

## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

#### **1.1 Latar Belakang**

Kehadiran agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. diyakini dapat menjamin terwujudnya kehidupan manusia yang sejahtera lahir dan batin. Di dalamnya terdapat berbagai petunjuk tentang bagaimana seharusnya manusia menyikapi hidup dan kehidupan secara lebih bermakna, dalam arti yang seluas-luasnya. Petunjuk-petunjuk agama mengenai berbagai kehidupan manusia sebagaimana terdapat didalam sumber ajarannya al-Quran dan hadits yang nampak amat ideal dan agung. Islam mengajarkan kehidupan yang dinamis dan progresif, menghargai akal pikiran melalui pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, bersikap seimbang dalam memenuhi kebutuhan material dan spritual, senantiasa mengembangkan kepedulian sosial, menghargai waktu, bersikap terbuka, demokratis, berorientasi pada kualitas, egaliter, kemitraan, anti-feodalistik, mencintai kebersihan, mengutamakan persaudaraan, berakhlak mulia, dan sikap-sikap positif lainnya.<sup>1</sup>

Pada masa awal penyebaran Islam, Islam telah menjadi suatu agama dari berbagai suku, ras, dan kelompok masyarakat. Islam adalah suatu agama dunia, dengan demikian, pada umumnya kita dapat menemukan di sebagian besar tempat-tempat utama dan diantara masyarakat yang ada di dunia. Islam merupakan suatu agama yang disebarkan dan setiap muslim diperintahkan untuk

---

<sup>1</sup> Lihat Fadhil al-Jamali, Menerabas Krisis Pendidikan Dunia Islam, (terj) H.M Arifin (Jakarta: Golden Terayon Press, 1992), cet II hlm.11-12

membawa pesan Tuhan kepada semua orang di muka bumi ini dan untuk membuat kondisi dunia menjadi lebih baik, tempat yang baik secara moral. Islam adalah jalan hidup yang benar, jalan yang membawa keselamatan dunia dan akhirat juga merupakan jalan satu-satunya yang harus ditempuh. Islam memiliki ciri-ciri *rabbaniyah*, yaitu bahwa Islam bersumber dari Allah, bukan hasil pemikiran manusia. Islam merupakan satu kesatuan yang terpadu dan terfokus pada ajaran tauhid, Allah berikan kepada manusia agama yang sempurna. Islam mencakup seluruh aspek kehidupan, tak satu aspek pun terlepas dari Islam karena ajaran yang bersifat holistik (lengkap) dan Islam tidak terbatas dalam waktu tertentu tetapi berlaku untuk sepanjang masa dan di semua tempat. Sejalan dengan pernyataan tersebut, Fazlur Rahman sampai pada satu penelitian bahwa secara eksplisit dasar ajaran al-Quran adalah moral yang memancarkan titik beratnya pada monoteisme dan keadilan soaial.<sup>2</sup>

Selanjutnya, dalam penelitian yang dilakukan Jalaludin Rahmat terhadap al-Quran, menyimpulkan bahwa empat hal yang bertemakan tentang kepeduliannya terhadap masalah sosial. Pertama, dalam al-Quran dan kitab-kitab hadits, proporsi sosial ditujukan pada urusan sosial. Kedua, dalam kenyataan bila urusan ibadah bersama waktunya dengan urusan muamalah yang penting, maka ibadah boleh diperpendek atau ditangguhkan (bukan ditinggalkan). Ketiga, bahwa ibadah yang mengandung segi kemasyarakatan diberi ganjaran lebih besar daripada ibadah yang bersifat perseorangan. Keempat, bila urusan ibadah tidak sempurna atau batal karena melanggar pantangan tertentu maka *kafarat*-nya

---

<sup>2</sup>Fazlur Rahman, Islam (terj) Senoaji Saleh, dari Judul asli Islam, (Jakarta: Bina Aksara, 1987), cet.I.hlm 49

(tembusannya) ialah melakukan sesuatu yang berhubungan dengan masalah sosial. Gambaran Islam yang sedemikian ideal tersebut pernah dibuktikan dalam sejarah dan manfaatnya dapat dirasakan oleh seluruh umat di dunia.<sup>3</sup>

Namun, kenyataan Islam sekarang menunjukkan keadaan yang lebih jauh dari citra ideal tersebut. Ibadah yang dilakukan umat Islam, seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan sebagainya, berhenti pada sebatas membayar kewajiban dan menjadi lambang kesalehan, sedangkan buah dari ibadah yang berdimensi kepedulian sosial sudah kurang nampak, kondisi demikian sama halnya seperti menjalankan syariat agama namun tidak mengerti sebuah hakikat atas ibadah yang dilakukan. Dalam ilmu sosiologi modern, sosial merupakan bagian yang tidak utuh dari sebuah hubungan manusia sehingga membutuhkan pemakluman atas hal-hal yang bersifat rapuh didalamnya karena masih ada hal-hal penting yang harus dijunjung tinggi oleh manusia yaitu moral dan kebajikan. Memaknai lebih dalam tentang definisi sosial diatas bahwa bersosial hanya bagian kecil dari hubungan manusia, artinya ada yang lebih urgen yang harus digunakan sebagai landasan dalam bersosial serta hubungan sejati serta hubungan bagaimanakah yang harus dijadikan acuan umat Islam dalam melakukan segala aktivitas kehidupannya.

Dikalangan masyarakat telah terjadi kesalahan dan kekeliruan dalam memahami dan menghayati pesan simbolis tersebut.<sup>4</sup> Akibat dari kesalahan pahaman simbol-simbol keagamaan tersebut, maka agama lebih dihayati sebagai

---

<sup>3</sup>Ummat Islam di zamanKlasik (650-1250 M)telah membuktikan dengan jelas aksi kemanusiaan dari ajaran islam tersebut, pada saat itu islam telahmemberikan rahmat dalam bidang ilmu pengetahuan, keamanan, kemakmuran, peradaban dan lain sebagainya.

<sup>4</sup>Lihat Muslim Abdurrahman, Islam Transformatif, (Jakarta: Pustaka Firdaus,1997)

penyelamatan individu dan bukan keberkahan sosial secara bersama. Seolah Tuhan tidak hadir dalam problematik sosial kita, kendati namanya semakin rajin disebut dimana-mana. Pesan spiritualitas agama menjadi mandeg, terkristal dalam kumpulan mitos dan ungkapan simbolis tanpa makna. Agama tidak muncul didalam satu kesadaran kritis situasi aktual.

Sekarang mungkin sudah saatnya kita sebagai muslim mengembangkan indikasi keberagaman yang sedikit berbeda dengan yang kita miliki selama ini, meningkatnya jumlah orang-orang mengunjungi rumah ibadah, berduyun-duyun orang pergi ke haji, dan sering munculnya tokoh-tokoh dalam acara sosial agama, sebenarnya barulah indikasi permukaan saja dalam masyarakat kita, karena sebenarnya hubungan sosial yang menjadi titah dari Allah Swt. agar manusia saling menghormati dan bersatu dalam menjalankan kewajibannya di muka bumi. Indikasi semacam ini tidak menerangkan tentang perilaku keagamaan yang sesungguhnya, dimana nilai-nilai keagamaan menjadi pertimbangan utama dalam berpikir atau bertindak oleh individu atau sosial.

Terjadinya kesenjangan antara cita ideal Islam dengan kenyataan yang terjadi dalam kehidupan sebagaimana telah disebutkan diatas, telah banyak menarik perhatian para ahli untuk mencoba mencari tahu penyebabnya dan sekaligus menawarkan alternatif pencegahannya. Syafi'i Ma'arif misalnya, melihat bahwa penyebabnya adalah kualitas pemahaman terhadap sumber-sumber keagamaan umat Islam yang masih rendah. Menurutny bahwa proses islamisasi sesungguhnya secara kualitatif belum pernah mencapai tingkatnya yang sempurna. Islam sebegitu jauh belum lagi mampu menggantikan sepenuhnya

kepercayaan-kepercayaan dan tradisi kultural lokal sebagai basis bagi organisasi sosial.<sup>5</sup> Lebih jauh ia mengatakan jika perkembangan sosial keagamaan berlanjut menurut arah ini, maka usaha intelektual yang sungguh-sungguh dalam menjelaskan dan mensistematisasikan berbagai aspek ajaran Islam mutlak perlu digalakan agar umat Islam punya kemampuan menghadapi dan memecahkan masalah-masalah modern yang sedang dihadapi dewasa ini.

Dalam konteks globalisasi di era teknologi informasi dewasa ini, terdapat kecenderungan pemahaman segmen keagamaan yang kompleks. Jika pada masa sebelumnya individu-individu lebih mendasarkan konsep-konsep agama terhadap tokoh-tokoh atau patron pemahaman tertentu, maka dewasa ini individu-individu tersebut mulai menekankan aspek penafsiran individual.

Pada satu sisi, tentu pemahaman keagamaan individual memberikan peluang kebebasan untuk berekspresi, karena setiap individu dapat menginterpretasikan agama sesuai dengan apa yang diterimanya, tanpa tekanan dan intimidasi dari elit-elit agama, seperti ulama dan para elit pemegang otoritas keagamaan lainnya. Namun di sisi yang lain, fenomena tersebut mengerucutkan perbedaan tingkat penafsiran terhadap pemahaman agama. Sebagai contohnya, perbedaan pemahaman pada konsep jihad dalam Islam. Ketika pemahaman moderat bersifat kontekstual dengan lebih mengedepankan upaya-upaya jihad untuk tujuan damai, pada saat yang sama pemahaman ekstrem justru menggunakan konsep jihad sebagai justifikasi tindak kekerasan dan penolakan terhadap argumen jihad untuk tujuan damai.

---

<sup>5</sup>Ahmad Syafi'i Ma'arif

Dalam konteks hubungan antar agama, argumen sementara kaum moderat yang mewadahi kerjasama antar pemeluk agama untuk hidup dalam damai akan berhadap-hadapan dengan argumen kelompok ekstrem. Argumen kelompok ekstrem dalam persoalan hubungan antar agama menempatkan posisi jihad sebagai instrumen gerakan.<sup>6</sup> Dengan cara pandang yang eksklusif, kelompok ekstrem tersebut memiliki pandangan hidup sendiri dan berkembang menjadi cara pandang yang *intolerance*, tertutup dan memutlakan apa yang menjadi pandangan keyakinannya.

Dalam memahami serta menafsirkan al-Quran dan hadits juga hasil ijtihad, pihak ekstrem tersebut tidak melihat makna di balik teks, akan tetapi mereka hanya membacanya secara tekstual belaka. Di sisi lain, mereka adalah kelompok yang berpegang pada klaim bahwa mereka adalah kelompok yang paling benar di antara kelompok keagamaan lainnya. Hal-hal tersebut tentu saja menutup pintu dialog dengan entitas lain, terlebih dalam konteks hubungan antara aliran dengan paham yang berbeda.

Dalam upaya memahami ajaran Islam, berbagai aspek yang berkenaan dengan Islam perlu dikaji secara seksama, sehingga dapat menghasilkan pemahaman Islam yang komprehensif. Hal ini penting dilakukan, karena kualitas pemahaman keislaman seseorang akan mempengaruhi pola pikir, sikap, dan tindakan keislaman yang bersangkutan. Penulis mengungkapkan kecenderungan akhir-akhir ini tentang fenomena radikalisme yang semakin menguat. Baru-baru ini, Centre for Religious Freedom, sebuah lembaga yang menekuni bidang

---

<sup>6</sup>(Rufaidah, 2008: 13-15)

kebebasan beragama di Amerika Serikat, mengeluarkan hasil penelitian tentang kurikulum dan buku-buku yang diajarkan di sekolah-sekolah Arab Saudi. Salah satu temuan penting penelitian itu adalah bahwa kurikulum dan buku-buku Islam yang diajarkan sekolah-sekolah Arab Saudi penuh dengan kebencian dan permusuhan terhadap agama Yahudi, Kristen dan kaum Muslim yang tak sepaham dengan ajaran Wahabi.<sup>7</sup> Akan tetapi, Cynthia P. Schneider<sup>8</sup> menulis tentang Suara Moderat Dunia Arab, dinyatakan bahwa di dunia Arab sebenarnya sedang terjadi usaha-usaha dari penulis-penulis di sana tentang bagaimana mendorong toleransi, Islam yang terbuka dan moderat. Hanya sayangnya bahwa tulisan tersebut tidak bisa diakses oleh orang Arab sebab tulisan-tulisan tersebut tidak didapati di toko-toko buku di Arab. Misalnya tulisan Ala al alwani, "*The Yacobian Building*", buku ini menceritakan tentang masalah sosial dan politik di Mesir melalui cerita tentang orang-orang kecil.

Diceritakan juga bahwa polisi di dunia Timur Tengah sangat keras menghadapi buku-buku yang dianggap berhaluan moderat atau toleran. Buku-buku yang diperbolehkan beredar hanyalah buku-buku yang sesuai dengan *mainstream* pemikiran keagamaan yang ada disana. Pada tahun 2006, polisi Mesir melakukan razia di toko-toko buku untuk memastikan bahwa buku "*The Modern Sheikh and the Industry of Religious Extremism*" yang berisi tentang pentingnya pemerintah untuk memainkan peran otoritatif terhadap isu lingkungan, korupsi, gender, atau hak-hak perempuan, tidak dipasarkan di dalamnya.

---

<sup>7</sup>(Luthfi As-Syaukani, 2009).

<sup>8</sup>Guru Besar Luar Biasa dalam Praktik Diplomasi Georgetown University dan Peneliti Lepas di Brookings Institution

Situasi seperti ini juga didapati di Indonesia, misalnya dengan *sweeping* yang dilakukan oleh Islam garis keras tentang buku “*Ilusi Negara Islam*”, dan juga *sweeping* terhadap karaoke, bar, dan sebagainya. Bahkan ada juga pembakaran terhadap masjid dan pengusiran warga Ahmadiyah. Atas nama agama mereka melakukan tindakan anarkis yang bisa membahayakan kesatuan dan persatuan bangsa. Kasus lainnya yang terjadi di penghujung 2011 mengenai kekerasan bermotif agama. Bahkan yang satu ini, bukan lagi isu satu agama dengan agama lain, melainkan konflik ini terjadi dalam internal Islam, yakni antara madzhab Sunni dan Syiah. Sekelompok oknum yang mengklaim Sunni (*ahlussunnah wal jamaah*) melakukan penyerangan dan pembakaran terhadap pondok pesantren beraliran Islam-Syiah di Sampang, Madura. Akhirnya, kita pun harus menambah satu lagi daftar catatan kekerasan atas nama agama di negeri ini yang oleh Setara Institute baru-baru ini dilaporkan statistiknya mencapai 244 kasus selama 2011.

Sebenarnya pada tingkat keyakinan dan ajaran (keislaman), apa yang terjadi di Madura seharusnya tak terjadi. Sebab, masalah perbedaan antara Sunni dan Syiah dalam Islam sudah diklarifikasi dan dituntaskan dengan utuh dan tepat oleh tokoh-tokoh Islam di negeri ini. misalnya, M. Quraish Shihab (pakar tafsir di Indonesia) dengan karyanya yang berjudul *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?; Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* (2007). Dalam karyanya itu, Quraish Shihab yang memang memiliki kredibilitas dan otoritas dalam membicarakan isu ini, mengawali pembicaraannya tentang keniscayaan sebuah perbedaan yang diakui secara langsung oleh Allah dalam Al-Quran (QS.



Al-Ma'idah: 48) sekaligus kepatutan dirajutnya persatuan (ukhuwah) karena pada dasarnya manusia adalah umat yang satu (QS. Al-Baqarah: 213). Pembacaan, pemahaman, dan penafsiran atas realitas dan ayat tentang keniscayaan perbedaan dan kepatutan persatuan menjadi sangat signifikan guna membangun paradigma dan sikap yang bijak menanggapi isu-isu seputar keberagaman. Kesalahan memahami realitas atau ayat (dan juga hadits) yang terkesan paradoks seperti di atas akan berdampak negatif berupa timbulnya konflik horisontal di antara umat yang keduanya sama-sama membawa nama Islam.

Umat Islam kerap memposisikan perbedaan dan persatuan sebagai dua hal yang paradoks. Sehingga berpegang pada salah satunya berarti menafikan yang lainnya; berbeda berarti berselisih-pecah dan bersatu berarti tak mentoleransi apalagi menerima perbedaan. Sehingga, perbedaan dan persatuan pun menjadi 'buah simalakama' bagi umat Islam; pilihan atas salah satunya akan menimbulkan bencana berupa perselisihan dan konflik. Padahal, pada dasarnya, perbedaan dalam Islam justru patut dipahami sebagai rahmat Allah sebagai bentuk kekayaan khazanah intelektual sekaligus pilihan dan alternatif bagi kesulitan yang dihadapi umat. Sedangkan persatuan sebenarnya berarti kepatutan untuk saling berbagi, mengisi dan menyempurnakan di tengah perbedaan, bukan berarti menyamakan sesuatu yang berbeda dan mustahil untuk disatukan. Pada titik ini, maka peran keterbukaan, dialog dan kedewasaan dalam menyikapi perbedaan menjadi sangat mendasar. Ketiga komponen guna membentuk perbedaan menjadi rahmat itulah yang seringkali hilang dari paradigma umat Islam, khususnya di Indonesia. Quraish Shihab mencatat setidaknya sepuluh perbedaan teologis yang

terdapat dalam Islam. Namun, patut disadari dan dipahami bahwa perbedaan yang terjadi itu adalah perbedaan sudut pandang yang dibenarkan dalam Islam dan dilatarbelakangi oleh keterbukaan, keikhlasan dan kedewasaan masing-masing aliran pemahaman yang berbeda dalam ber-Islam sebagai upaya bersama untuk berlomba-lomba dalam mendekati (bukan mencapai) kebenaran dan sama sekali bukan bertendensikan egoisme atau ambisi pribadi atau golongan untuk mengklaim—apalagi memonopoli—kebenaran. Sehingga, perbedaan pun menjadi rahmat bagi persatuan umat.

Filosofi dan pemahaman akan hakikat perbedaan dan persatuan seperti di zaman ulama klasik itulah yang belum ada dan perlu ditumbuhkan di zaman sekarang, terlebih dalam situasi yang didalamnya terdapat kelompok-kelompok dengan pemahaman yang berbeda. Oleh karena itu, sampai disini, diharapkan kelompok-kelompok tersebut sangat terbuka dan dewasa menyikapi setiap perbedaan yang terdapat dalam pemahaman masing-masing. Pernyataan ini sejalan dengan kesepakatan ulama besar dunia dari berbagai madzhab Islam di berbagai konferensi dan kesepakatan dalam dialog dan pendekatan antar madzhab. Misalnya, konferensi Doha 2002, draft ISESCO yang dibentuk di pertemuan puncak OKI 2003 di Malaysia, hingga kesepakatan ulama Sunni-Syiah di Makkah pada 2006, hingga Muktamar Doha yang diselenggarakan oleh Universitas Qatar bersama Universitas Al-Azhar, Mesir, dan Lembaga Internasional untuk Pendekatan Madzhab-madzhab Islam pada 2007. Secara umum, disepakati bahwa pertama, Muslim adalah siapa saja yang bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah rasul-Nya. Kedua, darah, harta dan kehormatan Muslim haram

(diganggu). Ketiga, tempat peribadatan umat Muslim suci, yang artinya haram untuk diserang, dibakar, apalagi diambil alih.

Penyatuan madzhab-madzhab menjadi satu madzhab dalam Islam merupakan sesuatu yang mustahil, sebab keberagaman dalam memahami dan menafsirkan teks dan ajaran merupakan keniscayaan. Karenanya, yang patut diagendakan dan diupayakan saat ini dan ke depan dalam Islam yakni persatuan umat dalam arti membiarkan madzhab-madzhab dalam Islam yang ada tumbuh-berkembang sembari bergandengan tangan, berjalan seiring, bekerja sama untuk menghadapi musuh bersama Islam serta mengembalikan kejayaan Islam masa lalu sebagai salah satu penopang peradaban dunia.

Kondisi demikian bisa berubah kearah yang lebih baik seiring dengan perkembangan sistem pendidikan yang dilakukan di setiap lembaga pendidikan baik formal maupun non formal. Karena sejatinya keberhasilan pendidikanlah yang akan menjadi tolak ukur berkembang atau tidaknya paradigma berpikir masing-masing individu. Oleh karena itu, setiap lembaga pendidikan khususnya pesantren yang bergerak dalam kajian ilmu-ilmu agama diharapkan akan mampu menciptakan manusia yang memiliki wawasan keagamaan yang komprehensif dan lapang.

Profil manusia yang dihasilkan oleh institusi pendidikan diharapkan dapat mengembangkan pola hubungan antar manusia yang pluralis, humanis, dialogis dan toleran serta mengembangkan pemanfaatan dan pengelolaan alam dengan rasa cinta kasih. Pluralis dalam arti memiliki relasi tanpa memandang suku, bangsa, agama, ras, ataupun titik lainnya yang membedakan antara satu orang dengan

orang lain. Humanis dalam arti menjunjung tinggi hak asasi manusia dan menghargai manusia sebagai manusia. Dialogis dalam arti semua persoalan yang muncul sebagai akibat interaksi sosial didiskusikan secara baik dan akomodatif terhadap beragam pemikiran dan toleran dalam arti memberi kesempatan kepada yang lain untuk melakukan sebagaimana yang diyakininya, dengan penuh rasa damai.

Kenyataan yang disampaikan di atas memberikan dasar bagi pentingnya kajian dan penelitian tentang sumber-sumber keagamaan yang selama ini diajarkan kyai dengan menekankan penguasaan kitab-kitab keagamaan klasik. Lebih dari itu, penelitian ini hendak memperlihatkan bagaimana pesantren berinteraksi dengan madzhab pemikiran yang berkembang dewasa ini.

Agar penelitian ini bisa dioperasionalkan, hal pertama yang harus dilakukan adalah meminjam pandangan Said Ramadhan, bahwa memahami sumber-sumber pengetahuan keagamaan relevansinya dengan madzhab pemikiran yang ditegaskan dengan pandangan filosofis ajaran tauhid sebagai pijakan paling mendasar bagi eksistensi manusia dalam berinteraksi dengan lingkungan sosialnya. Menurutnya, memahami Islam dalam konteks sosial apapun harus berpangkal-tolak dari tiga prinsip fundamental tauhid yaitu: (1) keniscayaan bahwa Tuhan adalah Dzat Yang Esa; (2) keniscayaan bahwa tidak ada satu pun di dunia ini yang menyerupainya; dan (3) keniscayaan bahwa kebenaran sabda-Nya untuk umat manusia telah tertuang dalam al-Quran melalui wahyu yang diberikan kepada Nabi saw. Tiga prinsip tauhid ini sangat penting sebagai landasan teologis dimana kerangka metodologis penafsiran sumber-sumber fundamental ajaran

Islam biasa dibangun. Kerangka metodologis yang dimaksud adalah ilmu ushul al-fiqh atau disebut juga sebagai “science of the fundamentals of law” yang menyediakan ragam aturan main, prinsip metodologis dan kerangka pemikiran bagi penafsiran kritis (ijtihad) terhadap sumber-sumber fundamental ajaran Islam.<sup>9</sup> Rekonstruksi pencanggihan metodologis yang dimaksud oleh Ramadan mencakup empat level pemikiran strategis, yaitu: (1) acuan pemikiran, (2) kawasan pemikiran, (3) orientasi pemikiran dan (4) instrumen pemikiran seperti yang diuraikan dalam kerangka pemikiran berikutnya.

Penelitian ini diharapkan memberikan potret kompleksitas proses pembelajaran sumber-sumber keagamaan di pesantren yang berdampak pada nalar madzhab pemikiran dan tercipta Islam yang *rahmatan lil ‘alamin*. Bertitik-tolak dari hal di atas, maka untuk mempermudah pembahasan dari penelitian ini, peneliti merumuskan judul: ***PROSES PEMBELAJARAN SUMBER-SUMBER PENGETAHUAN KEAGAMAAN DI PESANTREN (Penelitian padatiga pesantren yakni; pesantren Al-Masthuriyah – Sukabumi, pesantren Miftahul Huda- Tasikmalaya, Pesantren Al-Ittifaq - Bandung)***, sebagai titik tolak penelitiannya.

## **1.2 Identifikasi Masalah**

Berdasarkan uraian pada latar belakang masalah di atas, maka identifikasi masalah yang akan dikaji sebagai pernyataan masalah adalah sebagai berikut:

1. Terdapat fenomena dalam masyarakat terkait dengan perbedaan pemahaman terhadap sumber-sumber pengetahuan keagamaan. Sehingga

---

<sup>9</sup>*Ibid.*, h. 12-21.

hal ini menjadi sebuah batas antara beberapa pihak yang mempunyai pandangan berbeda terhadap madzhab pemikiran.

2. Terjadi kecenderungan memudarnya proses identifikasi diri dengan suatu kelompok yang dibangun dengan doktrin tertentu dikalangan umat beragama.
3. Rendahnya pemahaman agama tidak mampu mendorong semangat tinggi sebagian orang untuk berusaha belajar. Padahal ijihad memerlukan ulama dengan kualifikasi dan tingkat kompetensi serta kapasitas keilmuan yang tinggi. Karena jika tidak memiliki itu semua, akhirnya yang diandalkan adalah sekadar lontaran-lontaran pemikiran namun tanpa landasan metodologi yang jelas. Rendahnya kualitas pemahaman agama bisa juga akibat dari rendahnya mutu pendidikan agama secara umum.

Berdasarkan identifikasi masalah penelitian di atas, penelitian ini hanya dibatasi untuk meneliti sumber-sumber pengetahuan keagamaan di pesantren. Asumsinya, bahwa harus ada metode pengajaran mutakhir dan pencanggihan metodologi yang tepat terhadap sistem pendidikan pesantren yang integratif. Karena perkembangan masyarakat dewasa ini menghendaki adanya pembinaan siswa/santri yang dilaksanakan secara seimbang antara nilai dan sikap, pengetahuan, kecerdasan, keterampilan, kemampuan komunikasi, dan kesadaran akan ekologi lingkungan, serta tidak terperangkap dalam arus globalisasi dan modernisasi.

### **1.3 Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka dirumuskan permasalahan

penelitian yang diangkat peneliti adalah:

1. Apa sumber-sumber pengetahuan keagamaan yang digunakan di ketiga pesantren?
2. Bagaimana proses pembelajaran sumber-sumber pengetahuan keagamaan di ketiga pesantren?

#### **1.4 Tujuan Penelitian**

Tujuan penelitian ini mengacu pada permasalahan penelitian atau hal yang ingin diketahui peneliti, di antaranya sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui sumber-sumber pengetahuan keagamaan yang digunakan di ketiga pesantren sebagai bahan rujukan utama dalam proses pembelajaran.
2. Untuk mengetahui proses pembelajaran sumber-sumber pengetahuan keagamaan di ketiga pesantren.

#### **1.5 Definisi Oprasional**

##### **1.5.1 Pembelajaran**

Pembelajaran adalah proses interaksi peserta didik dengan pendidik dan sumber belajar pada suatu lingkungan belajar. Pembelajaran merupakan bantuan yang diberikan pendidik agar dapat terjadi proses pemerolehan ilmu dan pengetahuan, penguasaan kemahiran dan tabiat, serta pembentukan sikap dan kepercayaan pada peserta didik. Dengan kata lain, pembelajaran adalah proses untuk membantu peserta didik agar dapat belajar dengan baik.

##### **1.5.2 Sumber-sumber Pengetahuan**

###### **a. Empirisme**

Kata ini berasal dari kata Yunani empeirikos, artinya pengalaman.

Menurut aliran ini manusia memperoleh pengetahuan melalui pengalamannya. Dan bila dikembalikan kepada kata Yunaninya, pengalaman yang dimaksud adalah pengalaman inderawi. Manusia tahu es dingin karena ia menyentuhnya, gula manis karena ia mencicipinya. Empirisme ialah paham filsafat yang mengajarkan bahwa yang benar ialah yang logis dan ada bukti empiris.

Pengetahuan inderawi bersifat parsial, itu disebabkan oleh adanya perbedaan antara indera yang satu dengan yang lainnya, berhubungan dengan sifat khas psikologis indera dan dengan objek yang dapat ditangkap sesuai dengannya. Setiap indera penangkap aspek yang berbeda mengenai barang atau makhluk yang menjadi objeknya. Jadi pengetahuan inderawi berada menurut perbedaan indera dan terbatas pada skabilitas organ-organ tertentu.

#### b. Rasionalisme

Rasionalisme adalah paham yang mengatakan bahwa akal itulah alat pencari dan pengukur pengetahuan. Pengetahuan dicari dengan akal, temuannya diukur dengan akal pula. Dicari dengan akal itulah dicari dengan berfikir logis. Diukur dengan akal artinya diuji apakah temuan itu logis atau tidak. Bila logis benar; bila tidak salah. Dengan akal inilah aturan untuk manusia dan alam itu dibuat. Ini juga berarti bahwa kebenaran itu bersumber pada akal.

Selanjutnya Muhammad Baqir Ash-Shadr mengatakan dalam pandangan kaum rasionalis, pengetahuan manusia terbagi menjadi dua. Pertama, pengetahuan yang mesti, yaitu bahwa akal mesti mengakui suatu proporsi tertentu tanpa mencari dalil atau bukti kebenarannya. Akal secara alami mesti mencarinya, tanpa bukti dan penetapan apapun. Kedua, informasi dari pengetahuan teoritis. Akal



tidak akan mempercayainya kebenaran beberapa proporsi, kecuali dengan pengetahuan-pengetahuan pendahulu.

### c. Intuisi-Wahyu

Intuisi bersifat personal dan tidak bisa diramalkan. Pengetahuan intuisi dapat dipergunakan sebagai hipotesis bagi analisis selanjutnya dalam menentukan benar tidaknya pernyataan yang dikemukakan. Kegiatan intuisi dan analisis bisa saling membantu dalam menentukan kebenaran. Bagi Maslow intuisi merupakan pengalaman puncak (peak experience) sedangkan bagi Nietzsche intuisi merupakan inteligensi yang paling tinggi. Intuisi adalah hasil dari evolusi pemahaman yang tertinggi. Kemampuan ini mirip dengan insting, tetapi berbeda dengan dan kebebasannya. Pengembangan kemampuan ini (intuisi) memerlukan suatu usaha. Kemampuan inilah yang dapat memahami kebenaran yang utuh, tetap dan unique. Intuisi ini menangkap objek secara langsung tanpa melalui pemikiran. Jadi, akal dan indera hanya mampu menghasilkan pengetahuan yang tidak utuh (spatial), sedangkan intuisi dapat menghasilkan pengetahuan yang utuh.

Wahyu merupakan pengetahuan yang disampaikan Tuhan kepada manusia melalui para nabi-Nya yang diutusnyanya sepanjang zaman. Para nabi memperoleh pengetahuan dari Tuhan tanpa upaya, tanpa susah payah, tanpa memerlukan waktu untuk memperolehnya. Pengetahuan mereka terjadi atas kehendak Tuhan semesta. Tuhan mensucikan jiwa mereka dan diterangkan-Nya pula jiwa mereka untuk memperoleh kebenaran dengan jalan wahyu. Hal inilah yang membedakan mereka dengan manusia-manusia lainnya. Akal meyakinkan bahwa kebenaran pengetahuan mereka berasal dari Tuhan karena pengetahuan itu memang ada pada

saat manusia biasa tidak mampu mengusahakannya, karena hal itu memang diluar kemampuan manusia.

### **1.5.3 Keagamaan**

Keagamaan erat kaitannya dengan kondisi suatu masyarakat tertentu yang menganut seperangkat nilai bersifat sakral dan diyakini oleh komunitas masyarakat tersebut sebagai sebuah kewajiban yang harus dilakukan. Sehingga kondisi keagamaan suatu masyarakat berbeda satu sama lainnya, hal ini disebabkan adanya perbedaan budaya yang mempengaruhinya. Melalui pendekatan antropologi sosok agama yang berada pada dataran empirik akan dapat dilihat serat-seratnya dan latar belakang mengapa ajaran agama tersebut muncul dan dirumuskan. Antropologi berupaya melihat antara hubungan agama dengan berbagai pranata sosial yang terjadi di masyarakat. Dengan menggunakan pendekatan dan perspektif antropologi tersebut di atas dapat diketahui bahwa doktrin-doktrin dan fenomena-fenomena keagamaan ternyata tidak berdiri sendiri dan tidak pernah terlepas dari jaringan institusi atau kelembagaan sosial kemasyarakatan yang mendukung keberadaannya.

### **1.5.4 Pesantren**

Pesantren merupakan induk dari pendidikan Islam di Indonesia, didirikan karena adanya tuntutan dan kebutuhan zaman dan hal ini bisa dilihat dari perjalanan sejarah. Sedangkan istilah pesantren secara etimologis asalnya pesantrian yang berarti tempat santri. Santri atau murid mempelajari agama dari seorang Kiai atau syeikh di pondok pesantren.

Ridwan Nasir mendefinisikan Pesantren sebagai “lembaga keagamaan yang

memberikan pendidikan dan pengajaran serta mengembangkan dan menyebarkan ilmu agama Islam”. Pondok pesantren juga berarti suatu lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam yang ada umumnya pendidikan dan pengajaran tersebut diberikan secara non-formal, yaitu dengan sistem bandongan dan sorogan.

### **1.6 Kegunaan Penelitian**

Penelitian ini secara umum memiliki dua kegunaan/manfaat, yaitu teoritik dan pragmatik. Secara teoritis, penelitian ini akan memberikan segudang informasi yang berguna bagi pengembangan ilmu pengetahuan, terutama dalam pijakan pengembangan Ilmu Pendidikan Islam. Oleh karena itu, penelitian ini amat penting dilakukan dalam memahami, menyikapi dan memaknai perkembangan pemikiran keagamaan yang terjadi dalam kehidupan sosial.

Dalam saat yang sama, kegunaan secara pragmatik pun akan memperoleh hibah yang begitu penting. Salah satunya adalah munculnya konstruk baru meskipun tidak baru sama sekali dalam merangkum dan menyelesaikan masalah-masalah sosial-keagamaan yang terjadi secara empiris dan membangun kemungkinan implikatif yang dapat menjadi sandaran teoritis dalam menyelesaikan masalah-masalah pendidikan pada masyarakat yang akan datang.

### **1.7 Tinjauan Pustaka**

Penelitian dan publikasi tentang pesantren yang merupakan representasi lembaga pendidikan Islam tradisional Indonesia kebanyakan mengarah kepada tradisi keilmuan dan intelektual pesantren. Termasuk didalamnya adalah peran sosial dan politik kyai, keterkaitan antara pesantren dengan modernitas dan

globalisasi, aspek spiritualitas (sufisme) yang hidup di dunia pesantren.<sup>10</sup>

Mastuhu dengan “Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren”,<sup>11</sup> meneliti enam pondok pesantren yang dijadikan obyek studinya, yaitu: PP An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep, PP Salafiyah Ibrahimiyah Situbondo, PP Blok Agung Jajak Banyuwangi, PP Tebuireng Jombang, PP Karangasem Muhammadiyah Paciran Lamongan dan PP Modern Darussalam Gontor Ponorogo. Dia berusaha memaparkan unsur-unsur dalam sistem pendidikan pesantren dan nilai-nilai luhur yang dikandung dalam unsur-unsur tersebut; mana diantaranya yang perlu dikembangkan lebih lanjut, dipertahankan, diubah, dan disempurnakan atau diperbaiki lebih dulu sebelum dikembangkan dalam sistem pendidikan nasional. Diungkapkan juga tentang dinamika sistem pendidikan pesantren dalam menghadapi tantangan zaman yaitu kebutuhan pembangunan nasional lengkap dengan kemajuan ilmu dan teknologi yang dibutuhkan.

M. Ridlwan Nasir,<sup>12</sup> menulis “Dinamika Sistem Pendidikan di Lingkungan Pondok Pesantren Tebuireng”, berusaha mengungkap sistem pendidikan yang ada di pondok pesantren Tebuireng yang meliputi: sistem pondok pesantren (sorogan dan weton), sistem madrasah (Madrasah Salafiyah Syafi'iyah tingkat Tsanawiyah dan Aliyah) dan sistem sekolah umum (SMP dan SMA A. Wahid Hasyim). Perpaduan antara sistem pesantren dengan sistem madrasah merupakan sistem

---

<sup>10</sup>Beberapa literatur mengenai sumber-sumber pengetahuan keagamaan yang dipakai di pondok pesantren yang telah ditulis, baik berupa hasil penelitian maupun bersifat rangkuman deskripsi pengetahuan tentang pondok pesantren itu sendiri yang dapat dijadikan bahan studi literatur dalam kepentingan penelitian ini.

<sup>11</sup>Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994, h. 195.

<sup>12</sup>M. Ridlwan Nasir, *Kumpulan Kurikulum, Struktur Organisasi, Perkembangan Santri/Siswa Pondok-pondok Pesantren di Kabupaten Jombang Jawa Timur*, Surabaya: Biro Penerbitan dan Pengembangan Perpustakaan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel, 1991, h. 230.

yang sangat bermanfaat dan masih relevan dengan kondisi masyarakat Indonesia dewasa ini. Pondok pesantren Tebuireng selain mendidik para siswa/santri untuk menjadi orang yang kuat Islamnya, juga mendidik agar mereka memiliki pengetahuan keduniawiaan sebagai bekal untuk memperoleh profesi dalam sistem kehidupan modern, sehingga mereka benar-benar tidak gagap yakni siap pakai.

Clifford Geertz,<sup>13</sup> secara tidak langsung memberi berbagai keterangan mengenai pesantren, pada tahun 1963 membahas secara khusus tentang perkembangan agama Islam dalam hubungannya dengan peranan madrasah dan pesantren dilihat dari sudut modernisasi masyarakat Islam dengan Jawa sebagai sampelnya. Dan dalam tesisnya mengenai pola kultural santri, abangan dan priyayi yang tak luput pula membahas tentang nilai-nilai yang dilahirkan oleh dunia pesantren itu sendiri.

Hiroko Horikoshi<sup>14</sup> dengan “Kyai dan Perubahan Sosial”nya telah berusaha mengungkap tentang peran kyai dalam perubahan sosial sebagai tokoh sentralnya adalah kyai Yusuf Tajir. Penelitian yang dilakukan oleh Hiroko Horikoshi<sup>15</sup> memaparkan beberapa kesimpulan yang penting untuk menangkap jalannya proses perubahan yang dibawakan oleh pandangan hidup tradisional ke arah modernitas hidup dengan watak emansipatoris. Horikoshi juga mengemukakan tentang kyai sebagai tokoh kharismatik, sehingga mudah dalam memelopori perubahan sosial dengan caranya sendiri.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup>Geertz Clifford, *Agricultural Involution : The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley: University of California Press, 1963, h. 190.

<sup>14</sup>Hikoro Harikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1987, h. 1-232.

<sup>15</sup>Hikoro Harikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1987, h. 237.

<sup>16</sup>Hikoro Harikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1987, h. 211.

Imron Arifin,<sup>17</sup> dengan “Kepemimpinan Kyai” (tahun 1992), mengungkap tentang kepemimpinan kyai dan pengajaran kitab Islam klasik di pesantren Tebuireng. Ditemukan tentang terjadinya pergeseran gaya kepemimpinan kyai yang pada mulanya seorang kyai di pesantren sangat sentral pada perkembangan selanjutnya, keadaan itu bergeser yakni ketika kyai sudah mulai dibantu beberapa orang.

Berkaitan dengan pesantren, penelitian dan publikasi Zamahsyari Dhofier, Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup dengan pendekatan antropologis yang diangkat dari disertasi doktor di ANU (Australian National University) Canberra ini terbit dalam dua edisi bahasa, yaitu edisi bahasa Indonesia dan Inggris. Edisi bahasa Indonesia terbit pada 1982, sedangkan edisi Inggris terbit lebih dari satu dekade kemudian (1999). Karya ini menganalisis konsep-konsep dasar pesantren termasuk kurikulum, kitab-kitab rujukan, jaringan antar kyai, tradisi intelektual, dan proses pencapaian karier seorang kyai. Deskripsi antropologis mengenai bagaimana kyai di Jawa memelihara peran sosial dan otoritas religius yang melekat pada dirinya melalui perkawinan endogamis antar keluarga kyai merupakan salah satu sumbangan penting karya ini. Perkawinan endogamis tidak hanya menjadi media untuk meneguhkan pengakuan masyarakat terhadap status sosial kyai, lebih dari itu juga memperkuat kelembagaan pesantren itu sendiri.<sup>18</sup>

Masih tentang pesantren, untuk kasus Sumatera Barat. Penting disebutkan

---

<sup>17</sup>Imron Arifin, *Kepemimpinan Kyai Kasus Pondok Pesantren Sebagai Usaha Peningkatan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa*, Jakarta: PT. Cemara Indah, 1978, h. 136

<sup>18</sup>Zamahsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982, h. 132

penelitian Azyumardi Azra,<sup>19</sup> *The Rise and Decline of the Minangkabau Surau*. Penelitian yang telah diterbitkan ke dalam bahasa Indonesia ini mendeskripsikan tentang surau sebagai institusi pendidikan tradisional Islam yang berkembang di Minangkabau dan pasang surut peranannya dalam pendidikan dan sosial. Berdasarkan persamaan karakteristik sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional surau dapat disejajarkan dengan pesantren. Akan tetapi, sebagaimana ditunjukkan penelitian tersebut, keduanya memberikan respon berbeda terhadap modernisasi. Jika pesantren dengan cepat beradaptasi dengan modernisasi pendidikan, maka surau tergolong lambat beradaptasi. Setelah mengalami kebangkitan dan perkembangan dalam waktu yang cukup lama, untuk sementara waktu surau harus tunduk berhadapan dengan eksperimen lembaga-lembaga pendidikan modern yang muncul bersamaan dengan semakin intensifnya kontak antara Islam Indonesia dan Timur Tengah. Karena kelambanan dalam beradaptasi dengan modernisasi pendidikan, pada umumnya surau secara perlahan semakin kehilangan peminat untuk selanjutnya kehilangan peran signifikan sebagai lembaga pendidikan Islam. Namun, di penghujung abad ke-20 surau mengalami kebangkitan terutama setelah berhasil melakukan adaptasi dengan modernitas.

Abdurrahman Mas'ud,<sup>20</sup> *The Pesantren Architect and Their Socio-Religious Teaching (1850-1950)* memberikan sumbangan penting terhadap penelusuran bercorak biografis terhadap aktor-aktor penting perumus "desain pesantren" di

---

<sup>19</sup> Azyumardi Azra, *The Rise and Decline of the Minangkabau Surau*, MA Tesis, Columbia University, 1988; untuk edisi Indonesia lihat Azyumardi Azra, *Surau, Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, (Jakarta: Logos, 2003)

<sup>20</sup> Abdurrahman Mas'ud, *The Pesantren Architect and Their Socio-Religious Teaching (1850-1950)*, PhD Dissertation, UCLA, 1997, h. 57

Indonesia, terutama pesantren di lingkungan NU. Mas'ud<sup>21</sup> menelusuri biografi Nawawi al-Bantani (1813-1897) dan Mahfudz al-Tirmisi (w. 1919) yang dalam penelitiannya disebut dengan "guru intelektual tradisi pesantren". Di samping itu, ia juga menelusuri biografi Kyai Khalil Bangkalan (1819-1925), KH. R. Asnawi Kudus (1861-1959) dan Kyai Hasyim Asy'ari (1871-1947) yang oleh peneliti disebut sebagai "para ahli strategi pesantren". Dalam konteks menelusuri biografi ulama pesantren dan jaringan internasional khususnya mereka dengan guru-guru di Mekkah, sehingga karya ini memberikan sumbangan berharga.

Karel A. Steenbrink,<sup>22</sup> *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Dalam hal ini Steenbrink tidak hanya berhasil mengungkapkan perkembangan historis lembaga pendidikan Islam khususnya pesantren yang kemudiandiikuti perkembangan madrasah dan sekolah. Kehadiran kedua lembaga tersebut memberi pengaruh kepada perkembangan pesantren. Steenbrink menemukan akar persoalan sistem pendidikan Indonesia modern yang bercorak dualistik, yaitu pesantren dan madrasah di bawah naungan Departemen Agama dan sekolah di bawah naungan Departemen Pendidikan Nasional. Selain itu, patut digaris bawahi karya ini mengajukan tesis penting dalam jangka panjang antara lembaga pendidikan agama, pesantren dan madrasah di satu sisi dan sekolah di sisi lain. Dengan demikian akan semakin dekat dan menyatu terutama dari segi kurikulum dan metode belajar-mengajar. Di samping itu adalah kemunculan kelompok fungsional baru dalam lapisan masyarakat Muslim, seperti

---

<sup>21</sup>Abdurrahman Mas'ud, *The Pesantren Architect and Their Socio-Religious Teaching (1850-1950*, PhD

Disertation, UCLA, 1997, h. 58

<sup>22</sup>Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1996)



"guru agama modern" yang memainkan fungsi-fungsi relatif berbeda dengan kelompok fungsional yang dilahirkan lembaga-lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren. Dalam istilah Steenbrink perkembangan tersebut menimbulkan transisi "dari kyai haji (KH) ke Drs."

Pengkajian tentang pendapat fuqaha dilakukan dalam bentuk pengajaran, penelitian, dan diskusi khusus. Pengkajian tersebut berkisar sekitar aliran pemikiran, cara pemikiran, dan substansi produk pemikiran fuqaha (fiqh); serta perbandingan pendapat yang ditekankan pada aspek persamaan dan perbedaan. Dalam beberapa literatur dan praktik pengajaran fiqh, lebih ditonjolkan unsur perbedaan ketimbang persamaan. Hal itu berakibat pada pengkajian tentang masalah furu'iyah lebih menonjol daripada masalah ushuliyah. Pengkajian tentang *ikhtilāf al-fuqahā'* misalnya, dapat dibaca dalam al-Bayanuni (*dirasāt al-ikhtilāfāt al-fiqhiyah*, 1975); al-Tarki (*asbāb ikhtilāf al-fuqahā'*, 1977), dan al-Alwani (*adāb al-ikhtilāf*, 1981).

Pemikiran fuqaha dapat dipandang sebagai suatu ranah penelitian tersendiri berdasarkan beberapa alasan. Pertama, pemikiran fuqaha tentang konsep dasar, epistemologi, bahkan paradigma, yang mendasari substansi fiqh. Kedua, pemikiran fuqaha memiliki saluran dalam komunitas baik dalam suatu aliran pemikiran (madzhab) maupun lintas aliran. Ketiga, pemikiran fuqaha mengalami perkembangan baik yang melekat pada tokoh fuqaha maupun dalam komunitas fuqaha. Keempat, pemikiran fuqaha menjadi daya tarik tersendiri untuk dipahami dan dideskripsikan melalui kegiatan penelitian sebagaimana dikemukakan di atas.

Keempat alasan itu tampak dalam beberapa produk penelitian, di antaranya:

Rachmat Syafe'i,<sup>23</sup> *Sistematika Penggalan Hukum menurut Imam Malik*; Sulaiman Abdullah,<sup>24</sup> *Konsep al-Qiyas Imam Syafi'i*<sup>25</sup> dalam Perspektif Pembaharuannya; Muhammad Ridwan Lubis (1994), *Konsep al-Qiyas Imam Syafi'i dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam*; Juhaya S. Praja,<sup>26</sup> *Epistemologi Hukum Islam: Suatu Telaah tentang 'Illat dan Tujuan Hukum Islam serta Metode-metode Pengujian Kebenarannya dalam Sistem Hukum Islam menurut Ibn Taimiyyah*; dan Muhammad Amin,<sup>27</sup> *Ijtihad Ibnu Taimiyyah dalam Bidang Fikih Islam*.

Penelitian-penelitian yang dikemukakan di atas tentu akan memberikan manfaat besar bagi penulis, karena mau tidak mau tulisan-tulisan tersebut telah memberikan inspirasi untuk melakukan penelitian dalam disertasi ini. Sumbangan terbesar dari tulisan-tulisan di atas adalah penulis mencoba untuk memberikan kekhususan yang unik. Hal ini akan dapat dibuktikan bahwa hal-hal yang berkaitan dengan sumber-sumber keagamaan pondok pesantren, pada umumnya belum dikaji bagaimana dikaitkan dengan proses pembelajaran yang terjadi pada pondok pesantren. Ketika pimpinan pondok pesantren berperan sebagai tokoh yang terlibat dalam kehidupan sosial dan budaya pada masyarakat setempat, penulis juga berusaha untuk meresponnya dengan melakukan konstruk terhadap

---

<sup>23</sup>Rachmat Syafe'i. 1991. *Sistematika Penggalan Hukum menurut Imam Malik*, Disertasi. Jakarta: Fakultas Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, h. 67.

<sup>24</sup>Abdullah, Sulaiman, Sistem Perpajakan Modern Ditinjau Dari Segi Ajaran, dalam "Zakat dan Pajak", Jakarta: PT. Bina Rena Pariwara, cet 2, 1991.

<sup>25</sup>Imam Syafi'i, *Ar-Risalah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986, h. 97.

<sup>26</sup>Juhaya S. Praja. 1988. *Epistemologi Hukum Islam: Suatu Telaah tentang 'Illat dan Tujuan Hukum Islam serta Metode-metode Pengujian Kebenarannya dalam Sistem Hukum Islam menurut Ibn Taimiyyah*, Disertasi. Jakarta: Fakultas Pasca Sarjana Institut Agama Islam Negeri "Syarif Hidayatullah" Jakarta, h. 55

<sup>27</sup>Muhammad Amin, *Ijtihad Ibnu Taimiyah Dalam Bidang Fikih Islam* (seri INIS, 1991), h. 31.

makna yang terkandung dalam internalisasi nilai-nilai pendidikan yang menegaskan betapa nilai-nilai tersebut menjadi bagian terpenting dalam pemikiran keagamaan masyarakat di lingkungan berdomisilinya pondok pesantren tersebut.

### 1.8 Kerangka Pemikiran

Penelitian ini akan menyajikan teori mengenai sumber-sumber ilmu pengetahuan keagamaan dan cara memahaminya sebagai media yang sistematis dalam melestarikan madzhab pemikiran di pesantren. Seperti diketahui bersama bahwasannya madzhab pemikiran yang digunakan di pesantren kebanyakan menggunakan madzhab syafiiyah, hal ini menjadikan pesantren terkesan sebagai suatu lembaga pendidikan Islam yang hanya berfokus pada hasil Ijtihad para ulama terdahulu. Lebih dari itu, dewasa ini seiring dengan perkembangan zaman umat Islam lebih membutuhkan pengetahuan-pengetahuan mengenai sumber keagamaan yang akan mampu diaplikasikan dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam menghadapi tantangan zaman modern menurut Arkoun, umat Islam harus memahami dan menghayati ajaran Islam yang murni dan kritis (*rethinking Islam*) terhadap hubungan agama dengan masyarakat yang mengalami perubahan. Sikap kritis tersebut merupakan jalan pembebasan dari kejumudan intelektual yang membelegu umat selama ini. Sikap historis dan intelektualisasi atas sumber-sumber doktrin itu merupakan ciri utama pemikiran Islam modern. Sikap lebih nyata dari itu diperlukan langkah 'pindah alur' dengan membangun tafsir baru dari tekstual (ayat/tanda) ke kontekstual (situasi dan kondisi), hingga konstruktual

(pengembangan ilmu untuk sains Tauhidullah).<sup>28</sup>

Banyak ulama tradisional menganggap bahwa Islam merupakan agama yang selalu baik untuk setiap zaman dan tempat (*al-Islam shalih li kulli zaman wa makan*). Bahkan lebih dari itu, islam itu tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi dari padanya (*al-Islam ya'lu wa la'yu'la 'alaihi*). Klaim-klaim keagamaan seperti ini, tentu saja amat wajar, karena memang setiap madzhab pemikiran mempunyai klaim-klaim sejenis tetapi bersamaan dengan klaim tersebut zaman pun terus berubah. Apa yang diklaim baik disuatu zaman, barangkali tidak berlaku lagi di zaman ini. Apa yang berlaku dimasa kini bisa jadi tidak berlaku lagi dimasa mendatang. Begitu juga klaim universalitas islam, akan selalu mendapat tantangan disetiap zaman.<sup>29</sup>

Klaim-klaim ulama tradisional diatas, menurut Djalaludin Rakhmat merupakan perbedaan cara pandang atau paradigma. Sehingga paradigma inilah yang kemudian menentukan apa yang diyakini dan pada akhirnya menentukan sebuah sikap yang dilakukan oleh setiap individu. Secara ilmiah paradigma ialah “a constellation of belief, values, and tehniques shared by the members of a given scientific community”. Berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia, paradigma dapat diartikan sebagai model dalam teori ilmu pengetahuan atau kerangka berpikir. Meminjam konsep Thomas Khun dalam kerangka pikiran ini, paradigma adalah suatu asumsi dasar dan asumsi teoretis yang umum (merupakan sumber nilai), sehingga menjadi suatu sumber hukum, metode, serta penerapan dalam ilmu pengetahuan sehingga sangat menentukan sifat, ciri, serta karakter ilmu

---

<sup>28</sup> Soewardi, 2000: 60-63

<sup>29</sup>Hielmy,1999:39

pengetahuan itu sendiri (Surajiyo, 2008). Kuhn menjelaskan paradigma dalam dua pengertian. Di satu pihak paradigma berarti keseluruhan konstelasi kepercayaan, nilai, teknik yang dimiliki bersama oleh anggota masyarakat ilmiah tertentu. Di pihak lain paradigma menunjukkan sejenis unsur pemecahan teka-teki yang konkret yang jika digunakan sebagai model, pola, atau contoh dapat menggantikan kaidah-kaidah yang secara eksplisit menjadi dasar bagi pemecahan permasalahan dan teka-teki normal sains yang belum tuntas. Secara singkat paradigma dapat diartikan sebagai "keseluruhan konstelasi kepercayaan, nilai dan teknik yang dimiliki suatu komunitas ilmiah dalam memandang sesuatu (fenomena)". Yang terjadi pada ulama atau kiai bukan saja perubahan pemahaman, tetapi juga cara ia menjalankan ajaran agamanya.

Beberapa paradigma yang ditawarkan dalam memahami sumber-sumber pengetahuan keagamaan berbeda antara satu dan yang lainnya hal ini disebabkan karena terdapat banyak ulama yang mencoba memberikan sumbangan pemikiran tentang bagaimana cara memahami sumber-sumber keagamaan, salah satunya al-Quran. Mengerti al-Quran bukanlah masalah sederhana, disamping perlu penguasaan sejumlah disiplin ilmu seperti yang disyaratkan oleh para ulama juga diperlukan ketulusan dan kearifan intelektual dalam membaca realitas (sosial-kultural) yang berkembang. Al-Quran adalah kalam tuhan sekaligus respon terhadap setting sosio-moral dan kultur arab. Sebagai kalam Tuhan, al-Quran berisi tentang pengetahuan tuhan. Sebagai respon, al-Quran memuat tentang realitas. Mengerti al-Quran berarti mengerti pengetahuan tuhan dan pengetahuan tentang realitas. Baik pengetahuan tentang tuhan ataupun tentang realitas adalah

samudra yang tak bertepi. Sama-sama luasnya dan berada di luar jangkauan manusia. Karena itu sangatlah arif jika para ulama menyebut bahwa untuk mengerti tuhan akan sangat terbatas sesuai dengan kapasitas pengetahuan manusiawi ('ala taqathil basya-riyyah). Hal ini merupakan tahap pertama untuk mengerti al-Quran yaitu mengerti tentang tuhan dan mengerti tentang realitas. Untuk dapat memahami pengetahuan Tuhan dibutuhkan ilmu-ilmu budaya atau humaniora. Misalnya, ilmu agama (ilmu Quran, ilmu hadits, ilmu fiqh dan ilmu kalam), ilmu bahasa (linguistik, sastra dan hermeneutik), serta filsafat. Sedangkan mengerti pengetahuan tentang realitas memerlukan penguasaan ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi, antropologi, sejarah serta pengetahuan ilmu-ilmu alamiah seperti fisika, kimia dan biologi.

Tahap berikutnya dalam memahami al-Quran adalah kontekstualisasi. Tahap ini menjadi sangat penting terutama agar al-Quran sebagai kalam tuhan dan respon terhadap setting sosial arab dapat diterapkan dalam konsep ruang dan waktu yang berbeda terutama dalam konteks kekinian dan kedisinian. Disinilah kontekstualisasi menjadi penting yaitu, kontekstualisasi pengetahuan tuhan dan pengetahuan tentang realitas diatas dalam konteks zaman yang berbeda. Tahap kontekstualisasi ini jelas memerlukan kearifan intelektual dalam membaca realitas yang berkembang. Selain itu ada terdapat ragam penafsiran al-Quran atau prinsip-prinsip cara memahami al-Quran. Para ulama telah menetapkan beberapa prinsip bagi pemahaman yang benar terhadap kitab Allah ini. Prinsip dan etika berfikir Qur'aniy para ulama terdahulu meliputi sebagaimana dikemukakan oleh beberapa ulama berikut: Ibn Taimiyah (Muqaddamah fi'Ilmi Tafsir) mengemukakan bahwa

setiap pembicaraai itu memiliki mkasud, terutama setiap pembicaraan yang tertuang dalam Quran sebagai kalam Allah Swt., terlebih lagi ketika pen-tadbir-annya ( al-tadbir bermakna merekayasa al-quran dalam dalam kehidupan nyata, istilah lainnya sekalipun kurang sesuai adalah trasformatif).

Ibnu Taimiyah ingin mengajak umat dan generasi setelahnya jika al-Quran akan diberlakukan menjadi panduan hidup pribadi dan masyarakat, maka diperlukan beberapa hal sebagai beruit: (1) Diyakini bahwa al-Quran yang di berkati Allah Swt, jika dipikirkan segala apa yang diinformasikan akan membuahkan berkah (kebaikan yang banyak) bagi kehidupan; (2) memberikan pertimbangan dan pemikiran hal ini diperlukan ikut sertanya potensi dasar insani hawas/indra, qalb/hati dan lub/nurani secara terintegrasi. Istilah lain bagi PDI ini ialah *Inner Capacity*<sup>30</sup>; (3) Objek yang dipikirkan dan yang dipertimbangkan dalam konteks ini adalah al-Quran yang berbahasa Arab; (4) objek lainnya yang dipikirkan dan dipertimbangkan adalah sejarah kehidupan orang- orang terdahulu, kondisi lingkungan masyarakat yang sedang dihadapi dan generasi yang akan disiapkannya sebagai pelanjutnya. Bagian inii yang menjaddi pelengkap aspek sosiologisnya. Karena itu, Ibnu Taimiyah menyatakan ketidak mungkinan men-tadbir setiap pembicaraan tanpa memahami betul makna pembicaraannya. Pada setiap pembicaraan itu, ada ikatan yayng bisa menghimpun pemahaman tidak hanya sebatas makna lafzhiyah-nya saja, secara tunggal atau hanya sebatas bantuan ilmu pengetahuan seperti kedokteran, ilmu soial atau penjelasan disiplin ilmu lainnya. Terlebih kalam Allah yang didalamnya terdapat makna penjagaan

---

<sup>30</sup>Al-dahlawi (Hujjatullah al-balighah: II/88) menyebutkan ketiga dasar al-lathaif yaitu sesuatu yang bersifat halus meliputi akal, hati dan jiwa.



bagi keselamatan, kebahagiaan dan bagi tegaknya dunia dan akhirat. Bagian ini yang membedakan dalam studi al-Quran yang dipegangi para sahabat Nabi terdahulu dalam memahami al-Quran. Para sahabat lebih berfokus pada taslimnya dengan iman, taat dan tulus; sekalipun demikian terdapat teladan yang baik untuk kita jadikan acuan dalam bertindak.

Ibn Qayyim al-jawziyah menjelaskan agar setiap orang yang membaca al-Quran, terutama mufasir dapat mengambil manfaat dari bacaan dan penafsirannya yaitu (qira'ah muntijah/bacaan produktif, melalui tiga tahapan (1) memepertemukan alat indra (hawas) dan hati (qalb) ketika setiap melakukan pembacaan; (2) menghadirkan fungsi-fungsi al-sam'a dan al-basir dalam setiap bacaannya guna memperoleh internalisasi nilai bagi diri pembaca atau diri mufasir sendiri; (3) mengaudiovisualkan seolah-olah pihak yang diajak bicara oleh Allah sedang berada bersama kita, atau kita seolah-olah berada pada saat turunnya al-Quran. Bagian ketiga ini yang dipertimbangkan adalah aspek sosiologisnya agar maksud turunnya al-Quran dapat diketahui.

Demikian juga Hasan al-Banna<sup>31</sup> metode yang lebih mendekati pada pemahaman dan menjadikan tafsir yang lebih utama untuk memahami al-Quran adalah jawaban ketika diajukan pertanyaan kepadanya, yaitu qalbi (hatimu) maka hati orang mukmin tidak diragukan lagi sebagai penafsir kitab Allah yang paling utama dan merupakan cara yang lebih mendekati pada pemahaman yang benar bagi seorang pembaca. Ia mengajukan tiga hal berikut: (1) hendaklah seorang pembaca, ketika ia membaca disertai tadabbur dan khuasyu; (2) mohon ilham

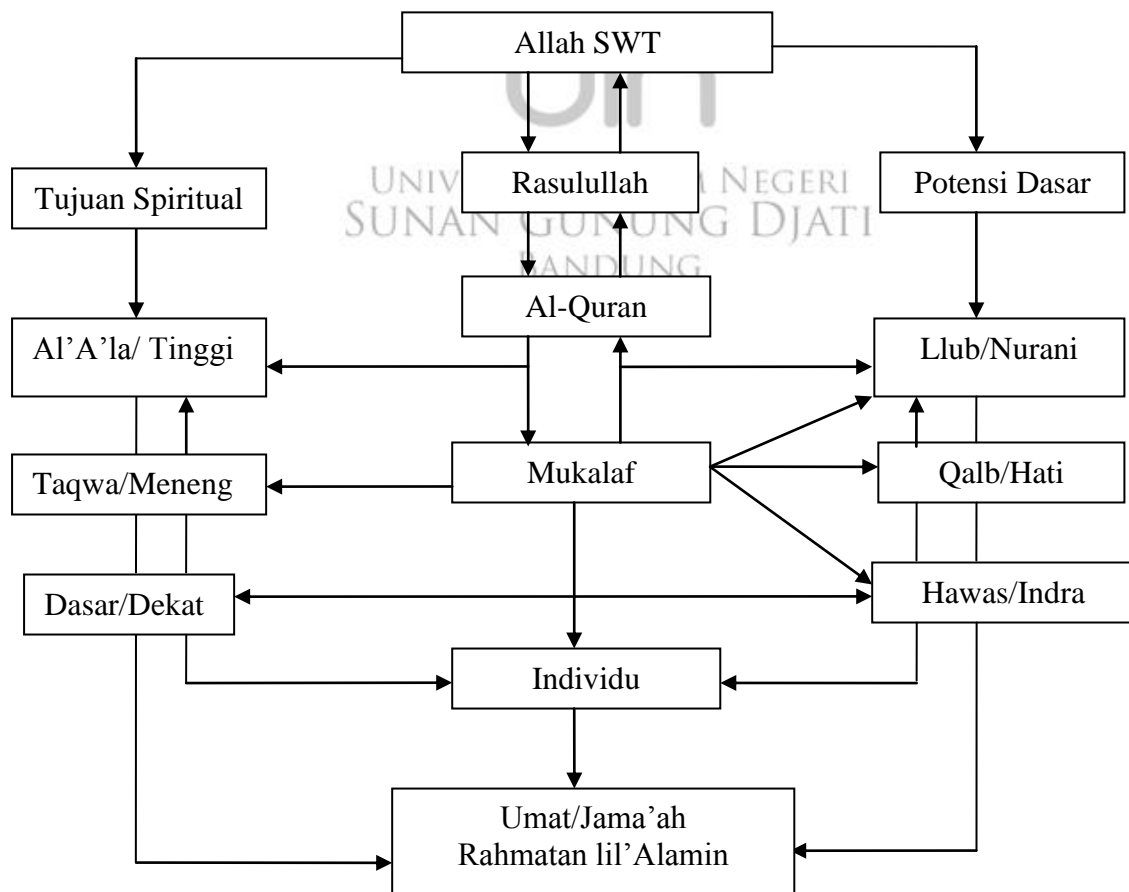
---

<sup>31</sup>Muqaddamah fi;illmi tafsir: 30-31



kepada Allah agar diberi petunjuk dan kebenaran serta bisa menghimpun semua potensi kekuatan pemikirannya ketika dia membaca; (3) hendaklah menyertakan pengetahuan tentang sirah Nabi Saw. untuk mengikatkan diantar ateks al-Quran dan peristiwa yang mengitarinya sehingga maqasid nash bisa lebih jelas lagi. Maka tunduklah melalui bantuan yang lenih banyak untuk sampai pada pemahaman yang sahih dan selamat; (4) jika ditemui makna yang pelik maka berhentilah pada makna lapadz atau pada susunan yang tersembunyi itu sebelum diperoleh kejelasan. Berdasarkan prinsip-prinsip penafsiran dan argumen yang dijelaskan diatas maka alur pikir tafsir al-Quran yang dapat dibangun berdasarkan fungsi, potensi dasar dan arah sasaran yang akan dicapai dapat terlihat dalam gambar berikut:

Gambar1:1 Alur pemikiran tafsir al-Quran



Ada sesuatu yang seringkali tidak dipikirkan dalam memahami sumber-sumber hukum Islam, yaitu landasan filsafat yang mendasari penilaian-penilaian terhadap sumber-sumber hukum Islam tersebut.<sup>32</sup> Pemilahan nalar dan berbagai pengetahuan yang dihasilkan sejak abad ke-XVI yang memisahkan filsafat dan teologi di dalamnya, dipaksakan dalam sistem pengajaran yang diperkenalkan di negeri-negeri Muslim. Dampaknya, di negeri-negeri Muslim, teologi menuntut haknya dan menduduki tempat yang paling dogmatik dari nalar “Islam”, terutama oleh para ahli *ushūl*. Ilmu-ilmu agama didudukkan dengan kewibawaannya yang tertinggi di atas segala bidang pengetahuan.

Tulisan-tulisan yang berkaitan dengan al-Quran, Hadits, dan *Sīrah* selalu dipersepsikan sebagai wacana rasional, padahal tulisan tersebut sangat bergantung pada imajinasi yang mengolah mitos-mitos asal, pemaparan doktrin kelompok, atau subjek kolektif. Padahal, al-Quran dan Sunnah mengajarkan berbagai bentuk kepekaan, skema ungkapan, kategori pemikiran, model tindakan historis, dan prinsip perilaku pribadi yang tidak henti-hentinya mengilhami pemikiran, karya, serta tindakan berbagai generasi umat Islam hingga masa kini. Kenyataan bahwa sebagian besar ahli Arab dan ahli Islam belum meminati bidang-bidang serta tingkat-tingkat pemaknaan, membuktikan betapa mereka melakukan penelitian yang dangkal dibandingkan dengan ahli-ahli Barat yang mengembangkan penelitian yang sama di dalam masyarakatnya sendiri.

---

<sup>32</sup>Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terjemahan Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 44.

Sumber kekayaan sejarah intelektual Islam adalah munculnya penafsiran yang beragam dan berbeda terhadap ayat-ayat yang sama dari al-Quran.<sup>33</sup> Al-Quran tidak hanya mengandung satu, tetapi beberapa “kunci” pemaknaan. Semua kunci tersebut, pada waktu yang sama, bisa jadi subjektif dan bisa jadi objektif. Penegasan mengenai kemungkinan adanya berbagai bacaan dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran juga dikemukakan oleh al-Quran itu sendiri.<sup>34</sup> Bahkan, al-Quran dengan sangat jelas memberitahukan kepada kita bahwa ada banyak bagian dan ekspresi dalam al-Quran yang harus dipahami dalam arti kiasan. Alasannya sederhana, agar bisa dipahami manusia, ayat-ayat tertentu memang harus disampaikan dengan cara lain. Alasan di balik bentuk alegoris pada beberapa ayat al-Quran adalah bahwa semua pengetahuan religius sejati muncul dan didasarkan pada fakta bahwa hanya sebagian kecil saja dari realitas yang bisa ditangkap oleh persepsi dan imajinasi manusia, sedangkan sebagian besar realitas tersebut berada di luar daya jangkau dan pemahaman manusia. Bagaimana mungkin kita bisa memahami secara empiris gagasan-gagasan yang tidak memiliki padanannya dalam sebuah kesadaran penuh? Jawabannya sangat jelas, yakni melalui gambaran-gambaran yang berasal dari pengalaman riil kita sebelumnya, baik pengalaman fisik maupun mental.

Oleh karena ayat-ayat al-Quran mengandung makna-makna yang beragam; beberapa di antaranya bermakna literal, sedangkan beberapa yang lain bermakna simbolis, maka upaya penafsiran metaforik (*ta'wīl*) atas teks-teks keagamaan dalam pemikiran Islam dilakukan pada tingkat linguistik yang memposisikan

---

<sup>33</sup>Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Koran*, dalam pendahuluan *Vision of Islam* (Paragon House, 1994), h. xvii.

<sup>34</sup>Lihat, Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 7.

konsep atau makna di balik kata-kata.<sup>35</sup> Jika teks-teks keagamaan tidak berbeda dengan teks linguistik pada umumnya dan bisa dijadikan objek analisis hermeneutik, maka secara otomatis al-Quran sebagai teks ilmiah juga tidak dapat dimaknai secara literal semata. Sistem linguistik al-Quran memang terdiri dari teks-teks yang tetap (*fixed*), tetapi niat para penafsir dapat mengungkapkan sejumlah makna.

Dalam penafsiran, kita tidak dapat mengesampingkan begitu saja hubungan antara bahasa, sejarah, dan pemikiran. Suatu pengalaman pribadi akan berpengaruh terhadap pengungkapannya dengan bahasa dan penghasilan suatu sejarah konkret, dan sebaliknya, tekanan sejarah berpengaruh pula terhadap pengarahannya pemikiran dan pengungkapannya dalam bahasa. Pada tahap al-Quran, segalanya tidak menetap dan terbuka; pemikiran dan bahasa berhubungan langsung dengan kenyataan hidup. Sedangkan pada tahap tafsir, orang bernalar atas dasar kategori, prinsip, skema, dan penggambaran yang asalnya berbeda yang dihimpun pada penafsiran teks yang berfungsi lebih sebagai preteks (dalih) daripada teks.<sup>36</sup>

Anehnya pemikiran Islam hingga kini tetap setia kepada apa yang dikemukakan oleh Ibn Hajar (w. 852) dan para pendahulunya mengenai sahabat. Padahal, sahabat menduduki posisi kunci dalam penyampaian teks-teks yang mendasari Islam dan seluruh tradisinya. Sementara itu, biografi-biografi *Kutub al-Rijāl* merupakan figure ideal yang membangun dan menggerakkan angan-angan Islam bersama dan sekaligus mengganti kenyataan sejarah dari setiap tokoh. Kita

---

<sup>35</sup>Campanini, Massimo, "Quran and Science: A Hermeneutical Approach", dalam *Journal of Quranic Studies*, 7/1, 2005, h. 57.

<sup>36</sup>Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 48.

tidak dapat berpuas diri dengan kriteria ideal dari *'adālah* (sifat keadilan) yang dirumuskan oleh para ahli tradisi. Semua *isnād* (penyandaran) harus ditelaah kembali tidak hanya dalam makna historis, tetapi juga dengan menunjukkan bagaimana unsur-unsur yang ditambahkan yang membangun figur ideal, telah mendukung “kenyataan”. Selain itu, perlu ditegaskan pula apa yang sebenarnya telah membina dan mendukung kepekaan, kepercayaan, kesalehan, pemikiran, dan perilaku yang diakibatkannya pada diri para penganut, yaitu penghayatan sedemikian rupa semua biografi sehingga membentuk gambaran “ideal”.

Ketepercayaan periwayat dalam *isnād* memang merupakan persoalan yang kontroversial di kalangan para sarjana studi-studi Islam, tidak hanya antara Muslim dan non-Muslim, tetapi juga antar sesama sarjana Muslim. Misalnya, dalam kasus ketika terjadi para perawi *tsiqah* (*'adil* dan *dhabth*) meriwayatkan hadits dalam satu tema dengan versi-versi teks yang tidak identik. Menurut kaidah kesarjanaan hadits Islam klasik, karena semua perawi tersebut *tsiqah*, maka teks-teks dari versi-versi yang berbeda tersebut adalah autentik, yakni sungguh-sungguh berasal dari Nabi. Dari sudut pandang seorang Muslim, teks-teks tersebut dapat dianggap sebagai varian-varian tekstual yang saling mendukung. Namun, pemecahan ini memperumit persoalan ketimbang memecahkannya. Tetap saja, pertanyaannya adalah bagaimana mungkin teks-teks itu sebagian berbeda secara substansial jika semuanya kembali melalui para perawi yang tepercaya kepada satu orang yang sama. Oleh karena akurasi literer (*dhabth*) merupakan prasyarat ketepercayaan seorang perawi menurut kesarjanaan Islam.

Kenyataan bahwa terdapat sejumlah hadits palsu di samping yang autentik, telah disadari oleh para sarjana Muslim pada akhir abad pertama hijriah, atau bahkan sebelumnya telah diasumsikan bahwa korpus hadits yang berkembang pada abad pertama hijriah adalah kumpulan dari hadits palsu dan shahih. Sebagai respon, kalangan sarjana Muslim awal membuat sebuah metode atau cara mengevaluasi hadits untuk membedakan antara hadits shahih dan hadits palsu. Namun demikian, metode para kritikus hadits bukan sama sekali tanpa kritik. Menurut Ibn Khaldun, ketika para ahli hadits meneliti berita-berita atau riwayat-riwayat, mereka mendasarkan penilaiannya hanya pada pembawa berita tersebut. Apabila pembawa berita itu dapat dipercaya, maka informasi yang disampaikan otomatis dianggap autentik. Oleh karena itu, menurut Ibn Khaldun, penelitian hadits yang dilakukan oleh para ahli hadits hanya terbatas pada penelitian isnad.<sup>37</sup> Meski, pendapat ini dibantah oleh sebagian kalangan. Mereka berpendapat bahwa ulama hadits sama sekali tidak mengabaikan matan. Hal ini dapat dilihat dari kriteria-kriteria hadits shahih yang mereka buat. Salah satu kriterianya adalah bahwa suatu hadits hanya dapat dianggap shahih apabila sanad dan matannya tidak *syadzdz* (kejanggalan) dan bebas dari *'illat* (kecacatan).<sup>38</sup>

Sejak abad ke-19, pertanyaan tentang autentisitas, originalitas, *authorship*, asal-muasal, keakuratan, serta kebenaran hadits muncul, dan menjadi isu pokok dalam studi Islam, khususnya yang menyangkut hukum Islam. Abu Rayyah, misalnya, berpendapat bahwa hadits Nabi telah rusak dan kata-kata persisnya

---

<sup>37</sup> Abdurrahman bin Muhammad Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Dar al-Fikr, t.th.), h.37.

<sup>38</sup> Utsman bin 'Abdurrahman Ibn Shalah al-Syahrāzuri, *'Ulūm al-Hadīts* (Madinah: Maktabah al-'ilmiyyah, 1966), h. 13-14.

telah hilang karena periwayatan secara makna, bukan lafal.<sup>39</sup> Ia lebih jauh mengatakan bahwa para ahli hadits hanya memperhatikan aspek kesinambungan jalur periwayatan dan karakter para perawi, dan sepenuhnya mengabaikan esensi kandungan hadits, dan bahkan mereka gagal menangkap bukti-bukti sejarah.<sup>40</sup>

Salah satu persoalan penting dalam literatur hadits adalah pengodifikasian teks-teks hadits jauh lebih belakangan daripada peristiwa yang diriwayatkan. Kenyataan ini membawa kepada kesenjangan antara literatur hadits dan peristiwa yang disampaikan. Karena itu, muncul pertanyaan-pertanyaan historis epistemologis: Sejauh mana literatur hadits mencerminkan peristiwa-peristiwa yang sebenarnya? Apakah literatur hadits menyajikan hadits-hadits yang sesungguhnya, sebagaimana yang diklaim, atau literatur ini tidak lain kecuali hanya sekedar cerminan kepentingan yang muncul pada masa awal Islam? Dalam istilah yang lebih sederhana: Apakah matan hadits mencerminkan kata-kata Nabi atau sahabat yang sesungguhnya, atau hanya merupakan verbalisasi dari masa sesudahnya yang kemudian dianggap sebagai sunnah Nabi? Apakah isnad yang dinisbatkan dalam literatur hadits untuk menjamin autentisitas matan itu merepresentasikan jalur periwayatan yang asli, atau hanya merupakan pemalsuan-pemalsuan yang dimaksudkan untuk melegitimasi pernyataan-pernyataan yang baru beredar di kemudian hari? Apakah munculnya sebuah hadits dalam koleksi-koleksi kanonik (*kutub al-sittah*) membuktikan historisitas penyandarannya kepada Nabi, sehingga penelitian lebih lanjut dianggap berlebihan? Pertanyaan-pertanyaan ini menuntun kajian untuk menguji kembali secara kritis metodologi

---

<sup>39</sup>Mahmud Abu Rayyah, *Adhwā 'alā al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Kairo, 1958), h. 55.

<sup>40</sup>*Ibid.*, h. 4-6.



para ahli hadits dalam menentukan autentisitas hadits. Kontroversi ini mengingatkan kita akan kenyataan bahwa isu tentang kepercayaan dan historisitas hadits masih jauh dari titik akhir penelitian.

Para ahli hadits awal sampai abad ketiga hijriah tidak secara eksplisit mendefinisikan hadits-hadits yang dapat dianggap shahih. Mereka hanya menetapkan kriteria-kriteria informasi yang diperoleh. Meskipun Shahih al-Bukhari dan Muslim dianggap sebagai kitab hadits paling autentik, namun keduanya terutama al-Bukhari tidak pernah menjelaskan secara detail kriteria yang mereka terapkan dalam menguji autentisitas hadits. Namun demikian, sarjana yang datang berikutnya mencoba menyimpulkan syarat-syarat hadits shahih menurut al-Bukhari dan Muslim.<sup>41</sup>

Mengenai riwayat seorang *mudallis* (periwayat yang memalsukan identitas periwayat lain) dengan menggunakan lafal 'an, baik al-Bukhari maupun Muslim menolaknya apabila pendengaran atau penerimaan hadits tersebut tidak jelas. Dalam kasus seperti itu, al-Bukhari dan Muslim mensyaratkan bukti pendengaran untuk semua hadits yang diriwayatkan oleh seorang *mudallis*. Akan tetapi, kenyataannya, terdapat sejumlah hadits dalam Shahih al-Bukhari dan Muslim yang diriwayatkan oleh perawi-perawi yang diduga *mudallis* dan menggunakan lafal 'an. Timbul pertanyaan, seberapa konsistencakah al-Bukhari dan Muslim dalam menerapkan metode mereka? Karena itu, pandangan al-Bukhari dan Muslim mengenai terminologi periwayatan (*hadatsanā*, *akhbaranā*, 'an, dan lain-lain) yang dipakai oleh para perawi hadits abad pertama bukan merupakan kriteria

---

<sup>41</sup>M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta, 1988), h. 107.



yang menentukan dalam autentifikasi sebuah hadits. Di samping itu, lafal-lafal ini secara historis bukan tanpa masalah, karena tampaknya pada masa awal Islam tidak terdapat istilah yang pasti untuk bentuk-bentuk periwayatan yang berbeda. Dengan kata lain, istilah tersebut terkadang tidak digunakan secara konsisten atau saling-tukar. Ini mungkin mengurangi makna spesifik dari lafal tersebut. Akan tetapi, tidak berarti bahwa lafal-lafal tersebut tidak memiliki signifikansi historis. Semua istilah ini perlu dievaluasi kembali secara kritis dalam setiap penelitian hadits.

Persoalan lainnya adalah para ulama seringkali berbeda dalam memberikan penilaian terhadap seorang perawi. Sejumlah ulama sangat ketat dalam menilai seorang perawi, sementara yang lainnya cukup longgar dan lainnya antara ketat dan longgar. Perbedaan pengetahuan seorang ulama tentang perawi tertentu dapat juga membawa kepada penilaian yang berbeda. Mungkin saja seorang perawi dianggap adil di mata seorang ulama tertentu, tetapi tidak bagi ulama yang lain. Sedangkan, dalam menentukan ke-*dhabith*-an seorang perawi, para ulama hadits merujuk penilaian-penilaian para ulama tentang perawi tertentu dan membandingkan riwayatnya dengan riwayat yang lain secara teliti. Mungkin kita bertanya-tanya, sejak kapan metode perbandingan riwayat para perawi digunakan untuk menentukan tingkat keakuratan mereka, dan apakah metode itu digunakan dalam skala besar? Apakah kitab-kitab koleksi hadits yang diwariskan sekarang ini merupakan hasil proses pengumpulan hadits yang menerapkan metode ini? Pertanyaan-pertanyaan ini membawa kita kepada isu penelitian yang kontroversial dan problematis. Sulit dibayangkan bahwa literatur hadits yang ada

sekarang adalah hasil dari sebuah prosedur sistematis seperti itu. Seandainya para ulama hadits secara konsisten menerapkan metode tersebut secara ketat sejak awal, maka banyak hadits palsu tidak bisa lolos sampai kepada kitab koleksi hadits. Oleh karena itu, tampaknya kita boleh bertanya apakah kaidah *'Ulum al-Hadīts* klasik telah diterapkan secara umum dan konsisten sebelum ilmu ini dibuat?

Telah ada sejumlah sumber menyangkut penelitian tentang karakter dan kualitas para perawi. Akan tetapi, sumber ini ditulis jauh setelah orang yang mereka paparkan meninggal. Lagi-lagi, kita menghadapi persoalan epistemologis. Sejauh mana kita dapat menaruh kepercayaan pada informasi yang terdapat dalam sumber-sumber tersebut? Jawabannya berbeda-beda. Mayoritas sarjana Muslim menganggap kitab-kitab tersebut sebagai sumber sejarah yang autentik, sementara sebagian besar sarjana non-muslim menolaknya atau paling tidak meragukannya. Mereka yang menganggap sumber tersebut tidak menyajikan fakta sejarah, tidak mempercayai kapasitas para penulis buku biografi dalam memberikan penilaian terhadap para perawi hadits. Bahkan mereka berargumen, meskipun para ahli hadits melakukan yang terbaik untuk mendapatkan informasi yang relevan, tetap saja mereka tidak bisa yakin akan apa yang mereka lakukan, karena tidak mudah memberikan penilaian kepada orang yang sudah lama meninggal.<sup>42</sup>

Dalam hal lain, para ahli hadits mengakui kesulitan dalam mendeteksi hadits shahih, terutama berkaitan dengan para perawi hadits yang mengandung

---

<sup>42</sup>Sayyid Ahmad Khan, *Maqālāt-i Sir Sayyid*, vols 1. Ed. Isma'il Panipati (Lahore, 1962-1965), h. 27-28.

*syadzdzdz* dan *'illat* yang dianggap *tsiqqah* oleh para kritikus hadits, dan periwayatannya tampak tidak terputus. Masalahnya baru dapat ditemukan setelah meneliti secara mendalam, misalnya dengan membandingkan sejumlah isnad dan matan hadits-hadits yang berkaitan. Hanya mereka yang terlatih dan ahli dalam penelitian hadits yang dapat mendeteksi persoalan ini.

Berdasarkan sejumlah kriteria di atas dan karena banyaknya hadits yang tidak shahih dalam kitab-kitab hadits, seseorang mungkin bertanya-tanya apakah kriteria yang digunakan oleh para pengarang kitab hadits dalam menyeleksi hadits sama dengan kriteria yang digunakan oleh ulama yang datang belakangan dalam menilai hadits-hadits tersebut? Dengan kata lain, kriteria-kriteria tersebut dikembangkan lebih belakangan dari pada masa pengumpulan kitab-kitab hadits. Lagi-pula, penerapan *'Ulum al-Hadīts* secara ketat dan konsisten pada kitab-kitab hadits mungkin akan menemukan sejumlah hadits yang tidak shahih, yang selama ini dianggap shahih oleh para sarjana Muslim. Kenyataan ini membuat kita bertanya, apakah kriteria-kriteria teoretis tersebut mencerminkan praktik periwayatan dan kritik hadits masa awal?

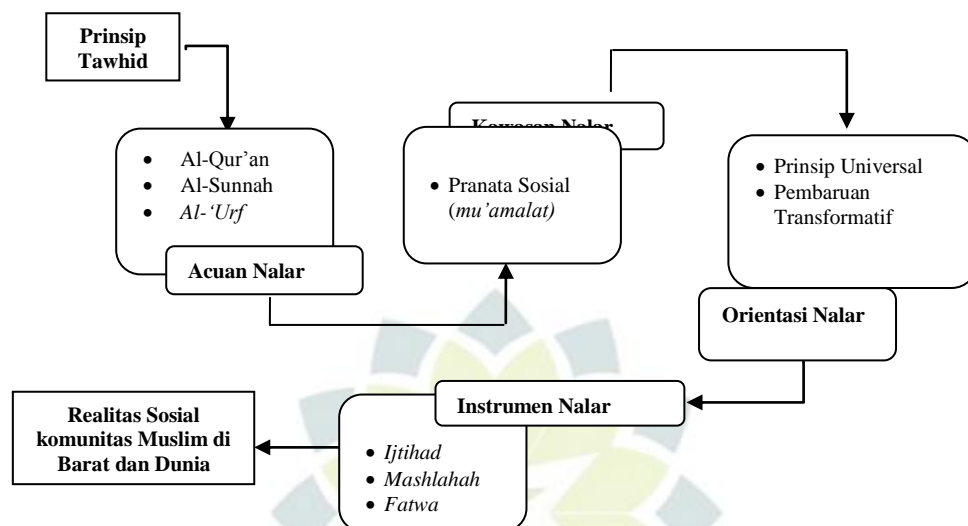
Beralih pada persoalan ijtihad. Masalah ijtihad dianggap dalam tradisi pemikiran Islam sebagai hak istimewa dan monopoli para ahli hukum: para pendiri aliran-aliran besar teologis-yuridis yang telah menetapkan untuk masa berabad-abad berbagai korpus hukum, pernyataan iman ortodoks (*'aqīdah*), metodologi normatif (*ushūl al-fiqh*) untuk mendeduksi secara tepat berbagai kualifikasi yuridis (*istinbāt al-ahkām*) berdasarkan teks-teks suci (al-Quran dan Hadits). Singkat kata, kita menghadapi kondisi-kondisi dan batas-batas penerapan

ijtihad dalam pemikiran Islam klasik. Untuk menghadapi berbagai tantangan kemodernan intelektual, budaya, dan material, para ulama kini secara lebih terang-terangan mencoba untuk “membuka kembali pintu ijtihad”, karena produk-produk ijtihad di masa lalu mengandung berbagai dimensi historis, sosiologis, dan ajaran yang tidak sepenuhnya relevan lagi bagi persoalan-persoalan yang berkembang dewasa ini.

Perlu diingat, ijtihad tidak pernah dan kini tidak mungkin merupakan kegiatan intelektual murni mengenai berbagai masalah teologis dan metodologis abstrak, yang dilepaskan dari berbagai tuntutan dan kendala masyarakat. Dengan kata lain, harus dideteksi di dalam setiap konjungtur, pada setiap praktisi, adanya suatu gerakan intelektual yang terbawa ke dalam berbagai ideologi yang ditampilkan sebagai suatu “sentuhan langsung” terhadap teks suci untuk dapat memahami di dalamnya berbagai niat-niat ilahi, pemaknaan yang mendasari Hukum, menjamin keabsahan berbagai perilaku dan pemikiran manusia sepanjang kehadirannya di dunia. Para ahli hukum tentu saja menerima kemungkinan salah dalam kegiatan ijtihad, namun konstruksi intelektual ilmu *ushūl al-dīn* dan *ushūl al-fiqh* telah memperkokoh pretensi untuk memberi keputusan hukum, memaksakan ortodoksi sesuai dengan apa yang disebut oleh para ahli hukum sebagai *maqāsid al-syarī'ah*.

Tampak adanya beban warisan dari berbagai kepercayaan, keruntutan berpikir, pengulangan skolastik, penggambaran angan-angan yang harus dipahami pemikir Muslim saat ini ketika melakukan tugas merekonstruksi kondisi-kondisi teoretis dan batas-batas ijtihad dari bidang teologi-yuridis yang telah dilindungi

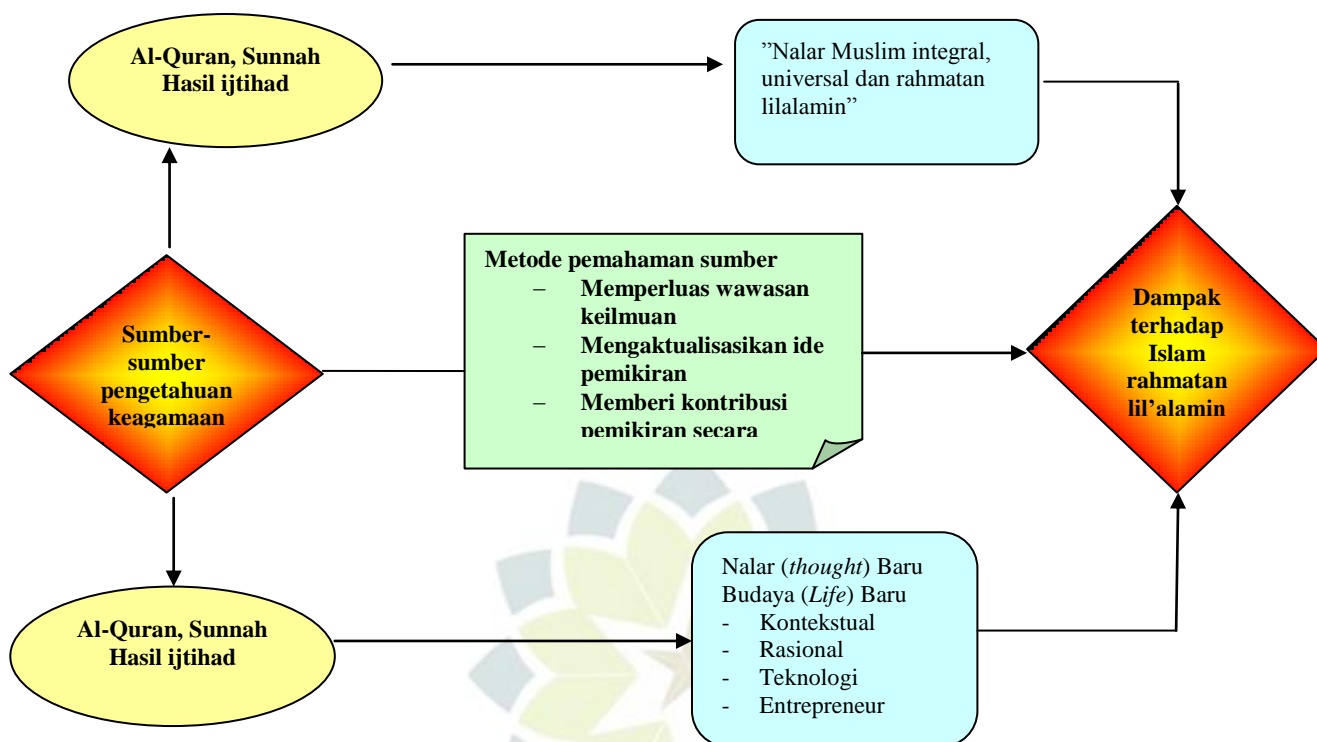
oleh para ahli hukum ke berbagai interogasi radikal yang tak dikenal dalam tradisi Islam mengenai kritik atas nalar Islami.



Gambar 2:1 Kerangka Metodologis

Dari kerangka metodologis di atas, nampak jelas pola pikir yang menggabung antara esensialisme dan strukturalisme sekaligus (*essentialism mixed, with structuralism*). Di satu sisi, dia berpola pikir esensialis karena ada bagian tertentu dari ajaran Islam yang tidak mungkin bisa berubah (*unchangeable*) semisal (1) prinsip *tauhid* sebagai pijakan teologis dalam menggunakan sumber-sumber fundamental ajaran Islam dan (2) pranata ritual (*'ibadat*) yang teknis operasionalnya harus mengacu sepenuhnya ketentuan teks al-Quran dan al-Sunnah. Namun disisi lain, dia juga berpola pikir strukturalis, karena berpandangan bahwa Islam berasal dari tiga sumber, yaitu al-Quran, al-Sunnah dan *al-'urf*.

Penelitian ini dilaksanakan berdasarkan alur pemikiran penelitian sebagai berikut:



Gambar 3.1 Alur Pemikiran Penelitian

### 1.9 Sistematika Penulisan

Disertasi ini diawali uraian pendahuluan pada bab I yang mengetengahkan tentang latar belakang sebagai pangkal tolak untuk merumuskan dan sekaligus membatasi masalah. Uraian pendahuluan ini juga menjelaskan istilah-istilah pokok yang ada dalam judul untuk menghindari terjadinya kesalahan pengertian judul. Kemudian mengetengahkan uraian tujuan dan kegunaan penelitian yang memuat uraian tentang tujuan-tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini sekaligus menggambarkan tentang manfaat penelitian ini dilakukan.

Pada bab II disertasi ini akan menyajikan uraian-uraian yang bersumber dari kajian berbagai literatur tentang metodologi atau cara-cara yang digunakan untuk memahami sumber-sumber pengetahuan keagamaan yang digunakan di ketiga

pesantren. Sumber-sumber pengetahuan yang dimaksud diatas ialah al-Qur'an, hadits dan hasil ijtihad.

Disertasi adalah suatu penelitian yang menuntut adanya prosedur ilmiah dan persyaratan ilmiah lain dalam pelaksanaannya. Oleh karena itu pada bab III ini mengemukakan berbagai uraian yang berkaitan dengan metode penelitian yang digunakan mulai dari pendekatan dan sasaran penelitian serta alasan-alasan mengapa pendekatan dan sasaran itu digunakan. Alasan memilih lokasi penelitian serta teknik-teknik pengumpulan dan analisis data juga alasan mengapa teknik itu digunakan. Sebagai penelitian ilmiah data harus betul-betul kredibel sehingga dapat mengambil kesimpulan yang tepat dan obyektif, karenanya untuk menjamin kredibilitas data digunakan teknik pengecekan keabsahan data. Sebuah penelitian yang disajikan harus mampu memberikan jawaban terhadap rumusan masalah yang telah dirumuskan sebelumnya. Oleh karena itu, pada bab IV akan diuraikan analisis mengenai proses pembelajaran yang digunakan di masing-masing pesantren dalam memahami sumber-sumber keagamaan serta sumber-sumber pengetahuan yang digunakan. Setelah ini diharapkan akan terlihat hasil dari penelitian yang telah dilakukan.

Pada bab V menguraikan kesimpulan penelitian sebagai suatu konfigurasi yang utuh dari temuan data di lapangan sehingga dapat ditarik makna dari data tersebut. Sebagai sebuah temuan ilmiah maka harus dibarengi dengan beberapa implikasi penelitian sebagai tindak lanjut dari temuan penelitian ini.