32
 - SKS 32, 91, 119
 - skripsi 172
 - Snouck Hurgronje 3
 - Studi Islam 7, 79, 82, 164, 168, 235, 236
 - studi Islam 4, 6, 7, 40, 46, 72, 73, 75, 82
 - Sudan 99
- Suriah 43**
- Syari'ah 100**
- T**
- tanah haram 17
 - tauhid 24
 - tempat tinggal khusus (rubat) 22
 - Thailand 29
- Timur Tengah 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 21, 22, 34, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 57, 60, 62, 77, 80, 82, 87, 88, 95, 99, 101, 111, 112, 113, 115, 120, 128, 167, 169, 170, 171, 174, 179, 181, 183, 184, 188, 192, 200, 212, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 227**
- tradisionalis 7**
- tradisionalisme Islam 6**
- transmisi keilmuan 4**
- tsanawī 28**
- Tunis 42**
- U**
- uang pengganti asrama (badal sakan) 34
 - Uganda 100
 - Ulama Jawi 3
 - Ummul Qura University (Jami'a Um al-Qurā) 30
 - Universitas Baghdad 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97
 - Universitas Islam Negeri (UIN) 84
 - Universitas Uni Emirat Arab 93
 - Ushulludin 100
- V**
- von der Mehden 3

W

Wahabiyah 41

Y

Yahudi 68

Yaman 4

Z

Zakiah Daradjat 12

Zakiyah Daradjat 40

TENTANG PENULIS

AHMAD SAYUTI AN memperoleh gelar Magister dari Khartoum International Institute for Arabic Language (KIAL) Sudan pada tahun 1993 dan gelar doktor dari *Alqur'an al-Karim and Islamic Sciences University* Sudan tahun 2000.

AHSIN SAKHO MUHAMMAD, dilahirkan tanggal 21 Februari 1956 di Cirebon, adalah Dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, parcasarjana IIQ Jakarta, PITQ Jakarta dan Unisba Bandung. Beliau mendapatkan *licence* dari *Kulliyatul Qur'an* Madinah pada tahun 1981. Gelar Magister (S2) dan Doktor (S3) diraih masing-masing pada tahun 1985 dan 1989 dari Universitas *Umm al-Qura'* Madinah.

ALI MUSTAFA YA 'QUB, lahir di Batang, Jawa Tengah, 1952. Pada tahun 1976, melanjutkan studi di Fakultas Syari'ah, Universitas Islmam Muhammad bin Saud, Riyadh, Saudi Arabia dan memperoleh ijazah *Licence*, 1980. Masih di kota yang sama ia melanjutkan ke Universitas King Saud, Departemen Studi Islam Jurusan Tafsir dan Hadith dan memperoleh ijazah *Master* pada tahun 1985. Tahun itu juga ia pulang ke Tanah Air dan kemudian mengajar di beberapa perguruan tinggi. Pada tahun 1997, ia mendirikan Pesantren Luhur Ilmu Hadith *Darusunnah* di Pisangan Ciputat, sebuah lembaga pendidikan khusus Ilmu Hadith yang mengintegrasikan antara sistem pesantren dan perguruan tinggi. Ia juga Guru Besar Ilmu Hadith Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta dan aktif menulis tentang Islam, terutama yang berkaitan dengan Hadith dan Ilmu Hadith, dan telah menerbitkan lebih dari sepuluh buku.

ANWAR IBRAHIM yang lahir tanggal 16 November 1941 adalah dosen program S1 al-Azhar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Lulusan S1 Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah menyelesaikan S2 dan S3-nya (selesai tahun 1978) di Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir dibidang ushul al-fiqh. Dia juga mengajar fiqh dan suhul fiqh di IIQ (Institut Ilmu al-Qur'an) Jakarta dan Program Pasca Sarjana UI (Universitas Indonesia) bidang kajian Timur Tengah. Di tengah kesibukannya mengajar beliau juga aktif di beberapa institusi penting, seperti MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai wakil ketua komisi fatwa, dan wakil ketua pelaksana harian Dewan Syari'ah Nasional dan di BI (Bank Indonesia) sebagai anggota Komite Ahli Perbankan Islam

BUSTANUDDIN AGUS lahir di Bukittinggi tanggal 30 Agustus 1948. Selesai pendidikan di Fakultas Tarbiyah IAIN Imam Bonjol Padang sampai Sarjana Muda pada Jurusan Bahasa Arab. melanjutkan ke Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar Kairo, Mesir dan menyelesaikan License tahun 1973. Magister dalam bidang Ushul al-Fiqh diperoleh dari Fakultas yang sama pada tahun 1975. Tahun 1977 ia kembali ke Indonesia dan sampai tahun 1980 menjadi dosen di Universitas Jayabaya Jakarta. Tahun 1980 ia diangkat menjadi dosen tetap agama Islam, di samping juga mengajar Sejarah kebudayaan Islam di Fakultas Sastra Universitas Andalas. Mendapatkan gelar doktor dari Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1993. Beliau juga pengasuh mata kuliah sosiologi agama di Jurusan Sosiologi, dan antropologi agama serta agama Islam di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Andalas. Di samping itu, beliau juga mengabdi di almamaternya dan menjadi dosen luar biasa di Fakultas Syariah dan Program Pascasarjaa IAIN Imam Bonjol Padang.

MAKSUM MUKHTAR adalah dosen sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Cirebon. Lahir 9 Agustus 1954 di Cirebon. Setelah tamat dari Fak. Kedokteran UNISSULA Semarang, ia nyantri di *Ma'had al-Lughah* (1980-1982) kemudian ke *Tahassus Tarbawi* (1982-1984), keduanya di Ummul Qura University, Makkah, Arab Saudi. Sepulang dari Mekkah, ia menempuh program *anfulen* di Fak. Tarbiyah Jurusan Bahasa Arab IAIN Sunan Gunung Djati, Cirebon, selanjutnya menempuh program pasca sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Program S2 diselesaikan tahun 1993 dan S3 pada tahun 1994.

MASRI ELMASYAR BIDIN, dilahir di Tikalak Solok Sumatera Barat pada tanggal 25 Maret 1950, adalah dosen pada Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Direktur Program Dirasat Islamiyah kerjasama IAIN Syarif Hidayatullah dengan Universitas Al Azhar Mesir. Gelar Sarjana Muda didapat dari Fakultas Ushuluddin, IAIN Imam Bonjol Padang Panjang, Sumatera Barat dan gelar diploma diperoleh dari Institut Tinggi Studi Islam Zamalek Kairo Mesir pada tahun 1978. Selanjutnya, beliau meneruskan studi pascasarjana dan mendapatkan gelar Masters of Arts (MA) dari Fakultas Daarul Ulum, Universitas Cairo Mesir pada 1994. Gelar Ph.D. diperoleh dari Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Omdourman, Khartoum, Sudan pada tahun 1998.

MUSLIM NASUTION, lahir pada tanggal 1 Januari 1952 adalah dosen Fakultas Ushuluddin dan pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Adapun pengalamannya antara lain: Dosen LIPIA (Lembaga Ilmu

Pengetahuan dan Arab) tahun 1992–1995; Pengajar di Pondok Pesantren Darurrahman sejak 1994 sampai sekarang) dan Darunnajah Jakarta dari tahun 1992 sampai tahun 1999. Narasumber di berbagai pertemuan dan seminar Keislaman, baik di Jakarta maupun di luar Jakarta.

NASRUN HAROEN adalah alumni Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus Syria tahun 1982. Sekarang Guru Besar Tetap mata kuliah *ushul fiqh* di Fakultas Syari'ah IAIN Imam Bonjol Padang.

PUNGKI PURNOMO dilahirkan di Jakarta 15 Desember 1964, adalah alumnus S1 University of Baghdad Republic of Iraq pada tahun 1992 dalam bidang Perbandingan Agama Jurusan Ushuluddin. Pada tahun 1997, melanjutkan S2 di International Islamic University Kuala Lumpur Malaysia, 1997 dalam bidang Library and Information Science. Sekarang merupakan Dosen Fakultas Adab, Jurusan Ilmu Perpustakaan dan Sistem Informasi IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Kepala Perpustakaan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta

KUSMANA adalah dosen tetap Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta bidang kajian al-Qur'an. Setelah menyelesaikan program S1 jurusan Tafsir Hadits di Fakultas tempat dia mengajar sekarang pada tahun 1995 dengan skripsi tentang metode tafsir Abul A'la Mawdudi, dia meneruskan program S2nya di Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Kanada tahunan 1998 dan selesai tahun 2000 dengan tesis tentang konsepsi naskh Shāfi'i dan pengaruhnya dalam kajian ulum al-Qur'an. Sekembalinya di tanah air, dia diminta menjadi Sekertaris Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin untuk sepuluh bulan saja. Sekarang dia menjadi ketua LPIU (Local Project Implementing Unit), suatu lembaga semi otonom, yang mengkoordinir program untuk IAIN SyarifHidayatullah Jakarta sebagai realisasi kerjasama antara CIDA (Canadian Development Agency) dengan Departemen Agama Republik Indonesia.

ISMATU ROPI, lahir di Jakarta 15 Nopember 1969, memperoleh gelar Strata 1 (S1) dari Fakultas Ushuluddin Jurusan Perbandingan Agama IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1993 dan gelar *Master of Arts* (MA) dari *Institute of Islamic Studies* McGill University Montreal Kanada tahun 1998. Sekarang aktif sebagai Peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta, selain mengajar di fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

BELAJAR ISLAM DI TIMUR TENGAH

.....

BELAJAR ISLAM DI TIMUR TENGAH

Editor:
ISMATU ROPI • KUSMANA

Pengantar:
PROF. DR. KOMARUDDIN HIDAYAT

DIREKTORAT PEMBINAAN PERGURUAN TINGGI AGAMA ISLAM
DIREKTORAT JENDERAL PEMBINAAN KELEMBAGAAN AGAMA ISLAM
DEPARTEMEN AGAMA RI

DAFTAR ISI

Sistem Transliterasi ____ vii

Kata Pengantar

IAIN sebagai *Melting Pot and Meeting Pot* ____ ix

Pendahuluan

Alumni Timur Tengah dan Disseminasi Otoritas Keislaman di
Indonesia ____ 3

BAGIAN PERTAMA

PENGALAMAN BELAJAR DI TIMUR TENGAH ____ 1

Kajian Islam Haramain: Pengalaman di Makkah ____ 17
Maksum Muchtar

Pengalaman Belajar Islam di Mesir ____ 39
Masri Elmahsyar Bidin

Belajar di Universitas Al-azhar ____ 63
Nursamad Kamba

Studi Keislaman di Al-azhaR ____ 75
Bustanuddin Agus

Universitas Baghdad dan Kajian Islam ____ 87
Pungki Purnomo

Belajar Islam di Sudan ____ 99
Ahmad Sayuti AN.

Belajar Islam di Shiria ____ 115
Nasrun Haroen

BAGIAN KEDUA
ALUMNI TIMUR TENGAH DAN WACANA ISLAM ____ 131

Akar-akar Kajian Tafsir Modern ____ 133
Ahsin Sakho Muhammad

Hadith Sebagai Sumber Keilmuan ____ 155
Ali Mustafa Ya'qub

Kajian Ilmu Kalam di Timur Tengah ____ 171
Muslim Nasution

Orientasi Kajian Fiqh di Universitas Timur Tengah ____ 183
M. Anwar Ibrahim

Indeks ____ 229

Tentang Penulis ____ 234

TRANSLITERASI

Sistem Transliterasi Arab-Indonesia yang dipakai dalam buku ini adalah system transliterasi Institute of Islamic Studies, McGill University, sebagai berikut :

1. Huruf :

س	=	'	ض	=	d
ب	=	b	ط	=	t
ت	=	t	ظ	=	z
ث	=	h	غ	=	'
ج	=	j	غ	=	gh
ح	=	h	ف	=	f
خ	=	kh	ق	=	q
د	=	d	ك	=	k
ذ	=	dh	ل	=	l
ر	=	r	م	=	m
ز	=	z	ن	=	n
س	=	s	و	=	w
ش	=	sh	هـ	=	h
ص	=	s	يـ	=	y

Ta' marbuta tidak ditampakkan kecuali dalam susunan *idafa*, huruf tersebut ditulis (t).

Contoh :

فَطَانَةٌ = *fatāna*

فَطَانَةُ النَّبِيِّ = *fatānat al-nabī*

2. Bacaan Panjang :

أ = ā

ي = ī

و = ū

3. Huruf konsonan rangkap :

Selain huruf waw yang didahului oleh harakat ḍamma (ۖ) dan ya' yang didahului oleh harakat kasra (ۑ) ditulis rangkap, seperti: مُكْرَمَةٌ (mukarrama).

Sedangkan waw yang didahului harakat ḍamma dan ya' yang didahului harakat kasra boleh ditulis rangkap atau tidak rangkap yang disertai tanda panjang, seperti:

Contoh: الْإِسْلَامِيَّةُ = *al-Islāmiyya*, atau *al-Islamīya*.

4. Diftong :

أو = aw atau au

أي = ay atau ai

IAIN SEBAGAI MELTING POT AND MEETING POT

Sebuah Pengantar

Adalah menarik melihat hubungan antara latarbelakang kehidupan akademis IAIN dengan individu-individu yang berkiprah di dalamnya. Secara sederhana para individu yang mewarnai IAIN dapat dibagi ke dalam tiga kelompok: alumni Timur Tengah yang menjadi ‘pemelihara’ tradisi salafiyah, alumni Barat yang menawarkan model pendidikan yang rasional, dan para alumni lokal baik dari IAIN sendiri maupun perguruan tinggi-perguruan tinggi umum yang ada di Indonesia. Interaksi dari tiga komponen penting ini, dengan tentu saja dilatarbelakangi dengan keragaman budaya dan orientasi berpikir, memberikan aksentuasi yang sangat menarik dan kaya.

Pergumulan akademis di atas memang bukan satu-satunya keunikan yang dimiliki oleh IAIN di Indonesia. Pergumulan dan tarik menarik dalam kerangka kebijakan politik keagamaan di tanah air juga merupakan bagian yang penting dalam diri IAIN sendiri. Di sini letak keunikan lain IAIN. IAIN tidak berada dalam payung Departemen Pendidikan Nasional sebagaimana lembaga-lembaga pendidikan umum lain, tetapi berada di bawah Departemen Agama. Tetapi hal ini tidaklah menjadi persoalan berarti bagi pengembangan lembaga pendidikan agama. Secara historis, signifikansi IAIN semakin berkorelasi positif dengan pembangunan bangsa ini. Hal ini terlihat dengan, secara internal perguruan tinggi Islam semakin berkembang. Sekarang ada 14 IAIN (Institut Agama Islam Negeri)

dengan jumlah dosen sekitar 3.340 orang dan mahasiswa sekitar 65.223 orang, 33 STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) dengan didukung dosen tetap sebanyak 2.735 orang dan 29.115 mahasiswa, serta 306 PTAIS (Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta dengan jumlah mahasiswa sebanyak 105.137 orang. Secara eksternal semakin banyak lulusan IAIN yang mempunyai kontribusi penting baik untuk IAIN, Departemen Agama dan Departemen lain, atau masyarakat pada umumnya.

Salah satu ‘sebab’ bagi perkembangan itu tentu adalah nuansa akademis yang dikembangkan oleh IAIN sendiri yaitu adanya heterogenitas adalah tiga komponen pembentuk diskursus akademis IAIN, yakni tradisi pendidikan Timur Tengah, Barat dan lokal yang mewarnai pendidikan di IAIN.

Catatan sejarah menunjukkan bahwa secara umum, hubungan Islam Nusantara dengan Timur Tengah senantiasa terjalin dengan erat, khususnya sejak sekitar awal abad XV M sampai pertengahan abad XVII M, kemudian sejak akhir abad XIX sampai sekarang. Sementara itu, hubungan tradisi lokal dalam hal ini IAIN dengan tradisi Barat adalah fenomena kontemporer. Kalau dirunut, bermula tahun 60-an dan semakin menguat sejak tahun 80-an. Bentuk hubungannya adalah pengiriman dosen, peneliti atau lulusan IAIN untuk menempuh S2 dan S3 di salah satu perguruan Tinggi di Barat. Kebanyakan dari mereka yang dikirim belajar di Universitas McGill atau Leiden, sedang sejumlah kecil lainnya mendapat kesempatan belajar di salah satu universitas di Amerika Serikat, Australia, Jerman dan di tempat lainnya. Motivasi dikirimnya mahasiswa untuk belajar Islam di Barat adalah pertama, terkait dengan “...keinginan untuk menjembatani jurang budaya dan intelektual antara dua golongan warga Indonesia yakni di satu pihak para ahli dalam bidang non-keagamaan dan mereka yang memperoleh pendidikan terutama dalam tradisi ilmu pengetahuan Barat (yang notabene kebanyakan mereka juga adalah Muslim); dan di lain pihak, mereka yang mendapatkan pendidikan tinggi pada lembaga pendidikan Islam khususnya IAIN.” Kedua, “keinginan memperluas cakrawala intelektual para mahasis-

wa Ilmu agama Islam serta memperkenalkan kepada mereka tradisi ilmu pengetahuan kritis Barat dalam bidang keahliannya.”¹

Kebijakan mengirim dosen dan peneliti IAIN ke Barat, walau di satu pihak menimbulkan “perebutan pengaruh dan peranan” antara lulusan dari Barat dan Timur Tengah, namun di pihak lain berimplikasi positif terhadap pengembangan IAIN sekarang dan ke depan. Karena, terlepas dari implikasi perebutan pengaruh dan peranan dua tradisi tersebut yang itu sendiri sebenarnya merupakan dinamika dan positif, kebijakan ini menyediakan wahana untuk bertemu antara orientasi belajar Islam ke isi (*content*) yang direpresentasikan oleh tradisi pendidikan Timur Tengah dan ke metodologi yang direpresentasikan oleh tradisi pendidikan Barat.

Dilihat dari apa yang mungkin IAIN perankan, hubungan trilogi di atas bisa diarahkan untuk menunjang usaha Departemen Agama untuk memperbaiki sistem pendidikan agama Islam, yaitu mempertegas arah struktur dan iklim akademisnya di tengah sifatnya yang multidimensi; dakwah, pemasok pegawai pemerintahan bidang keagamaan, layanan sosial keagamaan, industri jasa pendidikan dan akademis. Karena bagaimanapun tradisi akademik adalah salah satu ciri fundamental dari penyelenggaraan sebuah perguruan tinggi, tanpanya ia kehinggan jatidirinya.

Berdasar pertimbangan-pertimbangan di atas, penerbitan buku-buku yang mengkomunikasikan pengalaman, problem dan prospek IAIN kepada khalayak pembaca menjadi sarana yang strategis. Tahun 2000 kami menerbitkan buku *berjudul Problem & Prospek IAIN Antologi Pendidikan Tinggi Islam* yang mencoba mengkaji ulang keberadaan IAIN dan lembaga sejenis beserta masa depannya dengan melihat problem dan prospek IAIN. Kebanyakan dari penulis di buku tersebut berlatar belakang pendidikan di Barat.

Dalam penerbitan kali ini, kita mencoba mengetengahkan pengalaman dan kegelisahan mereka yang pernah belajar di Timur

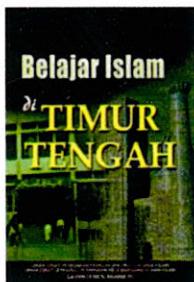
¹Lihat pendapat Zamakhshari Dofier sebagaimana yang dikutip Johan Hendrik Meuleman, “IAIN di Persimpangan Jalan” dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo *Problem dan Prospek IAIN*(Jakarta: Logos, 2000), hlm. 42-6.

Tengah. Informasi yang disajikan menjadi penting karena kita mendapatkan tidak hanya pengalaman, informasi pengetahuan tapi juga evaluasi subjektif para penulis terhadap tradisi keilmuannya sendiri, karena semua penulis pernah belajar di salah satu perguruan tinggi di timur Tengah. Direlasikan dengan penjelasan di atas tentang hubungan trilogi tradisi keilmuan IAIN, kebijaksanaan Departemen Agama harus diarahkan kepada memposisikan IAIN sebagai *melting pot* dan *meeting pot* tiga tradisi tersebut, sehingga bisa lebih memberi kontribusi nyata bagi bangsa Indonesia.

Saya menyampaikan terima kasih kepada semua penulis yang telah menuangkan pemikiran dan pengalamannya selama menempuh studi di Timur Tengah. Kesedian mereka untuk mengungkapkan apa yang mereka lihat dan rasakan dalam relasinya dengan pendidikan adalah hal yang penting untuk kemudian bisa disinerjikan dengan tradisi-tradisi keilmuan lainnya.

Saya juga mengucapkan terima kasih rekan-reka di penerbit Logos yang telah membantu dalam proses penerbitan buku ini. Terakhir, saya ucapkan terima kasih kepada Ismatu Ropi dan Kusmana yang telah mendesai, menyusun, mengumpulkan dan mengedit buku ini sehingga layak dicetak.

Dr. Komaruddin Hidayat



*P*ertanyaan yang muncul dari diskursus belajar Islam di Timur Tengah adalah, apa peran keilmuan yang dimainkan oleh para alumni Timur Tengah di tanah air? Sejauh mana mereka berhasil mempengaruhi diskusi-diskusi keislaman Indonesia?

Harus digarisbawahi bahwa kepulangan para pengkaji Islam dari Timur Tengah memang sedikit banyak membawa warna tersendiri bagi kajian keislaman di Indonesia. Ini tidak saja baru berlaku sekarang, tetapi jauh sejak interaksi Timur Tengah dan Indonesia berlangsung erat. Sejak abad ke-16 sampai ke-19, pemikiran dan paham keagamaan yang dibawa oleh alumni Timur Tengah dapat dikatakan menjadi mainstream pemikiran Islam di Indonesia. Kiprah yang diperankan mereka malah sebetulnya tidak hanya mewarnai kajian keilmuan Islam, tetapi juga mewarnai dunia pergerakan, organisasi, atau institusi kaum Muslim, bahkan dunia perpolitikan di tanah air....

Citra Timur Tengah sebagai gudang ilmu-ilmu keislaman sampai kini belum luntur. Demikian pula citra alumninya sebagai yang memiliki otoritas yang tinggi untuk berbicara tentang Islam di tengah masyarakat belum pudar.

Sepulang dari sana mereka umumnya langsung dicitrakan atau diposisikan masyarakat sebagai elit intelektual atau elit ulama. Mereka inilah yang bisa dibilang sebagai penyalur disseminasi otoritas kajian keislaman dari Timur Tengah ke Indonesia.