

Laporan Penelitian Kolektif

**TWIN TOWERS:
EPISTEMOLOGI PENYATUAN ILMU-ILMU UMUM DAN
KEISLAMAN DI IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA**



Tim Peneliti:

Konsultan

Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si.

Ketua : Akh. Muzakki, M.Phil., Ph.D.

Anggota : Dr. Phil. Khoirun Niam

Drs. Ahmad Nur Fuad, MA.

Drs. Asep Saeful Hamdani, M.Si.


Berdasarkan Surat Keputusan Rektor
IAIN Sunan Ampel Nomor: In.02/1/PP.00.9/948/P/2009

**SURABAYA
2009**

**LEMBAR IDENTITAS DAN PENGESAHAN
LAPORAN AKHIR HASIL PENELITIAN KOLEKTIF**

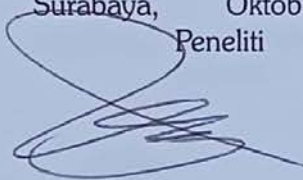
1. a. Judul Penelitian : *TWIN TOWERS: EPISTEMOLOGI PENYATUAN ILMU-ILMU UMUM DAN KEISLAMAN DI IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA*
- b. Macam Penelitian : *Dasar *Terapan *Pengembangan
- c. Kategori : Kolektif
2. Ketua Peneliti
- a. Nama Lengkap / NIP : Akh. Muzakki, M.Phil., Ph.D./19740209 199803 1 001
- b. Jenis Kelamin : Laki-laki
- c. Pangkat /Golongan : Penata Tk. I (III/d)
- d. Jabatan Fungsional : Dosen/ Lektor
- e. Jabatan Struktural : -
- f. Fakultas / Jurusan : Tarbiyah
- g. Lembaga Penelitian : IAIN Sunan Ampel Surabaya
- h. Bidang Ilmu yang diteliti :
3. Jumlah Tim Peneliti : 4 orang
- Nama Anggota Peneliti : 1. Dr. Phil. Khoirun Niam
2. Drs. Ahmad Nur Fuad, MA.
3. Drs. Asep Saeful Hamdani, M.Si.
4. Lokasi Penelitian : -
5. Bila Penelitian ini merupakan Peningkatan Kerjasama Kelembagaan sebutkan :
- a. Nama Instansi : IAIN Sunan Ampel
- b. Alamat : Jl. A. Yani 117, Surabaya
6. Lama Penelitian : 3 Bulan
7. Biaya yang diperlukan : Rp 25.00.000,00 (Dua puluh lima juta rupiah)

Mengetahui
An. Kepala Lembaga Penelitian
Kepala Unit PPAP



Drs. Ahmad Zaini, MA
NIP. 197005121995031002



Surabaya, Oktober 2009
Peneliti


Akh. Muzakki, M.Phil., Ph.D.
NIP. 19740209 199803 1 001

Menyetujui
Rektor IAIN Sunan Ampel



Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si
NIP. 195808071986031002



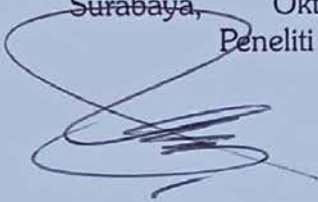
HALAMAN PENGESAHAN
PROPOSAL PENELITIAN KOLEKTIF

1. a. Judul Penelitian : TWIN TOWERS: EPISTEMOLOGI PENYATUAN ILMU-ILMU UMUM DAN KEISLAMAN DI IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA
- b. Bidang Ilmu : -
- c. Kategori : Kolektif
2. Ketua Peneliti
- a. Nama Lengkap / NIP : Akh. Muzakki, M.Phil., Ph.D./19740209 199803 1 001
- b. Jenis Kelamin : Laki-laki
- c. Pangkat /Golongan : Penata Tk. I (III/d)
- d. Jabatan Fungsional : Dosen/ Lektor
- e. Jabatan Struktural : -
- f. Fakultas / Jurusan : Tarbiyah
- g. Lembaga Penelitian : IAIN Sunan Ampel Surabaya
3. Jumlah Tim Peneliti : 4 orang
- Nama Anggota Peneliti : 1. Dr. Phil. Khoirun Niam
2. Drs. Ahmad Nur Fuad, MA.
3. Drs. Asep Saeful Hamdani, M.Si.
4. Lokasi Penelitian : -
5. Kerjasama dengan Instansi lain : -
6. Lama Penelitian : 3 Bulan
7. Biaya yang diperlukan :
- a. Sumber dari DIPA 2009 : Rp 25.00.000,00 (Dua puluh lima juta rupiah)
- b. Sumber Lain : -
- Jumlah : Rp 25.00.000,00 (Dua puluh lima juta rupiah)

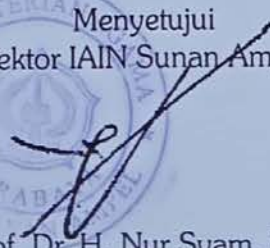
Mengetahui
An. Kepala Lembaga Penelitian
Kepala Unit PPAP


Drs. Ahmad Zaini, MA
NIP. 197005121995031002

Surabaya, Oktober 2009
Peneliti


Akh. Muzakki, M.Phil., Ph.D.
NIP. 19740209 199803 1 001

Menyetujui
Rektor IAIN Sunan Ampel


Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si
NIP. 195808071986031002

KATA PENGANTAR

Laporan hasil penelitian kompetitif ini ini tidak bisa sampai pada bentuk akhir seperti yang ada di hadapan pembaca tanpa adanya bantuan banyak pihak. Untuk itu, di ruang yang terbatas ini, kami menyampaikan ucapan terima kasih dan penghormatan yang dalam kepada sejumlah pihak yang berkontribusi pada terselesaikannya laporan penelitian ini. Ucapan terima kasih dan penghormatan pertama kami sampaikan kepada Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si selaku konsultan atas penelitian ini. Penghormatan yang sama kami sampaikan kepada Departemen Agama RI melalui IAIN Sunan Ampel atas bantuan pendanaan terhadap rangkaian proses penelitian yang kami lakukan hingga mewujudkan dalam bentuk laporan akhir ini. Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel adalah pihak berikutnya yang pantas menerima ucapan terima kasih dan penghormatan dari kami atas berbagai kemudahan yang diberikan kepada kami dalam menyelesaikan penelitian ini. Namun demikian, seluruh isi dari laporan penelitian ini menjadi pertanggungjawaban kami selaku tim peneliti.

Surabaya, 29 Desember 2009,

Tim Peneliti

Daftar Isi

Kata Pengantar	i
Abstrak	i
Daftar Isi	iii
Bab Satu:	
Pendahuluan	
A. Latar Belakang	1
B. Perumusan Masalah	5
C. Tinjauan Pustaka	6
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	13
E. Metode Penelitian	13
Bab Dua:	
Epistemologi Keilmuan Model <i>Twin Towers</i>	15
A. Problem Pengembangan Keilmuan di IAIN	15
B. <i>Twin Towers</i> Sebagai Pilihan	22
C. Filosofi <i>Twin Towers</i>	24
D. Fungsi <i>Twin Towers</i>	29
Bab Tiga:	
Kajian-kajian Ilmu Keislaman, Warisan Kesarjanaan dan peluang Pengembangan	32
A. Masalah Klasifikasi Ilmu dalam Tradisi Islam Klasik	35
B. Al-Qur'ân dan Tafsirnya	39
C. Hadîth	47
D. Kâlam (Teologi Islam)	57
E. Fiqh (Hukum Islam)	66
F. Kajian Ilmu Keislaman Kontemporer: Model Al-Jabiri	71
G. Fenomenologi dan Hermeneutika	75
H. Studi Islam dalam Tradisi Kesarjanaan Barat	84
I. Pergeseran Paradigma dalam Kajian Ilmu Keislaman	87
Bab Empat:	
Pengembangan Keilmuan Islam dan Sains	91
A. Perkembangan Sains di Dunia Islam pada Masa Lampau	91
B. Kontribusi Dunia Islam Terhadap Perkembangan Matematika Modern	97
C. Kontribusi Dunia Islam Terhadap Perkembangan Sains Modern	99
D. Kondisi Sains Islam Masa Kini dan Harapan Sains Islam di Masa akan Datang	105
E. Perguruan Tinggi Agama Islam Sebagai Pusat Kebangkitan Islam	113

Bab Lima:

Menuju Restrukturisasi Kelembagaan Fakultatif:

Implementasi <i>Twin Towers</i>	116
A. Dari Fakultas Adab menjadi Fakultas Sastra dan Humaniora	119
B. Dari Fakultas Dakwah menjadi Fakultas Dakwah dan Ilmu-ilmu Sosial	137
C. Dari Fakultas Syariah menjadi Fakultas Syariah dan Hukum	150
D. Dari Fakultas Tarbiyah menjadi Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	154
E. Dari Fakultas Ushuludin menjadi Fakultas Ushuludin dan Filsafat	157

Bab Enam:

Kesimpulan	159
-------------------	-----

Daftar Pustaka	168
-----------------------	-----

Bab Satu

Pendahuluan

A. Latar Belakang

Upaya untuk membangun keilmuan Islam di perguruan tinggi mesti mencermati terlebih dahulu adalah apakah yang sesungguhnya akan dicapai dalam rangka membangun institusi pendidikan tinggi ini. Pertanyaan ini penting mengingat bahwa visi dan misi pengembangan keilmuan akan menjadi rujukan akhir agar upaya pengembangan keilmuan dimaksud berkontribusi positif bagi pengembangan perguruan tinggi Islam. Karena itu, menentukan visi pendidikan tinggi Islam menjadi mutlak diperlukan.

IAIN Sunan Ampel telah menentukan visi dan misinya sebagaimana di dalam rumusan statuta ialah sebagai institusi yang diharapkan menjadi pusat pengembangan ilmu keislaman multidisipliner. Dari visi ini kemudian dibreakdown dalam beberapa misi, yaitu sebagai pusat pengembangan ilmu keislaman multidisipliner, sebagai pusat penelitian ilmu keislaman multidisipliner dan sebagai pusat pengembangan masyarakat yang islami, cerdas dan kompetitif.

Menilik terhadap visi dan misi IAIN Sunan Ampel, maka pantaslah kalau seluruh civitas akademika IAIN Sunan Ampel akan terus berjuang untuk mewujudkan cita-cita sebagai pusat pengembangan keilmuan keislaman multidisipliner yang menjadi tujuan tersebut. Di dalam hal ini maka sudah selayaknya jika segenap kemampuan, keahlian, tenaga dan pikiran diarahkan

untuk mencapai tujuan tanpa akhir bagi terwujudnya gagasan besar dalam pengembangan keilmuan. Memang harus terdapat varian-varian dalam pengembangan keilmuan dimaksud.

Masing-masing institusi pendidikan tinggi Islam boleh menyebut pola pengembangan yang bervariasi, misalnya UIN Sunan Kalijaga yang mengembangkan konsep pendekatan interdisipliner melalui interkoneksi dan interrelasi. Kemudian UIN Syekh Maulana Malik Ibrahim Malang dengan pendekatan interdisipliner melalui konsep pohon ilmu,¹ demikian pula UIN Alauddin Makasar dengan pendekatan interdisipliner melalui konsep sinergi keilmuan² dan UIN Syarif Hidayatullah mengembangkan integrasi ilmu.³

Meskipun konsep atau labelnya bervariasi, akan tetapi sesungguhnya ada muatan atau *core* yang sama dalam memandang relasi antara ilmu alam, ilmu sosial dan culture/humanities, yaitu keinginan untuk membangun kesalingmenyapaan antara ketiga bidang ilmu tersebut melalui proses sinergi, interkoneksi atau interrelasi. Apapun konsep atau labeling yang digunakan namun sesungguhnya ada kerinduan akan terwujudnya disiplin keilmuan yang nantinya akan saling menyapa dan mendekati, sehingga klaim tentang

¹ Imam Suprayogo, *Sangkan Ilmu* (Malang: UIN Malang Press, 2003).

² Oleh Azhar Arsyad, model sinergi Sains dan Agama tersebut digambarkan sebagai Sel Cemara, integrasi dan interkoneksi Sains dan Agama. Pandangan tersebut mirip dengan pohon ilmu yang telah dikembangkan oleh UIN Malang tentang pengembangan relasi ilmu dan agama. Periksa Nurman Said, dkk., *Sinergi Agama dan Sains, Ikhthiar Membangun Pusat Peradaban Islam* (Makasar: Alauddin Press, 2005).

³ Dalam pandangan Mulyadhi Kartanegara, bahwa dikhotomi Ilmu agama dan Ilmu non agama yang terus berkembang hingga kini, sesungguhnya dipengaruhi oleh pandangan barat yang positivistik. Padahal dalam pandangan keilmuan Islam, bahwa fenomena-fenomena alam yang menjadi obyek ilmu umum ternyata terdapat relasi dengan kuasa Tuhan, sehingga relasi diantara keduanya bukan sesuatu yang tanpa dasar. Periksa penjelasan lebih lanjut dalam Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: Arasy Mizan dan UIN Jakarta Press, 2005).

keterpilahan secara tegas antara ilmu agama dan umum atau antara ketiga pembedangan tersebut bukan barang mustahil sekarang dan lebih-lebih di masa yang akan datang.

Selama ini, posisi ilmu agama terkadang inferior di tengah pergulatannya dengan ilmu umum. Posisi inferior itu tidak hanya di dalam perbincangan akademik tetapi juga terdapat di dalam sikap dan tindakan dosen dan mahasiswa. Menjadi mahasiswa atau dosen dan bahkan juga pimpinan perguruan tinggi agama Islam (PTAI) terkadang menjadi orang nomor dua. Jika menjadi mahasiswa, dosen dan pimpinan perguruan tinggi umum (PTU) sama dengan menjadi orang nomor satu.

Di tengah nuansa ketidakpercayaan diri itu, maka tentu menjadi tugas bersama untuk membangun identitas dan harga diri sebagai mahasiswa, dosen dan pimpinan PTAI dalam kancah pergaulan dengan lainnya. Kebanggaan akan identitas itulah yang dirasakan perlu untuk dikedepankan di tengah pergaulan dunia yang semakin demokratis, terbuka dan kompetitif. Untuk menjadi bangga dan memiliki harga diri tentunya harus ada sesuatu yang bisa dibanggakan dan dihargadirikan. Dan salah satunya adalah keahlian yang mapan tentang bidang studi yang dikaji di institusi pendidikan tinggi agama.

Integrasi, sinergi atau apapun namanya memang sesuatu yang harus dilakukan. Kegelisahan untuk terus membangun integrasi atau sinergi bukan hanya khas pemikiran ilmuwan Islam, namun juga sebagaimana yang dialami oleh John F. Haught. Di dalam bukunya yang berjudul "Perjumpaan Sains dan Agama, Dari Konflik ke Dialog" betapa digambarkan bahwa era integrasi atau

sinergi itu terus berlangsung. Dalam buku tersebut, tercatat empat fase menuju ke arah perjumpaan itu. *Pertama*, paradigma konflik beranggapan bahwa sains modern memiliki relasi negatif dengan agama. Ada proses saling menegasikan.

Kedua, yang mengikuti paradigma kontras berpandangan bahwa dua hal ini memiliki otonominya sendiri-sendiri. Ada wilayah agama dan ada wilayah sains. Konflik bisa terjadi ketika keduanya dilakukan proses dialog. *Ketiga*, yang mengikuti paradigma kontak bahwa ada otonomi agama dan sains, namun ada dimensi atau ranah tertentu yang keduanya bisa bertemu. *Keempat*, yang mengikuti paradigma konfirmasi menyatakan bahwa antara ilmu dan agama bisa saling mengisi. Ada riset yang dibangun di atas keyakinan agama dan sebaliknya keyakinan agama juga bisa dikembangkan karena produk sains.⁴

Mencermati terhadap realitas pergerakan relasi agama dan sains ini, maka sesungguhnya menarik untuk diteliti adalah bagaimana membangun relasi antara sains (ilmu kealaman dan ilmu sosial) dengan agama. Di antara jawaban itu adalah melalui pendekatan (*approach*) yang mempertemukan suatu disiplin dengan agama di sisi lainnya. Sebagaimana telah diungkapkan di atas, suatu disiplin akan menjadi pendekatan dan lainnya menjadi obyek kajian (*subject matter*).⁵

Dalam kaitan ini, IAIN Sunan Ampel sudah mencetuskan konsep "menara

⁴ Periksa John F. Haught, *Perjumpaan Sain dan Agama, Dari Konflik ke Dialog* (Jakarta: Mizan dan ICAS, 2004). Pengantar yang sangat bagus tentang buku ini diberikan oleh Mohsen Miri, Rektor ICAS, Jakarta.

⁵ Noeng Muhajir membagi realitas dalam kaitannya dengan kebenaran dan pendekatan, maka terdapat jenis realitas yaitu realitas empiris sensual (dapat diamati melalui penginderaan), realitas empiris rasional (dapat dilogikabenerkan), realitas empiris etis (dapat dibenarkan melalui etika) dan realitas empiris transendental (dapat dibenarkan karena ada dimensi transendental yang mendasari kenyataan tersebut). Periksa Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jogyakarta: Rake Sarasin, 1991).

kembar” (*twin towers*) sebagai *project* keilmuan keislaman ke depan. Konsep menara kembar di dalam konsepsi pengembangan ilmu keislaman multidisipliner yang dimaksudkan adalah membangun struktur keilmuan yang mana antara Ilmu keagamaan dan ilmu sosial/humaniora serta ilmu alam berkembang secara memadai dan wajar. Keduanya memiliki kewibawaan yang sama, sehingga antara satu dengan lainnya tidak saling merasa superior atau inferior. Ilmu keislaman berkembang dalam kapasitas dan kemungkinan perkembangannya, demikian pula ilmu lainnya juga berkembang dalam rentangan dan kapasitasnya. Ilmu keislaman laksana sebuah menara yang satu dan ilmu lainnya seperti menara satunya lagi. Keduanya bertemu dalam puncak yang saling menyapa, yang dikenal dengan konsep ilmu keislaman multidisipliner. Menara yang satu menjadi *subject matter* dan lainnya sebagai pendekatan.

B. Perumusan Masalah

Pertanyaan utama yang mengawali penelusuran akademik lewat penelitian ini adalah bagaimanakah bangunan fondasi epistemologis dari pengembangan keilmuan keislaman model menara kembar (*twin towers*)? Pertanyaan ini mempunyai nilai strategis untuk menjelaskan pertanyaan-pertanyaan mendasar selanjutnya: bagaimanakah pengembangan ilmu-ilmu keislaman murni di bawah konsep *twin towers*? Bagaimana pula pengembangan ilmu-ilmu yang berasal dari relasi akademik antara Islam dan Sosial-Humaniora

serta antara Islam dan Sains? Pertanyaan-pertanyaan ini akan didekati dengan penelusuran normatif-epistemologis dengan memanfaatkan kekayaan tradisi keilmuan Islam, Sosial-Humaniora, dan Sains.

Pengujian atas aspek normative-epistemologis keilmuan keislaman dan non-keislaman di atas akan diiringi dengan analisa dari perspektif kelembagaan. Pertanyaannya kemudian, apa dan bagaimanakah dampak dari pengembangan keilmuan keislaman dengan konsep *twin towers* di atas terhadap model penataan kelembagaan di IAIN Sunan Ampel?

Pengujian atas pertanyaan-pertanyaan di atas akan berkontribusi pada pengembangan bangunan keilmuan multidisipliner dan kompetitif yang menjadi *project* akademik IAIN Sunan Ampel ke depan. Penelitian ini memberikan perhatian besar pada pengujian dimaksud.

C. Tinjauan Pustaka

Usaha untuk melakukan pembedangan ilmu-ilmu keislaman telah terjadi dalam rentang waktu yang panjang. Semenjak LIPI melakukan pembedangan ilmu-ilmu Keislaman, maka usaha untuk melakukan pembedangan ilmu telah dilakukan berulang kali. Namun demikian, hingga sekarang pembedangan itu belumlah tuntas. Makanya, diperlukan forum yang representatif untuk membahas pembedangan ilmu dimaksud dengan harapan akan bisa diperoleh pembedangan yang memiliki basis dasar yang kuat, sehingga eksistensi pembedangan itu akan memiliki pengakuan dari kaum akademis dan

intelektual.

Kebutuhan melakukan pembedangan ilmu tentunya terkait dengan fungsi pembedangan keilmuan tersebut bagi para dosen atau akademisi yang akan mengembangkan tugas pengembangan keilmuan di masa depan. Melalui pembedangan dimaksudkan akan diletakkan konsepsi dasar tentang ilmu-ilmu yang harus dan akan dikembangkan oleh institusi pendidikan tinggi Islam dan akademisinya ke depan.

Ada berbagai dasar dan ragam pembedangan ilmu pengetahuan yang dijadikan sebagai patokan untuk menentukan bidang ilmu, disiplin dan sub disiplinnya. Pembagian itu antara lain adalah;

Pertama, dari aspek fungsi ilmu, misalnya apakah ilmu teoretis atau praktis, ilmu murni atau terapan. Pembagian ilmu berdasarkan fungsi itu mengandung kelemahan dan menyulitkan karena basis fungsi tersebut terkadang bercorak dualistik, artinya di satu sisi mengandung ilmu-ilmu teoretik di sisi lain memiliki basis praktis. Bisa jadi akan terjadi tumpang tindih mengenai hal ini.

Kedua, pembedangan ilmu berdasarkan sasaran kajian (obyek studi, *subject matter*). Melalui sasaran kajian, maka akan terdapat kejelasan tentang ilmu apa masuk dalam bidang apa. Sehingga, setiap ilmu yang memiliki obyek materia yang sama akan dapat dikelompokkan dalam satu bidang yang sama. Seperti yang kita ketahui bahwa perbedaan antara satu ilmu dengan lainnya selalu dilihat dari obyek forma ilmu yang bersangkutan. Ilmu-ilmu alam misalnya memiliki obyek materia yang berupa gejala-gejala alam yang ajeg dan

bercorak nomotetis, ilmu-ilmu sosial memiliki obyek materia gejala kemasyarakatan dan ideografis, sedangkan ilmu budaya dan humaniora memiliki obyek materia gejala-gejala kemanusiaan. Dari obyek kajian tersebut, kemudian memunculkan berbagai disiplin karena adanya obyek forma yang berbeda.

Ketiga, melalui pendekatan, yaitu upaya untuk memadukan berbagai disiplin keilmuan dengan memposisikan satu disiplin sebagai pendekatan dan lainnya sebagai sasaran kajian. Melalui pendekatan, maka ilmu pengetahuan akan berkembang dengan cepat karena dimungkinkan tumbuhnya disiplin-disiplin baru yang merupakan gabungan antara dua ilmu pengetahuan. Inilah yang disebut sebagai *inter-disciplinarity* (antar bidang) dan *cross-disciplinarity* (lintas bidang) atau yang secara umum disebut sebagai *multi-disciplinarity* (multi-disiplin). Maka di dalam perkembangan ilmu kemudian muncul sosiologi agama (perpaduan antara sosiologi dalam bidang *social science* dan agama dalam bidang *culture and humanity*) yang selanjutnya disebut sebagai *cross-disciplinarity*. Demikian pula antropologi agama, psikologi agama, filsafat sosial, filsafat hukum, sejarah sosial dan sebagainya. Di sisi lain, misalnya sosiologi politik adalah inter-discipliner karena merupakan penggabungan sosiologi sebagai bagian dari bidang *social science* dan politik yang juga bagian dari *social science*. Demikian pula, misalnya sosiologi hukum, antropologi politik, psikologi sosial dan sebagainya.

Pengkajian terhadap agama sesungguhnya sudah memperoleh tempat yang sangat lama dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Agama sudah

menjadi pusat perhatian para ilmuwan semenjak dahulu. Dimulai dengan usaha ilmiah yang dilakukan oleh E.B. Taylor, J.J. Frazer, R.R. Marett hingga Karl Marx, Durkheim, Weber dan juga Bellah.⁶ Kajian tersebut tentunya tidak melihat agama sebagai doktrin akan tetapi melihat agama di dalam kehidupan masyarakat. Taylor, Frazer disebut sebagai ahli-ahli antropologi, sedangkan Marx, Durkheim, Weber dan Bellah adalah ahli sosiologi. Mereka menempatkan agama sebagai *subject matter* kajiannya.

Dewasa ini agama sedang menuai zamannya. Jika berdasarkan pandangan kaum positivis agama disejajarkan dengan mitos dan diramalkan akan tenggelam ditelan oleh zaman yang semakin modern dan positif, maka ternyata hipotesis tersebut tidak menuai kenyataan. Sekarang ini bukan hanya kerinduan masyarakat untuk menjadi semakin beragama, yang dikenal sebagai kebangkitan agama-agama, akan tetapi juga minat akademisi untuk mengkaji agama dalam kaitannya dengan disiplin lain juga sedang menggejala. Sebagai contoh tentang bagaimana memadukan antara disiplin ilmu-ilmu sosial dan *culture/humanities* dengan agama sebagai sasaran kajian, di antaranya adalah yang ditulis oleh Peter Connolly, yaitu mengkaji agama berdasarkan pendekatan antropologis, feminis, fenomenologis, filosofis, sosiologis dan teologis.⁷ Kecenderungan untuk melakukan dialog antara agama dengan ilmu sosial dalam karya disertasi juga meningkat. Misalnya, Nur Syam,⁸ Ulul Albab, Muhammad

⁶ Periksa Nur Syam, *Madzab-Madzab Antropologi* (Jogyakarta: LKiS, 2009)

⁷ Periksa Peter Connolly, Ed., *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Jogyakarta: LKiS, 2009).

⁸ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Jogyakarta: LKiS, 2006). Buku ini semula adalah disertasi yang diselesaikan di Universitas Airlangga. Tulisan ini mengkaji masyarakat Islam pesisir dengan perspektif sosiologi budaya. Kemudian tulisan Ulul Albab, "Islam Sebagai Landasan Pemikiran dalam Menciptakan Pemerintahan yang Anti Korupsi" (Disertasi S3, Universitas Brawijaya,

Ja'far,⁹ Abdul Syakur,¹⁰ dan sebagainya.

Pembidangan ilmu-ilmu keislaman juga diusahakan melalui pengkategorian apa yang menjadi sasaran kajiannya. Oleh karena itu kemudian ditemukanlah pembidangan seperti Ilmu Al-Qur'an yang sasaran kajiannya adalah Al-Qur'an. Ilmu Hadits yang menempatkan sasaran kajiannya adalah Hadits-Hadits Nabi, Ilmu Akidah yang memiliki sasaran kajian berupa dimensi-dimensi keyakinan terhadap Tuhan dan hal-hal yang terkait dengannya, Ilmu Dakwah memiliki sasaran kajian yang terkait dengan penyebaran ajaran Islam, Ilmu Tarbiyah memiliki sasaran kajian berupa pendidikan Islam, Ilmu Syariah memiliki sasaran kajian berupa hukum Islam dan implikasinya, Ekonomi Islam memiliki sasaran kajian berupa praktik ekonomi dan implikasinya, ilmu filsafat mengkaji tentang berbagai corak dan ragam pemikiran mendalam tentang gejala-gejala alam, sosial dan humaniora, ilmu tasawuf mengkaji tentang dimensi mendalam (esoterik) Islam, ilmu sejarah mengkaji tentang rentang perjalanan manusia dan masyarakat dalam kaitannya dengan agama, sosial, budaya, politik, hukum, ekonomi dan sebagainya. Ilmu-ilmu sosial-keislaman mengkaji tentang interaksi antara individu dan masyarakat dalam kaitannya dengan agama, sosial, budaya, politik dan sebagainya. Ilmu bahasa mengkaji tentang bahasa yang diekspresikan manusia dan masyarakat dalam rentang sejarah, waktu dan lokalitasnya. Dan sains Islam yang mengkaji tentang gejala-

Malang, 2009).

⁹ Muhammad Ja'far, *Anatomi Perilaku Bisnis, Dialektika Etika dengan Realitas* (Malang, UIN Press, 2009)

¹⁰ Abdul Syakur, "Gerakan Tarekat Shiddiqiyah Pusat Losari Ploso Jombang: Studi tentang Strategi Bertahan, Struktur Mobilisasi dan Proses Pembingkaiannya" (Disertasi S3. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).

gejala alam dalam kaitannya dengan konsepsi-konsepsi Islam. Untuk membedakan satu disiplin dengan lainnya adalah melalui pengalokasian obyek forma yang masing-masing memang berbeda, misalnya sejarah peradaban Islam akan berbeda dengan sejarah hukum Islam, sosiologi agama akan berbeda dengan psikologi agama, tafsir tasawuf akan berbeda dengan tafsir dakwah, sejarah hadits akan berbeda dengan filsafat hadits dan seterusnya.

Yang penting tentunya adalah pengembangan ilmu-ilmu keislaman ke depan. Hal ini diperlukan mengingat bahwa diperlukan ragam pengembangan ke depan yang bisa dijadikan sebagai wahana pengembangan keilmuan secara substansial di satu sisi dan juga pengembangan istitusional di sisi lain. Pengembangan substansial terkait dengan pengembangan ilmu dan kepakaran dosen atau akademisi sehingga menghasilkan variasi-variasi keilmuan di PTAI, sedangkan secara institusional akan menjadi wahana bagi pengembangan program studi atau sekurang-kurangnya konsentrasi studi yang dibutuhkan di masa depan.¹¹

Arah pengembangan ilmu-ilmu keislaman ke depan diusahakan mengikuti alur sasaran kajian dan pendekatan sekaligus. Artinya pengembangan tersebut diusahakan dengan menggunakan dua cara pembedaan ilmu-ilmu, yaitu melihat sasaran kajian dan pendekatan. Makanya, akan ditemui pola pengembangan yang merupakan penggabungan ilmu, yang satu dijadikan sebagai sasaran kajian dan lainnya sebagai pendekatan. Misalnya, tafsir Al-

¹¹ Di IAIN Sunan Ampel terdapat gagasan agar terdapat perubahan nomenklatur Fakultas. Jika selama ini dikenal nama Fakultas itu adalah Fakultas Adab, Dakwah, Syariah, Ushuluddin dan Tarbiyah maka ke depan bisa diubah menjadi Fakultas Adab dan Humaniora, Dakwah dan Ilmu Sosial, Syariah dan Ilmu Hukum, Ushuluddin dan Filsafat dan Tarbiyah dan Ilmu Keguruan.

Qur'an dan hermeneutika, maka yang dikaji adalah tafsir al-Qur'an tetapi menggunakan pendekatan hermeneutika. Demikian pula tafsir Al-Qur'an dan fenomenologi, maka yang dikaji adalah ilmu tafsir tetapi menggunakan pendekatan fenomenologi. Tafsir Al-Qur'an dan strukturalisme, maka yang dikaji adalah tafsir Al-Qur'an tetapi menggunakan pendekatan strukturalisme. Demikian pula ilmu hadits ketika dipertemukan dengan pendekatan lainnya maka akan memunculkan syarah hadits dan budaya lokal, syarah hadits dan fenomenologi dan seterusnya. Ilmu tarbiyah yang ditemukan dengan sosiologi maka akan muncul sosiologi pendidikan Islam, teknologi pendidikan Islam, politik pendidikan Islam dan sebagainya.

Ilmu dakwah yang dipertemukan dengan sosiologi akan memunculkan sosiologi pengembangan masyarakat Islam, studi pembangunan dan pengembangan ekonomi kerakyatan, manajemen kelembagaan Islam, bimbingan penyuluhan sosial dan seterusnya. Ilmu syariah ketika dipertemukan dengan pendekatan tertentu maka akan menghasilkan pembaharuan hukum Islam, bisnis dan manajemen Islam, hukum bisnis Islam dan sebagainya. Ilmu tasawuf ketika dipertemukan dengan pendekatan lain maka akan didapatkan sub-disiplin baru yaitu tarekat dan fenomenologi, tarekat dan budaya lokal, tarekat dan modernitas dan seterusnya. Ilmu sejarah ketika bertemu dengan pendekatan lainnya akan menghasilkan arsitektur Islam, archeologi Islam. Ilmu-ilmu sosial keislaman yang bertemu dengan pendekatan lainnya akan memunculkan Islam and civil religion, Islam dan budaya lokal, Islam dan politik lokal, perbandingan politik Islam lokal. Ketika sains (ilmu-ilmu kealaman) bertemu dengan

pendekatan lain akan melahirkan Islam dan Kesehatan Jiwa.

Pembidangan ilmu, dengan demikian tidak hanya akan menghasilkan substansi keilmuan Islam akan tetapi juga akan menghasilkan variasi-variasi akademisi yang menjadi pengembang ilmu-ilmu keislaman dimaksud. Jadi, melalui pembidangan ilmu akan didapatkan dua keuntungan, yaitu variasi ilmu-ilmu keislaman dan variasi pakar ilmu keislaman.

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini bermaksud untuk memberikan fondasi akademik bagi upaya pengembangan keilmuan Islam model *twin towers* yang menjadi *project* akademik IAIN Sunan Ampel ke depan. Fondasi akademik ini dibutuhkan dalam kerangka pengembangan bangunan keilmuan multidisipliner dan kompetitif yang sesuai dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini memanfaatkan sarana penelitian literer. Penelitian literer sangat penting bagi penelitian ini dalam rangka melacak warisan intelektual dalam Islam, terutama menyangkut pembidangan dan pengembangan keilmuan Islam, Sosial-Humaniora, dan Sains. Untuk kepentingan pelacakan data melalui sarana literer ini, penelitian ini mengembangkan pendekatan sejarah yang berkelindan dengan pendekatan teologis, atau yang diistilahkan dengan sebutan

theological-historical approach. Dalam pencarian data, penelitian ini memaksimalkan penelusuran kepustakaan (*library research*).

Data yang diperoleh melalui penelitian literer di atas digunakan untuk menganalisis model pengembangan keilmuan Islam di IAIN Sunan Ampel. Untuk kepentingan ini, analisis yang berbasis pada aspek akademik dan kebijakan digunakan secara maksimal.

Bab Dua

Epistemologi Keilmuan Model *Twin Towers*

A. Problem Pengembangan Keilmuan di IAIN

Usaha ke arah pengembangan dan penyesuaian program studi agar IAIN/STAIN dan PTAI agar lebih luas ruang geraknya terus dilakukan. Usaha tersebut dalam bentuk pembukaan program studi baru yang lebih bernuansa pasar, bukan lagi nuansa keilmuan sebagaimana yang selama ini sudah dan sedang berjalan. Program studi baru yang ditawarkan, antara lain, misalnya; Psikologi Islam, Bimbingan dan Konseling Islam, Tadris Matematika dan Bahasa Inggris. Namun demikian, respon pasar atas proses yang dilakukan tidak selamanya berbanding lurus dengan usaha yang dilakukan. Pasar selalu mempertanyakan atas kualitas produk lulusan IAIN/STAIN dan PTAI, yang pada umumnya dianggap sama dengan *Islamic Studies*, dan/atau produk IAIN/STAIN dan PTAI tidak mudah diterima oleh masyarakat karena adanya pandangan bahwa pendidikan yang dikembangkan masih bercorak tradisonal. Pada satu sisi, pengembangan prodi sebagaimana yang sudah dilakukan juga mengalami hambatan-hambatan, terutama adanya *nomenklatur* yang memang berangkat dari kajian paradigmatik bahwa keilmuan yang dikembangkan di IAIN/STAIN dan

PTAI yang sulit membedakan antara doktrin dan *science*.¹ Kesulitan memadukan yang doktrin dan *science*, karena adanya anggapan kalau agama tidak bisa dipadukan dengan ilmu, agama bersifat mutlak, yang kebenarannya sudah diatur oleh pengirim agama tersebut. Sementara itu, paradigma ilmu (khususnya ilmu-ilmu yang berasal dari Barat) bersifat bebas nilai, selalu berjalan atas nalar yang obyektif ilmiah.

Upaya mencari alternatif atas kebuntuan pengembangan keilmuan Islam sudah dilakukan oleh ilmuwan muslim dengan berusaha membongkar tradisi, mendialogkan kembali tradisi tersebut dengan perubahan keilmuan moderen, dan pada akhirnya melahirkan berbagai gagasan “genuine” sebagai peretas penemuan kembali paradigma keilmuan keislaman yang (lebih) mencerahkan. Usaha yang dilakukan oleh Fazlurrahman tentang neo-modernisme Islam melalui pemahaman al-Qur’an “*Double Movement*”, Naquib al-Attas, Ismail al-Faruqi tentang “Islamisasi Ilmu Pengetahuan”,² Muhammad Arkoen (al-Jazair) tentang “kritik nalar Islam”, Seyyed Husein Nasr (Iran) dengan paradigma “spritualitas dan tradisionalitas Islam”, Hasan Hanafi (Mesir) dengan konsep “al-Yasar al-Islami/Kiri Islam”, Asghar Ali Engineer (India) dengan konsep “Teologi Pembebasan”, Mahmud Thoha, Ahmed an-Naim, dengan “dekontruksi syariah”, Nasr Hamid (Mesir) dengan “kritik teks keagamaan pemahaman al-Qur’an”, M. Abid al-Jabiri (Maroko) dengan konsep/teori “bayani, irfani dan burhani”, Muhammad Sahrur (Syuriah) dengan teori “nadariyat al-hudud”, Abdul Karim

¹ Dalam istilah Thomas Kuhn disebut sebagai *normal science*, lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition (Chicago: The University of Chicago, Enlarged, 1970), hal. 10 – 36.

² Tentang Islamisasi ilmu pengetahuan lihat misalnya A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 239 – 298.

Soros (Iran) dengan teori “penyusutan dan pengembangan Islam”, dan Nur Cholish Madjid dengan “Sekularisasi Islam”. Semua usaha yang dilakukan oleh muslim adalah dalam rangka mencari jalan atas kebuntuan paradigmatik pengembangan keilmuan Islam.

Konstruksi keilmuan Islam bukanlah berjalan terpisah dengan agama, dan inilah yang membedakan dengan pengembangan keilmuan di Barat.³ Walaupun yang dimaksud agama dalam hal ini lebih tepat dengan istilah keberagamaan. Keberagamaan sebagai bentuk proses dialektika manusia beragama dengan agama yang diyakininya. Akibatnya sebagai bentuk kewajaran apabila kosntruksi keilmuan Islam pada awalnya didominasi oleh keilmuan Islam tekstualitas. Konstruksi realitas ini pada akhirnya lebih dikenal dengan Istilah Paradigma keilmuan Islam tekstualitas.

Paradigma ini merupakan paradigma tunggal dalam pengembangan keilmuan Islam, bahkan telah melahirkan eksistensi keilmuan Islam. Umat Islam bergerak melakukan pemahaman terhadap al Qur’an dan al Hadith. Muncullah seperangkat ilmu-ilmu al Qur’an dan al Hadith. Selanjutnya juga dihadapkan dengan kebutuhan pendekatan, metodologis, dan instrument, yang juga mengantarkan kelahiran ilmu-ilmu baru yang dibutuhkan sekitar pemahan al Qur’an dan al hadith.

³ Lihat lebih lanjut Alnoor Dhanani, “Islam,” dalam Gary B. Ferngren (ed.), *Science and Religion: a Historical Introduction* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002), 73 – 92; Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 49 – 80; M. Luthfi Musthofa dan Helmi Syaifuddin (eds.), *Intelektualisme Islam: Melacak Akar-akar Integrasi Ilmu dan Agama* (Malang: LKQS, UIN Malang, 2007); Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).

Memperbincangkan keilmuan Islam dalam paradigma keilmuan modern merupakan satu kenyataan, sekaligus keniscayaan dalam setiap generasi. Menurut Kontowijoyo, ada dua hal yang harus dilakukan oleh umat Islam (metodologi); *Pertama*, integralisasi, yaitu pengintegrasian atau penyatuan kekayaan keilmuan (rasionalisme) manusia dengan kekayaan keilmuan Tuhan (wahyu). Jika ilmu modern (Barat)-yang menyebabkan krisis peradaban modern-melandaskan bangunan keilmuannya pada rasionalisme an sich, maka pengilmuan Islam memadukan antara rasio dan wahyu sebagai basis pengetahuannya. Itulah intergralisasi. *Kedua*, objektivikasi, yakni penerjemahan nilai-nilai Islam yang telah enginternalisasi, ke dalam kategori-kategori objektif. Objektivikasi juga berarti membuat sesuatu menjadi objektif, tidak subjektif. Sederhananya, bahwa Islam harus dijadikan sebagai bagian dari publik yang meng-cover segala tuntutan etis dan formal mereka. Objektivikasi dimaksudkan untuk membebaskan umat dari prasangka-prasangka subjektif birokrasi, umat sendiri dan juga non-umat.⁴

Di samping itu, pengilmuan Islam juga secara etis-aksiologis harus dilandasi dengan tujuan untuk terlibat dalam sejarah kemanusiaan dengan misi humanisasi (memanusiakan orang), liberasi (membebaskan manusia dari penindasan), transendensi (membawa manusia beriman pada Tuhan), tidak berpretensi merobohkan bangunan keilmuan Barat yang notabene adalah hasil kerja keras kemanusiaan selama berabad-abad, dan selalu kritis terhadap semua ilmu, sekuler atau tidak, bahkan kritis terhadap diri.

⁴ Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 49 – 80.

Dalam kaitannya dengan Islam, beberapa unsur terpenting dalam Islam harus diidentifikasi dan dipilah. Kemudian, pemahaman tentang gambaran keterlibatan Islam dalam sejarah umat manusia, interaksinya dengan peradaban lain dan bagaimana secara internal umat Islam menerjemahkan nilai normatifnya ke dalam diri atau komunitas mereka juga turut menopang kejernihan rencana sebuah peradaban masa depan.

Dari sinilah proyek pengilmuan Islam-nya Kunto sebagai rancang bangun peradaban masa depan ini tidak dapat dipandang sebelah mata. Dengan latar belakangnya sebagai seorang sejarawan Muslim, dan penggelut ilmu-ilmu sosial, sastra, dan humaniora, tidak ada yang menyangsikan bahwa proyeknya ini lemah secara epistemologis dan kaku secara metodologis.

Jauh sebelum kelahiran ilmu pengetahuan modern yang menjadi peletak dasar *scientific knowledge*, agama dalam sekian abad lamanya sudah tumbuh dan berkembang sekaligus menjadi pedoman masyarakat dalam mengatur urusan keduniaan dan kehidupan setelah mati kelak. Agama-agama besar (yang dianut oleh sebagian besar penduduk dunia) seperti Yahudi, Nasrani dan Islam lahir sebelum ilmu-ilmu modern yang menjadi cikal-bakal kelahiran modernisasi. Berabad-abad lamanya masyarakat dunia tidak menggunakan piranti sosiologi untuk memahami struktur dan dinamika masyarakat, tidak menggunakan antropologi untuk sekedar berinteraksi dengan budaya masyarakat lain yang berbeda atau tidak menggunakan kecanggihan teknologi didalam mengatur rumah tangga, administrasi kantor dan urusan publik lainnya. Akan tetapi mereka mempedomani suatu keyakinan keagamaan yang semuanya serba abstrak

dan absolut, dan menjadikannya sebagai falasfah dalam urusan apapun termasuk dalam mengatur urusan dunia. Bahkan jauh sebelum agama-agama besar lahir, masyarakat Yunani Kuno pra Socrates meyakini adanya kekuatan di luar kekuatan manusia (ghaib) yang menjadi dasar dalam membangun tata kehidupan sehari-hari.⁵ Dalam konteks keyakinan akan adanya kekuatan ghaib (agama) secara alamiah terjadi pada tiap manusia dari generasi ke generasi. Jika dipahami bahwa beragama percaya pada kekuatan ghaib (Tuhan), maka setiap manusia akan mengalami hal serupa, yang berarti bahwa sebenarnya setiap manusia lahir sudah “beragama”, karena mereka secara natural memiliki naluri untuk meyakini adanya kekuatan supernatural.

Di sudut lain, agama dihadapkan oleh realitas sosial berupa pengandaian adanya sesuatu yang faktual, obyektif, sistematik dan positif. Perjalanan hidup manusia kemudian sampai pada titik di mana kepercayaan terhadap kekuatan ghaib yang berupa “agama” itu harus dihadapkan dengan keyakinan lain yang menuntut lebih terhadap obyektifitas agama. Agama tidak sekedar dilihat sebagai sesuatu yang ghaib, *unreal*, *irrational*, akan tetapi agama juga dituntut ilmiah, bisa dipahami siapa saja sebagai obyek kajian, dan pada akhirnya agama “harus” menjadi konsumsi ilmiah. Karena adanya tuntutan seperti itu, maka muncul pengintegrasian antara “ilmu” dan “agama” dalam lokus “ilmu agama” sebagai tuntutan atas mencairnya persoalan yang abstrak untuk dibawa ke yang kongkrit.

⁵ Tentang sejarah ilmu di Yunani lihat Andrew Gregory, *Eureka! The Birth of Science* (Cambridge, UK: Icon Books Ltd., 2001).

Persoalan kemudian yang muncul, bisakah “ilmu” dengan paradigma *free value-nya*⁶ bertemu dan bertintegrasikan dengan “agama” yang notabene berasal dari Tuhan, Bagaimana caranya agama masuk pada wilayah ilmiah, bisakah semua persoalan agama diilmiahkan? Dari sini titik awal persinggungan antara ilmu agama dan dari sini pulalah upaya untuk mengintegrasikan kajian agama secara ilmiah, termasuk di dalamnya adalah kajian terhadap ilmu-ilmu keislaman.

Jika selama ini konsep keilmuan baru sebagai jawaban atas perubahan IAIN/STAIN menjadi UIN selalu dijadikan dasar, dengan menempatkan al-Qur'an dan Hadis sebagai sesuatu yang tidak terpisah dari keilmuan Islam (integral), dan al-Qur'an dan Hadis merupakan basis teoritik bagi pengembangan keilmuan Islam, maka konsep yang ditawarkan secara substansial tidak banyak berbeda, namun al-Qur'an dan Hadis tidak ditempatkan secara integral karena dipahami sebagai doktrin dan berada di luar ruang keilmuan Islam. Meskipun berada di luar ruang keilmuan Islam, seluruh gerak keilmuan harus menginspirasi dari nilai-nilai al-Qur'an dan Hadis. Konsep ini disebut dengan “Piramida Keilmuan Islam”. Pengembangan ilmu meliputi pengembangan *Islamic Studies Multidipliner* (ilmu murni dan terapan) dengan pola piramida, di mana pengembangan ilmu keislaman saling menyapa dengan pengembangan ilmu sosial-humaniora, bahkan ilmu kealaman. Konsep “Piramida Keilmuan Islam” dengan menempatkan “ilmu-ilmu Islam” Klasik, seperti Ilmu Al-Qur'an, Ilmu Al-Hadis, Fiqh, Tarikh, Lughah, Kalam, Tasawuf, dan Filsafat sebagai titik tolak perkembangan ilmu-ilmu dalam Islam.

⁶ Apakah ilmu bebas nilai apa tidak? lihat Hugh Lacey. *Is Science Value Free?: Values and Scientific Understanding* (London: Routledge, 1999).

B. *Twin Towers* Sebagai Pilihan

Munculnya gagasan merubah IAIN/STAIN menjadi UIN (Universitas Islam Negeri) diantaranya karena didasari oleh adanya kesulitan mengembangkan paradigma keilmuan dalam bentuk pengembangan prodi-prodi yang selaras dengan perubahan masyarakat. Usaha yang dilakukan oleh IAIN/STAIN adalah dengan menyusun paradigma keilmuan yang mengintegrasikan antara variabel normatif (wahyu) dan ilmu sekuler. Usaha ini telah menghasilkan beberapa konsep keilmuan yang lahir atas dasar memadukan (mengintegrasikan) antar dua entitas yang selama ini diklaim lahir dan terbentuk dari rahim yang berbeda.

Usaha yang dilakukan oleh Amien Abdullah melalui paradigma keilmuan “Jaring Laba-Laba” yang menjadi titik tolak pengembangan IAIN Sunan Kali Jaga Yogyakarta menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) merupakan usaha yang sungguh-sungguh dan patut diapresiasi. Demikian pula usaha yang dilakukan oleh STAIN Malang melalui gagasan Imam Suprajogo tentang konsep “Pohon Ilmu” yang menjadi *avant garde* pengembangan STAIN menjadi UIN Malang, merupakan usaha yang produktif.⁷

Sementara IAIN Sunan Ampel Surabaya memilih jargon *Twin Towers* sebagai wujud simbolik usaha pengembangan ilmu. Simbol ini diperlukan sebagaimana tampak dalam berbagai usaha yang dilakukan di berbagai negara

⁷ Tentang hal ini bandingkan dengan buku-buku berikut M Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006); M Zainuddin dkk. *Atmadu Sain dan Agama Menuju Universitas Islam Masa Depan* (Malang: Bayu Media dan UIN Malang, 2004); M. Luthfi Musthofa dan Helmi Syaifuddin (eds.), *Intelektualisme Islam: Melacak Akar-akar Integrasi Ilmu dan Agama* (Malang: LKQS, UIN Malang, 2007).

dengan memilih mercu suar, bangunan tinggi sebagai perwujudan tercapainya cita-cita yang dicanangkan. Bangunan tinggi merupakan realisasi dan simbol tertaklukkannya peradaban.

Jargon ini dilandasi oleh adanya pandangan bahwa antara ilmu-ilmu keislaman dan science mempunyai basis landasan dan dapat berkembang sesuai dengan karakter dan obyek spesifik yang dimiliki. Kemudian dalam perkembangannya dapat saling menyapa, bertemu dan mengkaitkan diri dalam suatu pertumbuhan yang terkoneksi. Pandangan semacam ini yang kemudian diwujudkan dalam suatu simbol filosofik *Twin Towers*. Harapannya IAIN Sunan Ampel Surabaya dapat memberi kontribusi perkembangan ilmu melalui menara kembar yang dibangun, dengan memberikan perhatian yang sama terhadap dua sisi ilmu (agama dan umum) sehingga dapat menjadi penerang bagi yang lain.

C. *Filosofi Twin Towers*

Asal Terminologi

Sebagai kata benda yang berasal dari bahasa Inggris, *tower* berarti menara; sedang sebagai kata sifat ia diartikan sebagai sesuatu yang menjulang tinggi. Menara yang berasal dari kata Arab *al manar* dan *al manarah* mempunyai arti asli menara api. Arti lain menunjukkan sebagai tanda penunjuk jalan. Kata ini dipilih sebagai nama jurnal di Mesir (*Majallah al-Manar*) yang terbit dari

tahun 1898 sampai dengan 1935.⁸ Majalah ini telah memberi kontribusi terhadap dinamika pemikiran dan gerakan intelektual Islam diberbagai kawasan⁹ termasuk di Indonesia.

Tower Secara Sosiologis Historis

Bangunan tinggi dapat ditemui di berbagai tempat. Masjid biasanya dilengkapi dengan bangunan tinggi yang disebut menara sebagai tempat fungsional untuk mengumandangkan adzan baik langsung maupun melalui pengeras suara. Di gereja-gereja terdapat pula bangunan menjulang tinggi ini yang dalam bahasa Jerman disebut *Kirchturm* biasanya untuk menempatkan lonceng besar ciri khas dan simbol suatu gereja. Di era komunikasi tanpa batas ini tower banyak dibangun sebagai sarana memudahkan komunikasi tanpa kabel. Bangunan tinggi berupa gedung pencakar langit juga dibangun di berbagai negara sebagai simbol kemajuan arsitektur, peradaban, ekonomi dan kemajuan teknologi.

Berbeda dengan penggunaan tower di bidang teknologi dan peradaban, istilah tower juga sering diatributkan ke komunitas intelektual yang sering

⁸ Versi lengkap foto digital jurnal ini diterbitkan tahun 2002. Lihat Kosugi Yasushi (ed.), *Al-Manar 1898-1935 on CD-ROM* (Kyoto: COE-ASAFAS, Kyoto University, 2003), beserta *The Index of al-Manar*. Khusus index *al Manar* dalam bentuk buku lihat Yusuf H. Ibish, Kosugi Yasushi and Yusuf K. Khoury, *The Index of al-Manar* (Tokyo: Islamic Area Studies Project and Beirut, Turath, 1998).

⁹ Lebih jelas tentang peran *Majallah al-Manar* lihat Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi (eds.), *Intellectuals in The Modern Islamic World Transmission, Transformation, Communication* (London: Routledge, 2006). Azyumardi Azra menganalisa kaitan antara *Majallah al-Manar* dengan dengan reformasi yang terjadi di Indonesia dan Malaysia. Lihat tulisannya *The Transmission Of Al-Manar's Reformism toThe Malay-Indonesian World The case of al-Imam and al-Munir* dalam Ibid. hal. 143 - 154.

diungkap dengan *ivory towered intellectual*. Istilah ini untuk menunjuk peran cendekiawan yang tidak dapat membumi dan berada pada posisi mereu suar nan tinggi. Dengan istilah lain mereka berada pada posisi intelektual teoritik yang berbeda dengan intelektual pragmatik. Walau keduanya akan mempunyai kontribusi positif dengan peran yang dipilih, namun pandangan negatif atas peran teoritik dan pragmatik cendekiawan tidak dapat dihindarkan.¹⁰

Tower Sebagai Simbol Lembaga Keilmuan

Istilah tower diadopsi di sini untuk menunjukkan kaitan antara esensi, struktur, dan fungsi ilmu. Dalam dunia ilmu pengetahuan, secara esensi, hakekat ilmu pengetahuan terbangun dari sesuatu yang mendasar berupa fakta. Fakta menurut pemahaman Walter Farmer dan Margaret Farrell adalah: "*a fact is an event that has occurred and been recorded with no disagreement among the observers*".¹¹ Artinya: suatu *fakta* adalah suatu peristiwa yang telah terjadi dan telah dicatat tanpa pertentangan pendapat di antara para pengamat. Dengan kata lain fakta adalah sesuatu yang dapat diamati dan tidak ada penolakan atas kebenaran fakta itu oleh orang lain.

¹⁰ Lebih lanjut tentang ini lihat Seymour Martin Lipset, *Political Man* (New York, 1960), 311; Ron Eyerman, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society* (Oxford, 1994), 1; Lewis Coser dalam bukunya *Man of Ideas* (New York, 1965), viii; Ron Eyerman et. al.: *Intellectuals, Universities and the State in Western Modern Societies* (Berkeley: University of California Press, Berkeley, 1987), 3; Edward Shils, "Intellectual," in *International Encyclopaedia of the Social Science* (New York: Vol. VII, 1982), 400; Robert J. Brym, *Intellectuals and Politics* (London: 1980), 12; Syed Hussein Alatas, *Intellectuals in Developing Societies* (London: Frank Cass, 1977), 50; Steve Fuller, *The Intellectual* (Cambridge, UK: Icon Books Ltd Cambridge, 2006).

¹¹ Walter A. Farmer & Margaret A. Farrell, *Systematic Instruction in Science for the Middle and High School Years. 1980*, p. 76.

Ibarat bangunan, fakta dalam ilmu pengetahuan, dapat di analogkan dengan pasir sebagai unsur esensial suatu bangunan. Komposisi pasir, air, semen batu kecil dan lain-lain akan membentuk berbagai bentuk bangunan lengkap dengan ciri dan fungsinya. Ketika di bawah akan bernama pondasi dan berfungsi sebagai landasan kuat bagi suatu bangunan, ketika dalam bentuk pilar akan berfungsi sebagai tiang penyangga, ketika dalam bentuk beton mendatar akan berfungsi sebagai lantai, tetapi ketika dalam bentuk beton vertikal akan berfungsi sebagai dinding. Begitu pula ketika dalam bentuk variatif horizontal dan vertikal akan berfungsi sebagai tangga. Bentuk jadi bangunan lengkap dengan struktur, hirarki, bentuk, variasi arsitektural yang menjulang tinggi dinamai menara atau tower.

Begitu juga dengan bangunan ilmu, fakta-fakta yang sudah diamati dan dicatat membentuk kumpulan yang disebut dengan data. Kumpulan dari berbagai data yang menunjukkan variasi berbeda-beda membentuk variable. Kaitan antara berbagai variable membentuk apa yang disebut konsep. Hubungan antar konsep membentuk teori dan hubungan berbagai teori menghasilkan hukum. Kolektivitas sistematis dari unsur esensial fakta ini membentuk kategori dan jenis ilmu yang berbeda-beda. Struktur, hirarki dan hubungan berbagai ilmu ini membentuk bangunan ilmu pengetahuan yang dapat memberikan fungsi berbeda-beda bagi para penggunanya.

Perkembangan Ilmu Perlu Pelembagaan

Perbedaan perspektif didalam menarik manfaat dari ilmu dan objek spesifik dari ilmu yang berbeda-beda membutuhkan adanya institusi untuk memanfaatkan ilmu secara efektif, mendalami ilmu, mengembangkan ilmu, mempertahankan kebenaran ilmiah dari bidang ilmu dan untuk memberikan penjelasan ilmiah ke pihak luar. Di sinilah letak pentingnya institusionalisasi ilmu pengetahuan dalam bangunan institusi yang terstruktur dan terkait secara fungsional. Dalam kenyataannya perguruan tinggi mengejawantahkan diri sebagai struktur institusional ilmu pengetahuan. Di sana terdapat fakultas, jurusan dan program yang menggambarkan struktur dan fungsi ilmu pengetahuan.

Pelembagaan ilmu pengetahuan itu juga sebagai akibat dari perkembangan ilmu dan sebagai wujud dari semakin terfokusnya objek bahasan dari ilmu pengetahuan. Semakin spesifik objek ilmu maka semakin menunjukkan dinamika perkembangan ilmu pengetahuan. Untuk itu memerlukan apa yang disebut payung institusional dalam rangka mengarahkan, mematangkan dan mendewasakan ilmu ke arah yang lebih fungsional. Namun demikian terdapat pandangan dikhotomis diamatral besar dalam melihat perkembangan dan klasifikasi ilmu pengetahuan. Ada yang membedakan antara ilmu teoritis dan ilmu praktis, ilmu murni dan ilmu terapan, ilmu eksak dan ilmu noneksak, ilmu agama dan ilmu umum dan lain-lain. Dan dalam perkembangan institusionalnya, lembaga-lembaga pengetahuan dibangun berdasarkan klasifikasi ini.

Cara melembagakan ilmu melalui organisasi keilmuan yang sistemik monumental dapat menjadi alternatif pilihan. Wujudnya berbentuk berupa

menara kembar (*twin towers*), menara yang satu mewakili ilmu keislaman dan satu tower lagi mewakili science modern. Kedua tower ini bukan dipandang sebagai sesuatu yang dikhotomis, tetapi merupakan suatu kesatuan yang masing-masing mempunyai obyek spesifik dan ciri tersendiri, namun terdapat kesamaan dalam perspektif fundamental dan masing-masing masih dapat disatukan dengan jembatan penghubung berupa *interconnecting bridge* yang dapat berupa metodologi yang saling mengisi dan menguatkan, temuan informasi ilmiah yang saling memberikan pencerahan sehingga terdapat titik temu dan memungkinkan terjadinya saling sapa antar *tower* satu dengan *tower* yang lain. Antara bidang ilmu satu dengan bidang ilmu yang lain, dan antara institusi lembaga keilmuan satu dengan institusi lembaga keilmuan yang lain.

D. Fungsi *Twin Towers*

Fungsi Simbolik atas Kemajuan Bangunan Institusional Ilmu

Twin towers dapat berfungsi secara simbolik sebagai wujud kemajuan dan kemantapan bangunan institusional ilmu. Terbangunnya menara kembar yang tinggi tidak dilakukan dengan usaha yang wajar dan normal. Perlu keseriusan, kesungguhan dan kematangan dalam merealisasikan. Mulai dari membangun komitmen, cita-cita dan tujuan; memilih pendekatan, strategi dan teknik dalam mencapai tujuan yang tergambar dalam wujud paradigma ilmu yang hendak dibangun; mendesain bentuk, struktur, hirarki dan variasi arsitektural dari bangunan atau dengan kata lain mendesain struktur dan hirarki keilmuan

yang akan dikembangkan; sampai mengerahkan segala sarana prasarana dan dana demi terwujudnya bangunan tinggi dan anggun.

Dari sini akan dapat memberikan ciri dan penanda khusus bagi terbangunannya institusi keilmuan yang menimbulkan daya tarik dan kesan simbolik tersendiri bagi komunitas masyarakat luas. Ketika simbol itu telah terpatri maka akan memberikan jalan bagi terbangunnya pertumbuhan dan perkembangan ilmu. Walau dalam kenyataannya pertumbuhan dan perkembangan tidak saja tergantung pada kematangan dan eksistensi simbolik bangunan keilmuan, tetapi juga keteguhan dan usaha strategis dalam mengembangkannya.

Terdapat contoh menarik yang dapat ditunjukkan, sebagaimana yang dilakukan oleh para ilmuwan Barat dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Mereka melakukan apa yang disebut dengan membangun kekuatan jaringan lintas generasi. Di Yunani dari zaman Socrates (400 BCE) sampai masa Chrysippus (200 BCE) terdapat banyak filosof yang terkenal maupun kurang terkenal, tapi eksistensi mereka terkait antara generasi satu dengan generasi lain. Kekuatan yang dibangun adalah kekuatan jaringan lintas generasi.¹² Hal yang dapat dipetik pelajaran adalah dengan dibangunnya *Twin Towers* akan dapat membuka peluang untuk membangun jaringan lintas generasi lebih baik lagi.

¹² Lebih lengkap lihat Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: a Global Theory of Intellectual Change* (Harvard: Harvard University Press, 2002), 54 – 58.

Fungsi Kuatnya Organisasi Hirarki dan Struktur Ilmu

Bangunan *Twin Towers* secara simbolik juga memberikan bukti atas kuatnya organisasi, hirarki dan struktur ilmu. Ilmu yang menjadi landasan dan dasar bagi pengembangan ilmu lain akan jelas terpetakan, ilmu terapan yang menjadi asesoris fungsional bagi kehidupan manusia akan tampak nyata dan ilmu pengembangan akan mendapatkan ruang.

Fungsi Penerangan Melalui Informasi

Twin Towers juga dapat berfungsi sebagai media penerang melalui publikasi ilmiah yang dilakukan sebagai produk dari institusi keilmuan yang kuat dan terbangunnya struktur ilmu yang jelas. Eksistensi menara tinggi mengibaratkan ketinggian kemajuan ilmu pengetahuan yang dapat ditandai oleh adanya produk informasi ilmiah yang diproduksi dan menjadi rujukan bagi komunitas masyarakat luas.

Bab Tiga

Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman, Warisan Kesarjanaan dan Peluang Pengembangan

Pembicaraan tentang ilmu-ilmu keislaman tradisional (*al-'ulûm al-dîniyyah*) sering dikaitkan dengan munculnya disiplin yang disebut studi Islam (*dirâsât Islâmiyyah; Islamic studies*), meskipun keduanya tidak selalu dapat dipersamakan.¹ Dewasa ini, kajian tentang ilmu-ilmu keislaman tidak hanya menjadi monopoli kalangan 'ulama atau sarjana Muslim, tetapi juga menjadi bagian dari disiplin akademik kalangan sarjana Barat. Bahkan, kecenderungan ini sesungguhnya telah berlangsung lama, dan dapat dilacak akar-akarnya ke belakang setidaknya mulai abad ke-19 dengan timbulnya apa yang biasanya disebut "orientalisme."²

Secara historis, timbulnya ilmu-ilmu keislaman tradisional tidak dapat dipisahkan dari proses intelektual yang dilakukan oleh umat Islam untuk memahami dan menafsirkan doktrin Islam yang tertuang dalam teks-teks suci al-Qur'ân dan al-

¹ Mark Woodward, "Islamic and Religious Studies: Challenges and Opportunities for Twenty-First Century Indonesia." *Journal of Indonesian Islam*, vol.03, no.01 (June, 2009), 5.

² Istilah orientalisme (studi ketimuran) sejak paruh kedua abad ke-20 cenderung ditinggalkan karena mengandung konotasi yang kurang positif. Dalam konteks dunia Islam, istilah tersebut diganti dengan istilah studi kawasan (*area studies*) terutama jika berkaitan dengan masyarakat, kebudayaan dan politik di suatu kawasan Islam, misalnya studi Timur Tengah (*Middleeast studies*), atau dengan istilah studi Islam (*Islamic studies*) jika yang menjadi kajian adalah disiplin keilmuan Islam seperti al-Qur'an, tafsir, hadith, kalam, fiqh, sufisme, dan sejarah. Ilmuwan (Barat) yang menaruh minat pada kajian-kajian keislaman tidak lagi disebut *orientalist* (ahli ketimuran), tetapi *islamicist* (ahli keislaman). Untuk kajian komprehensif tentang orientalisme, lihat Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

Hadîth. Munculnya berbagai problem yang dihadapi umat Islam membutuhkan jawaban yang bersumber dari teks-teks suci tersebut.³ Proses intelektual itu pada gilirannya menghasilkan beragam disiplin ilmu keagamaan, seperti ilmu tentang al-Qur'ân (*'ulûm al-Qur'ân*), tafsîr, ilmu tentang hadîth (*'ulûm al-hadîth*), kalâm (teologi Islam) dan fiqh atau usûl al-fiqh (hukum Islam atau teorinya). Disiplin-disiplin pengetahuan ini sering disebut sebagai ilmu-ilmu keagamaan (*al-'ulûm al-diniyyah; 'ulûm al-dîn*) atau *al-'ulûm al-naqliyyah (transmitted sciences)*, karena ilmu-ilmu tersebut sering dikaitkan dengan al-Qur'ân sebagai sumbernya, meskipun pada banyak kasus juga melibatkan penalaran. Pada saat yang bersamaan, sejalan dengan perkembangan Islam dan interaksinya dengan peradaban lain, muncul pula minat pada disiplin pengetahuan yang telah berkembang lebih dahulu, seperti filsafat, mistisisme, kesusastraan, astronomi, kedokteran, dan matematika. Jenis pengetahuan yang tidak langsung bersumber dari tradisi Islam ini, tetapi yang terutama berasal dari tradisi pengetahuan Yunani atau Hellenisme atau bahkan Persia, biasanya disebut sebagai ilmu-ilmu kuno (*'ulûm al-awâ'il*).⁴

Ilmu-ilmu keislaman di atas tidak terbentuk dalam sesaat, tetapi melalui proses panjang mengikuti dinamika historis dan kultural masyarakat Islam itu sendiri. Terdapat kaitan yang erat antara kondisi sosial dan kultural dengan proses terbentuknya pengetahuan keagamaan Islam. Tidaklah keliru jika dikatakan bahwa

³ Muzaffar Iqbal menyatakan bahwa "revolusi intelektual" yang terjadi dalam Islam pada periode sangat awal merupakan hasil dari dinamika internal Islam dalam sejarah dan persinggungannya dengan tradisi intelektual kuno. Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (London: Greenwood Press, 2007), 4.

⁴ Untuk kajian tentang ilmu pengetahuan jenis ini, lihat Jan P. Hogendijk and Abdelhamid I. Sabra, *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives* (London dan Cambridge: The MIT Press, 2003); Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968); Mehdi Nakosteen, *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350, with an Introduction to Medieval Muslim Education* (Colorado: University of Colorado Press, 1964).

pengetahuan keagamaan merupakan produk dan konstruk sejarah (*knowledge is a historical product/construct*).⁵ Akibatnya, dari waktu ke waktu, keilmuan Islam mengalami perkembangan yang signifikan, baik dari segi kandungan intelektualnya maupun dari segi metodologinya.⁶ Bahkan, belakangan ini muncul tuntutan untuk melakukan pembaruan metodologis sebagai akibat dari pesatnya perkembangan teori pengetahuan pada umumnya. Hal ini mensyaratkan penggunaan berbagai teori dan pendekatan modern dalam studi ilmu-ilmu keislaman. Dari sini terjadi pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam kajian keilmuan Islam.

Tulisan ini tidak bermaksud untuk mengkaji keseluruhan *corpus* ilmu-ilmu keislaman yang berkembang dalam Islam. Tulisan ini hanya berusaha mengkaji dinamika yang berlangsung dalam disiplin keagamaan, seperti ilmu al-Qur'ân, tafsîr, al-Hadîth, kalâm dan fiqh, dari sudut keadaan keserjanaan (*the state of scholarship*) sebagai dasar untuk pengembangan kajian ilmu-ilmu keislaman ke depan. Tulisan ini juga mengkaji secara ringkas kecenderungan dalam kajian Islam kontemporer dan urgensi pergeseran paradigma dan pendekatan dalam studi ilmu-ilmu keislaman. Disiplin-disiplin lain yang biasanya juga menjadi bagian dari kajian ilmu keislaman, seperti filsafat Islam, mistisisme (sufisme), dan sejarah Islam tidak dicakup dalam tulisan ini, dan memerlukan ruang tersendiri untuk mengkajinya.

⁵ Lihat Iqbal, *Science and Islam*, 3. Di sini, Iqbal menyatakan: "The expansion of geographical borders and the subsequent cultural synthesis forced the keenest minds of the times to continuously formulate answers to a wide range of questions arising from, among other things, new theological concerns, specific needs of the newly converted masses and immigrants, and the emergence of new administrative and financial arrangements between the state and its citizens." Untuk kajian yang lengkap tentang ini, lihat E. Doyle McCarthy, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (London and New York: Routledge, 1996), 23.

⁶ Metodologi dapat dipahami sebagai suatu model yang mengandung prinsip-prinsip teoretis dan kerangka kerja yang menyediakan pedoman mengenai bagaimana suatu studi atau riset itu dilakukan dalam konteks paradigma tertentu.

A. Masalah Klasifikasi Ilmu dalam Tradisi Islam Klasik

Secara doktrinal, Islam dapat dikatakan tidak membedakan antara berbagai disiplin pengetahuan yang timbul dalam sejarah umat manusia. Para 'ulama-lah yang kemudian membuat elaborasi dan klasifikasi pengetahuan yang secara esensial sesungguhnya tidak berkaitan langsung, tetapi kemudian dikaitkan, dengan Islam. Sebagian disiplin pengetahuan itu telah berkembang sebelum Islam datang, kecuali disiplin yang tumbuh dan berkembang dalam tradisi Islam sebagai hasil dari upaya-upaya untuk memahami dan menafsirkan sumber-sumber Islam (al-Qur'ân dan al-Hadîth).

Seperti telah disebutkan, berkembangnya ilmu-ilmu keislaman tidak dapat dipisahkan dari pertumbuhan dan perkembangan masyarakat Muslim itu sendiri, sejak periode awal (*formative periods*) sampai masa kontemporer dewasa ini. Realitas ini mengimplikasikan watak kesejarahan (*historicity; tarikhiyyah*) ilmu-ilmu keislaman, dan peran aktif berbagai komponen ilmuwan Muslim, dan bahkan ilmuwan non-Muslim, dalam pergumulan keilmuan di dunia Islam. Sejak periode paling dini, para ilmuwan ('ulama) Muslim mendedikasikan diri mereka untuk mengembangkan disiplin keilmuan Islam sesuai dengan tuntutan dan perkembangan sejarah, yang pada gilirannya menghasilkan berbagai disiplin pengetahuan yang dikaitkan dengan Islam.

Dalam sejarah keilmuan Islam terdapat sejumlah ilmuwan yang membuat daftar ilmu pengetahuan, baik yang berasal dari luar maupun yang berakar pada Islam. Di antaranya ialah seorang filsuf muslim terkemuka, al-Fârâbî (w.950), yang membuat penjelasan tentang beberapa disiplin pengetahuan yang berkembang pada masanya. Dalam *Ihşâ al-'Ulûm (The Enumeration of the Sciences)* al-Fârâbî

menyebutkan beberapa jenis ilmu pengetahuan, seperti bahasa, logika, matematika, fisika, metafisika, politik, fiqh (*jurisprudence*) dan kalâm (*dialectical theology*). al-Fârâbî menguraikan hakikat dan karakteristik dari setiap cabang ilmu pengetahuan tersebut.⁷ Tentang fiqh, misalnya, al-Fârâbî menyebutnya sebagai ilmu⁸ yang memungkinkan manusia mengambil kesimpulan tentang apa saja yang tidak dijelaskan secara eksplisit oleh Tuhan. Fiqh digunakan untuk mengambil kesimpulan dengan mempertimbangkan tujuan Tuhan mewahyukan agama untuk manusia. Menurutnya, ilmu fiqh memiliki dua bagian; pertama, yang berkaitan dengan pendapat; kedua, yang berkaitan dengan tindakan. Sedangkan ilmu kalâm adalah disposisi positif yang memungkinkan manusia mengajukan argumen untuk mempertahankan pendapat dan tindakan yang dinyatakan secara tegas oleh pembawa agama (Islam) dan melawan segala sesuatu yang menentang pendapat dan tindakan tersebut.⁸

Seorang pemikir Muslim lain, al-Ghazâlî (w.1111), dalam *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* menyajikan dua klasifikasi ilmu yang berbeda. Yang pertama dalam *Kitâb al-'Ilm*, dan yang kedua dalam *Kitâb 'Ajâ'ib al-Qalb*. Dalam *Kitâb al-'Ilm*, di bawah tajuk ilmu-ilmu yang niscaya bagi masyarakat (*fard kifâyah*), tetapi tidak bagi setiap individu, al-Ghazâlî membedakan ilmu non-agama dari ilmu agama. Dia juga membuat pembedaan (dalam ilmu agama) antara ilmu yang bertujuan untuk kebaikan di dunia dan ilmu yang bertujuan untuk kebaikan di akhirat. Fiqh dimasukkan ke dalam kategori pertama, sedangkan ke dalam kategori kedua

⁷ Lihat Alfarabi, "The Enumeration of the Sciences," trans. Fauzi M. Najjar, dalam *Medieval Political Philosophy*, eds. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1963), 23. Lihat juga Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, second edition (New York: Columbia University Press, 1983), 112-116.

⁸ Untuk penjelasan tentang disiplin pengetahuan yang lain, lihat Alfarabi, "The Enumeration of the Sciences," 27-28.

dimasukkan “ilmu-ilmu tentang keadaan jiwa dan ciri-ciri moral yang baik dan buruk (*‘ilm ahwâli al-qalb wa akhlâqihâ al-mahmûdah wa al-madhmûmah*), yang merupakan topik dari paruh kedua kitab *Ihyâ’ ‘Uûm al-Dîn*. Meskipun berkaitan dengan tindakan moral, ilmu jiwa tidak berada di bawah kategori fiqh.⁹

Dalam penjelasannya tentang ilmu-ilmu yang bertujuan untuk kebaikan di akhirat, al-Ghazâlî menyebut dua jenis: yaitu *‘ilm al- mukâshafah* dan *‘ilm al- mu’âmalah*. Jenis yang kedua diidentifikasi sebagai ilmu tentang keadaan jiwa. Ini merupakan ilmu akhlaq tertinggi melalui mana jiwa mencapai kesempurnaannya. Sedangkan jenis yang pertama adalah teologi tertinggi yang mencakup pengetahuan tentang dunia *celestial*, pengelolaan atas dunia material sublunar dan peranannya dalam menyempurnakan jiwa manusia, yaitu “ilmu tentang yang tersembunyi, dan merupakan tujuan dari segala ilmu” (*‘ilm al-bâtin wa huwa ghâyat al-‘ulûm*).¹⁰ Dalam klasifikasinya tentang ilmu dalam *Kitâb al-‘Ilm*, setelah menjelaskan metafisika dengan psikologi dan kosmologi terpadu, al-Ghazâlî kemudian menjelaskan soal kalâm. Mengapa kalâm dan falsafah dihapuskan dari klasifikasi ilmu ini? al-Ghazâlî menyatakan bahwa meskipun kalam diperlukan oleh masyarakat, ia hanya mempunyai nilai dan legitimasi yang sangat terbatas. Sedangkan falsafah merupakan kombinasi dari berbagai ilmu, utamanya ialah logika dan metafisika, yang juga merupakan unsur dari kalâm. Menurut al-Ghazâlî, ilmu metafisika sejati (*‘ilm al-mukâshafah*) tidak bisa dicapai melalui kalâm.

Dalam *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî menyebut ilmu kalâm sebagai universal (*al-‘ilm al-kulliy min al-‘ulû al-diniyyah*). Menurutnya, kalâm adalah utama (*al-asl*)

⁹ R. M. Frank, *al-Ghazâlî and the Ash‘arite School* (Durham and London: Duke University Press, 1994), 22. Lihat pula Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur‘an: Kritik Terhadap Ulumul Qur‘an* (terjemahan *Maqhum al-Nass: Dirasah fi ‘Ulum al-Qur‘an*), terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKIS, 2001), 341-366.

¹⁰ Frank, *al-Ghazâlî and the Ash‘arite School*, 23.

dalam kaitannya dengan ilmu keagamaan lain yang dianggap sekunder (*furū'*), meskipun sebagian di antaranya, yaitu fiqh, mungkin lebih berguna secara universal dan karena itu lebih esensial bagi kehidupan orang Islam, baik individual maupun kolektif (*Mustasfā*, I, 6; *Iqtisād*, 15; *Ihyā'* I, 17, 26). Menurut al-Ghazālī, kalām merupakan ilmu keagamaan universal, sedangkan yang lain adalah partikular. Fiqh mengasumsikan kebenaran wahyu; ia dimulai dengan investigasi pembuktian juridis dan bergantung pada kalām (*Mustasfā* I, 5).¹¹ al-Ghazālī juga membuat klasifikasi lain tentang ilmu: ilmu rasional (*al-'ulūm al-'aqliyyah*), yaitu ilmu yang tidak bisa diperoleh hanya melalui otoritas atau riwayat (*bi al-taqlīd wa al-samā'*); dan ilmu agama, yaitu ilmu yang sumbernya berasal dari wahyu (*al-'ulūm al-shar'īyyah, al-'ulūm al-dīniyyah*). Jadi, menurut al-Ghazālī, ada 'ilm 'aqlī dan 'ilm ukhrāwī. Yang terakhir ini bisa disebut sebagai metafisika tingkat tinggi ('ilm *al-mukāshafah*).¹²

Terlepas dari kompleksitas klasifikasi ilmu yang dibuat oleh ilmuwan seperti al-Fārābī dan al-Ghazālī, dan mungkin ilmuwan yang lain, yang disebut sebagai ilmu-ilmu keislaman ialah yang terutama berkaitan dengan sumber-sumber Islam dan yang menyangkut kehidupan keagamaan umat Islam.

¹¹ Ibid., 8-9. Lihat juga Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1992), 87. Di sini diperdebatkan antara ilmu keislaman (*Islamic Science*) dan Ilmu Islam (*Muslim Science*). Dalam sejarahnya ilmuwan Muslim tidak hanya mengembangkan ilmu-ilmu yang dikategorikan sebagai ilmu agama (*naqliyyah*), tetapi juga mengembangkan ilmu-ilmu eksakta, kealaman dan filsafat ('*aqliyyah, natural sciences and philosophy*).

¹² Frank, *al-Ghazālī and the Ash'arite School*, 24-25; merujuk kepada al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 17, 10.

B. Al-Qur'ân dan Tafsirnya

Bidang kajian ilmu keislaman yang memperoleh perhatian luas dari kalangan 'ulama, sarjana muslim dan juga sarjana Barat ialah 'ilmu al-Qur'ân (*'ulûm al-Qur'ân*) dan tafsirnya. Ini disebabkan posisi sentral al-Qur'ân dalam keseluruhan kehidupan umat Islam, baik sebagai petunjuk maupun sebagai sumber hukum dan pengetahuan keagamaan Islam.

Secara esensial, al-Qur'ân merupakan wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui Jibril. Pendapat dominan di kalangan 'ulama menyatakan bahwa al-Qur'ân adalah *Kalâm Allâh* yang diwahyukan secara verbal. Menurut pendapat mayoritas 'ulama, apa yang saat ini tertulis dalam mushaf al-Qur'ân adalah kata-kata yang langsung berasal dari Allah (*verbally revealed*).¹³ Meskipun demikian, terdapat pula pandangan yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad memiliki peran dalam penyusunan kata-kata (*wording*) al-Qur'ân, sesuai dengan konteks kebahasaan masyarakat Arab saat itu.¹⁴ Persoalan ini memang dapat menimbulkan perdebatan dan kontroversi berkepanjangan, dan hal ini sesungguhnya telah diselesaikan oleh para 'ulama ahli al-Qur'ân. Namun, tetap saja hal ini memunculkan persoalan yang bisa diperdebatkan, lebih-lebih ketika digunakan pendekatan-pendekatan yang beragam untuk mengkaji hakikat al-Qur'ân dan aspek-aspek kebahasaan (linguistik) serta kesejarahan (historis) yang melekat pada kitab suci tersebut.¹⁵

¹³ Mannâ' Khalîl Qattân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*; Subhî al-Salih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*.

¹⁴ Nasr Hamîd Abu Zayd, *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*.

¹⁵ Terdapat pendapat di sebagian pengkaji Islam, jika al-Qur'ân dipahami dengan metode hermeneutika, ia harus dilihat sebagai teks sastra sebagaimana teks-teks sastra pada umumnya.

Proses pewahyuan al-Qur'ân memerlukan waktu kurang lebih 22 tahun, yakni 12 tahun di Makkah dan 10 tahun di Madinah. Kenyataan ini menunjukkan bahwa al-Qur'ân diwahyukan dalam konteks sejarah dan sosial Arabia saat itu. Terdapat *setting* kesejarahan dan sosial yang turut mempengaruhi pesan dan ajaran yang terkandung dalam al-Qur'ân, sekalipun ia diyakini mengandung makna yang bersifat universal. Pesan dan ajaran dalam al-Qur'ân itu sendiri mencakup masalah-masalah yang berkaitan dengan keimanan, *'ibâdah*, *mu'âmalah* dan *akhlâq* atau moralitas. Bahkan, tidak sedikit pula kandungan al-Qur'ân yang berbicara mengenai sejarah umat manusia masa lampau.

Setiap kali Nabi Muhammad menerima wahyu, dia segera menyampaikannya kepada sahabat, membacanya dalam salat, dan memerintahkan sahabat menghafal ayat-ayat yang diterima oleh Nabi. Selain itu, ayat-ayat tersebut juga dituliskan di atas daun, tulang, dan berbagai medium yang ada. Selama Nabi masih hidup, belum ada kegiatan menuliskan dan menyusun wahyu ke dalam sebuah mushaf. Baru pada masa Khalifah Abû Bakr, hafalan dan tulisan tersebut dikumpulkan, lalu disusun pada masa Khalifah Usmân ibn 'Affân oleh sebuah komite yang dipimpin oleh Zayd ibn Thâbit. Al-Qur'ân tidak disusun secara kronologis, tetapi kurang lebih menurut panjang pendeknya surat. Naskah al-Qur'ân yang telah tersusun pada masa khalifah keempat itu disebut *al-Mushaf 'alâ al-rasm al-Uthmâni*.¹⁶

Dalam perkembangan sejarah, timbul kebutuhan di kalangan umat Islam untuk mengetahui dan memahami lebih mendalam hakikat al-Qur'ân. Hal ini juga berkaitan dengan minat untuk memahami bahasa Arab dan berbagai idiomnya pada masa Nabi Muhammad, tata bahasa, leksikografi dan berbagai literatur Arab yang

¹⁶ Muhammad Mustafa Azami, *The History of the Quranic Text, From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (London: Islamic Academy, 2003).

ada. Timbul pula kebutuhan untuk memahami konteks dan sebab-musabab turunnya wahyu (*asbâb al-muzûl*), dan tradisi sejarah yang memberikan pengetahuan tentang bagaimana generasi awal Islam memahami kandungan al-Qur'ân. Lahirlah apa yang kemudian dikenal sebagai ilmu-ilmu al-Qur'ân (*'ulûm al-Qur'ân*). Tema-tema dalam *'ulûm al-Qur'ân* meliputi antara lain: konsep, makna wahyu dan proses pewahyuan, *'ilm târikh al-Qur'ân*; *'ilm asbâb al-muzûl*; *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*; *nâsikh-mansûkh*; *i'jâz al-Qur'ân*; *munâsabah* (kesesuaian); *muhkam* dan *mutashâbih*; *'amm dan khâss*; *mutlaq dan muqayyad*; *mantûq dan mafhûm*, dan sebagainya.¹⁷

Disamping itu, muncul berbagai literatur tafsîr al-Qur'ân yang dihasilkan oleh para mufassir sebagai upaya intelektual untuk mengembangkan pemahaman terhadap kandungan al-Qur'ân. Secara garis besar, corak literatur tafsîr al-Qur'ân dapat dibedakan menjadi dua: *al-tafsîr bi al-ma'thûr* dan *al-tafsîr bi al-ra'y*. Tafsîr *bi al-ma'thûr* adalah penafsiran al-Qur'ân dengan ayat al-Qur'ân, atau dengan riwayat hadîth, atau dengan *athar* sahabat. Contoh penting dari tafsîr corak ini ialah *Tafsîr Ibn 'Abbas, Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Muhammad ibn Jarîr al-Tabarî; *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* karya Ibn 'Atiyyah; *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adim/ Tafsîr Ibn Kathir* karya Ibn Katsir; *Tafsîr al-Jalalayn* karya Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dan Jalâl al-Dî al-Mahallî.¹⁸

¹⁷ Di antara literatur *'ulûm al-Qur'ân* yang sering menjadi rujukan dalam kajian al-Qur'ân antara lain adalah: *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya 'Abd al-Rahmân Jalâl al-Dîn al-Suyûtî; *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya Badr al-Dîn Muhammad bin Abdillâh al-Zarkashî; *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya al-Zarqânî; *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya Mannâ' Khalîl Qattân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya Subhî al-Salih; *Manhajul Furqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya Muhammad 'Alî Salamah; *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya Nasr Hamid Abu Zayd. Karya yang disebut terakhir ini dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk kajian kritis tentang *'ulûm al-Qur'ân*.

¹⁸ Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters* (Albany, New York: State University of New York Press, 1984), 1-7.

Sedangkan *al-tafsîr bi al-ra'yi* adalah penafsiran al-Qur'ân dengan akal pikiran atau penalaran rasional. Contoh penting dari tafsîr corak ini adalah: *al-Tafsîr al-Kabîr; Mafâtiḥ al-Ghayb* Fakhr al-Dîn al-Râzî (filosuf, teolog; penganut Ash'ariyah; menggunakan argumen rasional seperti teologi, filsafat, dan disiplin keilmuan lain; menguraikan aspek gramatikal atau leksikografi, dan aspek teologi dari subyek yang ditafsirkan); *al-Kashshâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûḥ al-Ta'wîl* karya al-Zamakhsharî (seorang Mu'tazilî, menggunakan pendekatan rasional (filosofis) dalam tafsîr; penjelasan gramatikal; aspek *balâghah* yang menjadi ciri *i'jâz* al-Qur'ân), dan *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* karya al-Baidâwî.¹⁹

Literatur tafsîr sebenarnya tidak cukup hanya dikelompokkan menjadi dua kategori saja, sebab terdapat kompleksitas pendekatan dan corak dalam karya-karya tafsîr, ada yang berpendekatan sufistik, ada pula yang bercorak teologi tertentu, seperti Mu'tazilah, Mâlikî, atau Shî'ah. Misalnya, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhy al-Dîn ibn 'Arabî (sufî); *Tafsîr al-Qummi* karya Abû al-Hasan 'Alî ibn Ibrâhîm al-Qummî (Shî'î); *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya Abû 'Abdallah Muhammad ibn Ahmad al-Ansârî al-Qurtubî (Mâlikî); *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Abû 'Alî al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsî (Shî'î); *Al-Mizan fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Sayyid Muhammad Husayn al-Tabataba'î (Shî'î).²⁰

Bahkan, terdapat karya-karya tafsîr yang dihasilkan oleh para mufassir modern dengan pendekatan atau metode yang tidak lagi tunggal, tetapi sintesis dari berbagai pendekatan dan metode, seperti *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Shaykh Tantawi Jawhari; *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Rashîd Ridâ; *Fî Zilâl*

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

al-Qur'ân karya Sayyid Qutb; *Tafsîr al-Marâghî* karya Mustafâ al-Marâghî; *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm* karya 'Â'ishah 'Abd al-Rahmân bint al-Shâti'. Di Indonesia, terdapat beberapa literatur tafsîr seperti *Tafsîr al-Azhar* karya Hamka; *Tafsîr al-Nur* dan *Tafsîr al-Bayan* karya Muhammad Hasbi al-Shiddieqy; *Tafsîr al-Misbah* karya Quraish Shihab. Tentu, tidak cukup untuk mendaftar seluruh literatur tafsîr di sini.

Pendekatan yang digunakan dalam berbagai tafsîr al-Qur'ân oleh para mufassir mencakup, antara lain: Pendekatan *ijmali*, yaitu penafsiran al-Qur'ân secara ringkas dan global, menurut susunan surat dalam al-Qur'ân; Pendekatan *tahlili*, yaitu penafsiran al-Qur'ân dengan menjelaskan kebahasaan, ayat-ayat dan maknanya menurut disiplin ilmu tertentu; dan pendekatan *ma'udu'i* (tematik): penafsiran tema-tema tertentu dalam al-Qur'ân, seperti *insan* (manusia), ahlî al-kitab; alam semesta, dan seterusnya.

Pemikir Mesir Hassan Hanafi mengajukan kritik terhadap pendekatan yang bercorak global atau *longitudinal* dalam tafsîr al-Qur'ân. Meskipun ia menyebut beberapa kelebihan dari tafsîr corak ini (antara lain, memberikan konteks sejarah, linguistik dan sosial; mengikuti urutan al-Qur'ân; membantu memahami mentalitas tafsîr klasik), ia menunjukkan sejumlah kelemahan yang melekat. Model tafsîr *longitudinal* memotong penyajian suatu tema yang sama, sehingga tafsîr menjadi sepotong-potong (parsial), mengulang tema yang sama, tidak memiliki struktur, tidak memiliki koherensi ideologis, dan memisahkan tafsîr dari kebutuhan masyarakat dewasa ini.²¹

²¹ Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," in *The Qur'an As Text*, ed. Stefan Wild (Leiden: E.J. Brill, 1996), 195-196.

Literatur tafsir, menurut Hanafi, dapat diklasifikasi berdasarkan pendekatan disiplin keilmuan. Dalam konteks ini, terdapat literatur tafsir filologis, hukum (*legal*), sejarah, teologis, filosofis, mistis, saintifik (*‘ilmi*), sosio-politis, dan estetis.²² Hanafi mengajukan pendekatan tafsir tematik yang akan menyempurnakan kekurangan tafsir model lama. Menurutnya, penafsiran al-Qur’ân tidak semata-mata bersifat deduktif, tetapi juga induktif dari realitas, tidak hanya menjelaskan (*Auslegen*), tetapi juga memahami (*verstehen*). Mufassir tidak hanya menerima makna, tetapi juga memberi makna. Penafsiran tidak hanya bersifat analisis, tetapi juga sintesis. Penafsiran berarti menulis teks yang baru, yang merupakan refleksi tentang kitab suci dalam cermin kesadaran individual.²³

Kajian tentang al-Qur’ân dan tafsirnya yang dilakukan oleh baik sarjana Muslim maupun sarjana Barat mengalami perkembangan yang sangat signifikan. Perhatian terhadap al-Qur’ân yang demikian tinggi disebabkan oleh fakta bahwa al-Qur’ân memiliki posisi sangat sentral dalam Islam. Selain telah menjadi bagian dari fokus para ulama yang sebagian besar bertujuan untuk membuktikan al-Qur’ân sebagai wahyu Tuhan dengan kemukjizatan yang ada di dalamnya, studi al-Qur’ân juga menjadi minat kalangan sarjana Barat. Tidak sedikit karya-karya di bidang ini yang dihasilkan oleh para peneliti Barat, sekalipun dari kacamata umat Islam pandangan atau teori yang diajukan dapat memicu kontroversi, karena bertolak belakang dengan pandangan mayoritas ‘ulama. Kajian-kajian tersebut ada yang bertujuan untuk mengkritisi otentisitas al-Qur’ân seperti yang dilakukan oleh banyak sarjana Barat. Untuk menyebut beberapa, Richard Bell dan Montgomery Watt adalah

²² Ibid., 198-201.

²³ Ibid., 197.

di antara sarjana Barat yang menaruh minat pada kajian al-Qur'ân dengan pandangan yang kritis dan bahkan skeptis.²⁴

Kajian-kajian tentang al-Qur'ân dan tafsirnya tergolong sangat melimpah, dengan tekanan pada aspek-aspek tertentu dari al-Qur'ân dan dengan pendekatan yang berbeda. Sekalipun sudah banyak kajian tentang al-Qur'ân yang dilakukan, tetapi tetap ada peluang untuk memberikan tekanan pada aspek tertentu dari sudut pandang yang berbeda. Misalnya, aspek tata bahasa dan balâghah,²⁵ literer,²⁶ ortografi,²⁷ dan aspek-aspek lain yang berkaitan dengan al-Qur'ân.²⁸

Dalam studi tafsîr al-Qur'ân, beberapa metode berikut bisa dipertimbangkan. Metode historis: menelusuri sejarah pertumbuhan dan perkembangan tafsîr al-Qur'ân; mengkaji figur-figur mufassir dan karya-karya tafsîr yang ditulis; mengkaji corak, pendekatan dan metode tafsîr yang digunakan.²⁹ Metode komparatif:

²⁴ Richard Bell. *Introduction to the Qur'an*. Completely Revised and Enlarged by W. Montgomery Watt. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970; *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford, 1977.

²⁵ M.A.S. Abdel Haleem, "Grammatical Shift for the Rhetorical Purposes: Iltifat and Related Features in the Qur'an." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* vol. LV, Part 3 (1992). Tulisan ini mengkaji kesalahpahaman kalangan orientalis mengenai masalah pergeseran gramatikal yang timbul dalam *balâghah* Arab. Sebagian orientalis menyebut pergeseran itu sebagai kekeliruan linguistik yang terkandung dalam al-Qur'ân. Lihat juga Mustansir Mir, "Between Grammar and Rhetoric (*Balaghah*); A Look At Qur'an 2:217." *Islamic Studies* vol. 29, no. 3 (1990), 277-285.

²⁶ Mustansir Mir. "The Qur'an as Literature." *Renaissance* vol. 10, no. 5 (2000); Mustansir Mir, "The Quranic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters." *The Muslim World* vol. LXXVI, no. 1 (1986): 1-15. Tulisan ini membahas aspek dan tema literer dari cerita Yusuf dalam al-Qur'ân. Cerita dalam al-Qur'ân disusun atas dasar analogi literary-rhetorical device *al-laff wa al-nashr 'ala al-'aks* (involution and evolution in reverse); Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the early Codification of the Qur'an." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, no. 1 (1998): 1-14. Mendiskusikan inskripsi di *Dome of Rock* pada masa Umayyah yang menunjukkan bahwa al-Qur'ân telah dikodifikasi sebelum pembangunan *Dome of the Rock*.

²⁷ M.A.S. Abdel Haleem, "Qur'anic Orthography: The Written Representation of the Recited Text of the Qur'an." *Islamic Quarterly* (19??): 171-192.

²⁸ Mustafa Azami, *The History of the Quranic Text*. Karya ini memberikan perhatian kepada masalah kompilasi al-Qur'ân, tanda titik dan penambahan tanda baca (*diacritical marks*).

²⁹ M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran kalam Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990); Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003).

membandingkan dua atau tiga mufassir, menyangkut corak penafsiran; latar belakang sosial dan intelektual mufassir; mengkaji tema-tema tertentu dari tafsir yang ditulis; menganalisis argumentasi yang digunakan.³⁰ Metode tematik-hermeneutis: menentukan ayat-ayat tertentu (tematik) yang akan ditafsirkan; menggali makna teks/ayat menurut aspek kebahasaan; memahami konteks sosiologis turunnya ayat al-Qur'ân; meletakkan ayat tersebut dalam konteks perkembangan sosiologis, politik dan lingkungan masyarakat kontemporer.

Khusus pendekatan tematik, ada baiknya kembali mempertimbangkan Hanafi. Menurutnya, metode tematik dibangun di atas premis-premis berikut: (1) wahyu diletakkan dalam kurung (*put in the bracket*), tanpa mempersoalkan apakah al-Qur'ân itu dari Tuhan atau dari Nabi; (2) al-Qur'ân dilihat seperti teks-teks yang lain, yang dapat dilihat baik sebagai kode hukum, karya sastra, teks filsafat, dokumen sejarah atau lainnya, atau tidak punya status khusus; (3) tidak ada penafsiran yang benar atau salah, yang ada hanyalah usaha yang berbeda-beda mendekati teks dari berbagai sudut pandang; (4) tidak ada penafsiran tunggal terhadap teks; (5) konflik penafsiran semata-mata bersifat sosial politik, tidak teoretis. Selain itu, untuk penafsiran tematik dibutuhkan komitmen sosial politik, pencarian solusi berdasarkan posisi politik tertentu, sinopsis ayat-ayat dengan tema yang sama, klasifikasi bentuk-bentuk linguistik, membangun struktur, analisis situasi faktual, perbandingan antara yang *ideal* dan yang *real*, dan deskripsi tindakan. Sedangkan skema penafsiran tematik, menurut Hanafi, dapat disimbolisasikan dalam tiga lingkaran konsentrik: (1) *being*; kesadaran individual adalah inti dunia; (2) *being with others*; menunjukkan dunia sosial, intersubjektif, relasi dengan yang

³⁰ Abd. Jalal, "Tafsir al-Maraghi dan Tafsir al-Nur; Sebuah Studi Perbandingan." Disertasi IAIN Sunan Kalijaga, 1985.

lain; (3) *being in the world*, relasi individual dengan kesadaran terhadap alam dan dunia.³¹

C. Hadîth

Kata “hadîth” sering digunakan secara bergantian dengan “Sunnah.” *Sunnah* (menurut ahli hadith) adalah sabda, pekerjaan, ketetapan, sifat (watak budi atau jasmani); atau tingkah laku Nabi Muhammad, baik sebelum menjadi Nabi maupun sesudahnya. Dengan arti ini, menurut mayoritas ‘ulama, sunnah sinonim dengan hadith. Sedangkan sunnah (menurut ahli usul al-fiqh) adalah sabda Nabi Muhammad yang bukan berasal dari al-Qur’ân, perbuatan atau ketetapanya. *Sunnah* (menurut ahli fiqh) merupakan segala sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad baik ucapan maupun perbuatan.³²

Terlepas dari perbedaan perspektif ini, *Sunnah* adalah perbuatan Nabi yang dilakukan selama hidupnya dan mengandung nilai normatif. *Sunnah* juga diterapkan kepada perbuatan pada sahabat yang diyakini mengikuti *sunnah* Nabi. Dalam pengertian ini, *sunnah* adalah tradisi yang tidak tertulis (*non-verbal tradition*). Sedangkan hadîth dalam pengertian ucapan (sabda), perbuatan dan ketetapan Nabi Muhammad yang diriwayatkan dari generasi sahabat ke generasi berikutnya yang ditulis dan dikodifikasikan dalam literatur atau kitab hadith, biasanya disebut sebagai tradisi yang tertulis (*verbal tradition*).

Hadîth sebagai kendaraan keilmuan Islam paling awal muncul dan mencapai kematangannya terutama di bawah pengaruh peristiwa-peristiwa politik.

³¹ Hanafi, “Method of Thematic Interpretation of the Qur’an,” 206.

³² Muhammad Mustafa Azami, *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 14; Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith literature with a critical edition of some early texts*, third edition (Indianapolis: American Trust Publications, 1992).

Penaklukan-penaklukan awal, perang saudara (*fitnah, civil war*) pertama antara 'Ali dan Mu'awiyah (656-661) dan perang saudara yang kedua antara 'Abd al-Malik dan Ibn al-Zubayr (685-692) memiliki efek yang besar terhadap loyalitas dan keyakinan masyarakat Islam awal. Hadîth mulai muncul secara agak samar-samar, dan pada fase awal hadîth harus menghadapi penolakan dari beberapa orang Muslim awal untuk mentoleransi teks apapun yang -bagi mereka- mengancam finalitas tekstual al-Qur'an. Direkam dalam ingatan/hapalan dan tulisan sejak dekade-dekade awal setelah kematian Muhammad, hadîth dengan cepat menegaskan otoritasnya sebagai repositori dari pengalaman religius dan sejarah masyarakat Islam.³³

Periode-periode yang dilewati selama 150 tahun pertama secara kasar dapat dijelaskan sebagai perpindahan dari tahap awal 'collectanea' (pengumpulan), menuju tahap kedua, ketika hadîh-hadîth itu ditulis bersama dalam sebuah buku, dan selanjutnya menuju tahap akhir, ketika berbagai materi hadîth diklasifikasikan menurut subyeknya. Perpindahan ini berkorenspondensi (terjadi bersamaan) dengan transisi dari *sahifah* ke 'kitab' ke *musannaaf*. Pada setiap tahapan evolusi ini, faktor-faktor sosial dan administratif serta pemihakan politik ikut menentukan isi dan struktur hadîth. Pada setiap tahapan, ketegangan bisa saja muncul antara "penulis" dan "penghapal". Jika bukti ini dipertimbangkan secara hati-hati, maka tetap ada keraguan bahwa korpus hadîth yang tertulis telah ada paling awal pada paruh pertama abad kesatu hijriah, dan tahap klasifikasi hadîth terjadi pada paruh pertama abad kedua hijriah.³⁴

Masalah cara atau metode periwayatan hadîth merupakan tema yang lebih kompleks lagi dari pada masalah asal-usulnya. Pada masa-masa awal, kepemilikan

³³ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 19.

³⁴ Ibid.

sedikit hadits saja sudah memungkinkan pemiliknya menguasai inti dari ilmu Islam awal, yaitu pengetahuan yang berasal dari Nabi Muhammad, atau dari sahabatnya untuk melengkapi teks al-Qur'ân, khususnya dalam menjelaskan peristiwa-peristiwa selama 50 tahun pertama sejarah Islam. Transisi dari tahap *sahifah* ke tahap kontrol dan legalisasi bahan-bahan telah diselesaikan pada akhir abad kesatu hijriah di tangan para ahli/spesialis, beberapa di antara mereka bertugas di sektor politik. Tantangan pertama yang serius dan sistematis terhadap kekhalifahan Umayyah oleh gerakan al-Zubayr mungkin bersamaan dengan munculnya kitab yang lebih bisa dikendalikan dan lebih mudah disebar. ³⁵

Pada paruh kedua abad kesatu, para ahli hukum yang disponsori oleh negara atau kelompok politik mulai memperkenalkan aturan baru mengenai cara periwayatan (transmisi) dan kemudian mengenai *isnâd* itu sendiri. Dari sini, kita harus menganggap bahwa pada periode pertama (yakni *sahifah*), arti penting periwayatan lisan (*oral*) secara langsung sangat dihargai. Untuk mengkompensasi hilangnya otoritas personal dalam periwayatan, yakni nilai dari mendengar atau merekam hadîth dari mulut banyak orang, *isnâd* diterapkan secara ketat. *Isnâd* dalam realitasnya adalah mata rantai otoritas yang dilekatkan pada setiap hadîth. *Isnâd* menjadi instrumen kontrol di tangan ahli hadîth karena mereka berusaha terlibat dalam klaim atau penafsiran satu sama lainnya. *Isnâd*, dalam bentuknya yang mapan yang dicapai pada abad kedua hijriah, merupakan produk yang unik dari kebudayaan Islam. Dengan berjalannya waktu, *isnâd* meyerupai piramida otoritas. Karena itu, *isnâd* merupakan sebuah jaringan kaitan keilmuan yang muncul dalam panasnya

³⁵ Ibid., 20.

polemik awal, yang persamaannya dalam wilayah sosial adalah prinsip senioritas (*sabaqah*) dalam memeluk Islam.³⁶

Berbeda dari al-Qur'ân (sekitar 70 ribu kata) yang telah tertulis sejak masa sangat dini dan dikompilasi tidak terlalu lama setelah nabi meninggal, Hadîth yang berjumlah ribuan hanya sebagian kecil saja yang ditulis selama Nabi hidup. Para sahabat mulai mengumpulkan hadîth dan menghasilkan tradisi studi hadîth yang pada giliran selanjutnya melahirkan metodologi dan teknik untuk menilai keaslian perkataan Nabi yang melimpah itu.³⁷ Beredarnya hadîth di kalangan para sahabat dan tâbi'în di banyak kota Islam yang baru tumbuh menjadi latar belakang timbulnya apa yang disebut ilmu hadîth. Timbulnya ilmu hadîth tidak terlepas dari kesadaran kalangan 'ulama untuk tetap menjaga otentisitas dan kredibilitas sebagai sumber hukum Islam, selain al-Qur'ân.

Dalam tradisi *'ulum al-hadith*, terdapat aspek-aspek yang menjadi fokus kajian: seperti *tahammul al-hadith* yang membahas cara-cara (metode) yang ditempuh sahabat Nabi dalam menerima hadits dan menyampaikannya kepada sahabat yang lain: *simâ'*; *qirâ'ah*; *ijâzah*; *munâwalah*; *i'lâm*; *wasiyyah*; *wijâdah*. Di samping itu, timbul ilmu *târikh al-ruwât*, yang mengkaji perawi hadîth (keadaan perawi; sejarah kehidupan; guru-gurunya; sejarah belajar; perjalanan intelektual; peristiwa hidupnya; pikirannya; *jarh wa ta'dil*, yang membahas perihal ditolak atau diterimanya riwayat dari perawi, meneliti tingkatan *jarh* dan *ta'dil* untuk menentukan diterima atau ditolaknya riwayat hadîth; *gharib al-hadith*, menjelaskan

³⁶ Ibid., 23.

³⁷ Muhammad Zubayr Siddiqi, "Ahadith were Recorded During the Lifetime of Muhammad," In *Idara-i-Maarif-i-Islamiyyah, Proceedings of the First Session* (Lahore: Working Committee, Idara-i-Maarif-i-Islamiyyah, 1933), 61-71; Muhammad Zubayr Siddiqi, "The Services of the Companions of the Prophet of Islam to His Traditions", *Islamic Culture*, vol. 35, no. 2 (1961), 130-5.

kata-kata yang kurang jelas maknanya, mengandung misteri atau kontroversi; *mukhtalif al-hadith*, mengkaji hadîth-hadîth yang kelihatannya saling bertentangan dan berusaha memadukannya; *Ilal al-hadith*, membahas sebab-sebab yang menyebabkan suatu hadits yang asalnya berkedudukan tertentu harus diberikan catatan karena ada sebab tersembunyi, hadîth *munqati'* bisa menjadi *muttasil*; hadith yang *mauqûf* bisa menjadi *marfû'*); *Mustalah al-hadith* (membahas hakikat periwayatan hadîth, keadaan atau kualitas perawi, kedudukan atau kualitas hadîth; misalnya hadîth *sahih*, *hasan*, *da'if* dari segi dari kualitas perawi; atau hadîth *mutawâtir*, *ahad* dari segi jumlah perawinya); dan lain-lain.³⁸

'Ulama hadîth berusaha untuk mengumpulkan hadîth yang beredar di kalangan sahabat, tâbi'în dan athbâ' al-tâbi'în ke dalam koleksi (*musanna'f*) yang utuh. Ada enam koleksi hadîth yang dipandang otoritatif dan mencapai tingkat *canonical*, terutama di kalangan Sunni. Yang dianggap paling penting ialah *Sahih al-Bukhârî*.³⁹ Karya ini merupakan kumpulan paling prestisius dari *al-sihah al-sittah* atau *al-kutub al-sittah*. Al-Bukhârî (194-256/810-870), seorang Persia dari Bukhara, dikatakan merevisi karyanya sebanyak tiga kali, membuat perubahan di dalamnya, menambah dan mengurangi (*making "changes in it, adding and discarding,"* dalam bahasa Mustafa Azami). *Sahih* ini telah diteliti oleh banyak sarjana dan berbagai penjelasan atau tafsîr telah ditulis tentang *Sahih* tersebut. Al-Bukhârî berusaha mendaftar hanya hadîth-hadîth yang memiliki mata rantai yang tidak terputus dari

³⁸ Subhi as-Salih, *'Ulum al-Hadith wa Mustalahuhu* (Damascus: Matba'at Jami'at Dimashq, 1959).

³⁹ Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih*, Ed. Muhammad al-Zuhri (Cairo, 1309). Terjemahan dalam bahasa Inggris oleh Muhammad Muhsin Khan. *The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari*. 9 vols, 2nd. ed., Hilal Yayinlari, Ankara, 1977.

sumber yang terpercaya. *Sahih* ini mencakup total 7,397 hadith (termasuk 4,000 pengulangan).

Yang kedua adalah *Sahih Muslim* (w.261/875).⁴⁰ Kitab ini mencakup 12,000 hadith (4,000 pengulangan). Hitungan Muhammad Fu'ad 'Abdul Baqi yang didasarkan pada *matn* hadith ketimbang *isnad* memberikan angka 3033 hadith. Kitab ini dikatakan mengandung 2326 hadith yang ada dalam *Sahih al-Bukhari*. Di antara guru Muslim adalah Zubayr ibn Harb, Sa'id ibn Mansur, 'Abd ibn Humaid, Dhuhali, al-Bukhari, Ibn Ma'in, Ibn Abi Shaiba. Sedangkan di antara muridnya adalah al-Tirmidhi, Ibn Abi Hatim al-Razi, dan Ibn Khuzaimah.

Di samping itu ada *Sunan Abi Dawud* (w.275/888).⁴¹ Kitab ini memuat 4,800 hadiths terutama tentang masalah-masalah hukum. Abi Dawud (seorang Persia berasal dari Khurasan) menunjukkan kelemahan-kelemahan dalam hadith dan *isnad*-nya atau menyatakan pilihannya terhadap berbagai hadith. Kitab ini termasuk kitab enam, dan disebut *sunan* karena bab-babnya didasarkan pada topik-topik hukum. Berikutnya ialah *Sunan al-Tirmidhi* (w.279/892).⁴² Kitab ini memuat 4,000 hadith. Setelah setiap hadith, dia memberi komentar tentang hukum dan kualitas *isnad* hadith tersebut. Koleksi lainnya ialah *Sunan Ibn Majah* (w.273/886).⁴³ Kitab ini mengandung 4,341 hadith. Dari jumlah itu, sebanyak 3002 hadith terdapat juga

⁴⁰ Muslim b. Hajjaj, [Abul Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Nisaburi [or al-Quraishi], [*al-Jami' al-Sahih*], ed. by M.F. 'Abdul Baqi, Cairo, 1374. Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh 'Abdul Hamid Siddiqi as *Sahih Muslim: Being Traditions of the Sayings and Doings of the Prophet Muhammad as Narrated by His Companions and Compiled under the Title of al-Jami us-Sahih*, 4 vols., Lahore, Sheikh Muhammad Ashraf, 1972-76. G.H.A. Juynboll: "Muslim's introduction to his Sahih," Translated by Juynboll, G.H.A. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984): 263-302.

⁴¹ Abi Dawud, Sulayman b. al-Ash'ath al-Sijistani (203 817-275/888). [*Kitab*] *Al-Sunan*, edited by Muhammad Muhyiddin 'Abdalhamid. 4 vols., Egypt, 1369/1950.

⁴² Muhammad ibn 'Isa Tirmidhi, (d. 279/892). *Sunan*, ed. by Shakir et. al., 5 vols., Cairo. Also: *Sunan al-Tirmidhi wa huwa al-jami' al-sahih*, 4 vols., ed. 'A. 'Abdallatif, Beirut, 2nd ed., 1983.

⁴³ Muhammad b. Yazid Ibn Majah, *Sunan*, 2 vols., ed. M.F. Abd al-Baqi, Cairo, 1373/1952-3.

dalam kitab al-Bukhâri, Muslim, al-Tirmidhî, Abû Dâwûd, dan al-Nasâ'î. Yang terakhir ialah *Sunan al-Nasâ'î* (w.303/916),⁴⁴ yang memuat lebih dari 5000 hadîth.

Selain enam kitab hadîth yang dianggap *canonical*, terdapat kitab-kitab lain yang juga memiliki kedudukan penting sebagai korpus hadîth. Di antaranya ialah *Muwatta'* Mâlik ibn Ânas.⁴⁵ Koleksi Mâlik ini diriwayatkan dalam versi yang berbeda-beda oleh muridnya, terutama Yahyâ ibn Yahyâ al-Laythi (d. 232/848) dan Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybânî (d. 189/804). Versi Yahyâ memuat 1720 hadîth. Dari jumlah ini, 898 adalah ucapan para sahabat (613) dan tâbi'în (285), sedangkan 822 adalah ucapan Nabi, termasuk 600 yang sampai kepada nabi tanpa terputus (*musnad*), 222 tanpa perawi sahabat (*mawqûf*), dan 61 tanpa *isnâd*. Sebagian hadîth *mawqûf* ditemukan dalam koleksi yang belakangan dengan *isnâd* penuh. Versi Shaybânî (*Muwatta'*) mengandung 429 hadîth dari nabi dan 750 dari yang lain, termasuk sahabat (628), tabi'în (112), dan figur yang belakangan (10).

Selain itu, terdapat *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (w. 241/855).⁴⁶ Ahmad ibn Hanbal adalah pendiri madhhab hukum. *Musnad* ini diriwayatkan oleh anaknya 'Abdullâh (w. 290/903) dan murid anaknya Abû Bakr al-Qâti'î (w. 368-979), yang keduanya menambahkan beberapa hadîth. Kitab ini memuat 30,000 hadîth (10,000 pengulangan), mengutip sekitar 800 sahabat sebagai sumber (700 laki-laki, 100 perempuan).

Di samping itu, terdapat koleksi hadîth *Sunan al-Dârimî* (w. 255/869?).⁴⁷ Kitab ini adalah *musannaf* yang juga disebut *al-Musnad al-Jâmi'*. Kitab ini memuat 1363 hadîth ditambah komentar tentang perawi dan tentang masalah hukum. Koleksi

⁴⁴ Abu 'Abd al-Rahman Ahmad b. Shu'ayb al-Nasa'i. *Kitab al-Sunan*

⁴⁵ Malik ibn Anas. *Muwatta'*, 2 vols., ed. by M.F. 'Abdul Baqi, Cairo, 1370.

⁴⁶ Ahmad Ibn Hanbal, *al-Musnad*, 6 vols., Cairo, AH 1313.

⁴⁷ 'Abdullah b. 'Abdur Rahman al-Darimi, [*Kitab*] *as-Sunan*, ed. 'Abdallah Hashim Yamani al-Madani, 2 vols., Cairo, 1386/1966. Also: ed. M.A. Dahman in 2 vols, (Damascus, 1349).

hadîth yang juga penting ialah *Sahîh Ibn Hibbân* (w. 354/965).⁴⁸ Hadîth-hadîth dalam kitab ini disusun tidak dalam *musannaḥ* atau *musnad*. 'Alî ibn Balbân (w. 739/1339) menyusun kembali hadîth-hadîth tersebut dan menerbitkannya dengan judul *al-Ihsân fî taqrîb Sahîh Ibn Hibbân*. Koleksi Ibn Hibbân memuat 2647 hadîth yang tidak ada dalam koleksi al-Bukhârî atau Muslim, dan diterbitkan menurut urutan topik hukum dalam *Mawârid al-zam'an ila zawâ'id Ibn Hibbân* oleh Nûr al-Dîn 'Alî ibn Abî Bakr al-Haythamî (w. 807/1405). Seorang penulis bernama al-Bayhaqî (384-458/w.1066), pernah belajar di bawah al-Hâkim al-Naysâbûrî, menghasilkan koleksi hadîth berjudul *Al-Sunan al-Kubrâ*.⁴⁹ Hadîth-hadîth dalam koleksi ini disusun menurut topik hukum. Kitab ini memuat hadîth yang tidak ada dalam koleksi lebih awal.

Di samping kolek-koleksi hadith yang dianggap otoritatif di kalangan Sunni, terdapat pula koleksi hadîth yang berkembang di kalangan Shî'ah. Misalnya, *al-Uṣūl min al-Kâfi* karya al-Kulaynî (w. 328 atau 329).⁵⁰ Kitab yang memuat 16199 hadîth ini adalah koleksi Shâ'ah Duabelas yang meliputi hadîth yang berasal dari Nabi dan para Imam yang diakui oleh Shî'ah. Ada juga koleksi hadîth oleh al-Majlisi yang berjudul *Bihâr al-Anwâr*.

Berkaitan dengan pengumpulan dan penulisan hadîth dalam berbagai koleksi dan kitab hadîth, muncul minat kalangan ulama terhadap ilmu hadîth, terutama yang berkaitan dengan para perawi hadîth. Ini dimaksudkan untuk memberikan penilaian terhadap otentisitas hadîth dan kredibilitas perawinya (*isnâd*). Muncul figur-figur

⁴⁸ Muhammad Ibn Hibban al-Busti, *Sahih ibn Hibban*, 1st vol., Cairo, 1952.

⁴⁹ Abu Bakr Ahmad ibn al-Husayn Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra*, 10 vols., (Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyya, 1925).

⁵⁰ [Abi Ja'far] Muhammad b. Ya'qub b. Ishaq al-Kulaini., *al-Uṣul min al-kafi*, Ed. by A. A. al-Ghaffari, 8 vols., (Tehran: Maktabat al-Saduq, 1377-81/1957-61).

seperti Ibn Abî Hâtim al-Râzî (w. 327/938),⁵¹ al-Naysaburi (w. 403/933-1014) yang menelaah koleksi hadith terdahulu,⁵² al-Mizzi (w. 742/1256-1341) yang juga menelaah kualitas perawi hadith,⁵³ dan al-Dhahabî (w. 748/1274-1348) yang punya otoritas dalam kritik perawi hadith.⁵⁴ Demikian pula dengan Ibn Hajar al-‘Asqalânî (w. 852/1449) yang sangat produktif, baik dalam membuat penjelasan atas *Sahîh al-Bukhârî* maupun dalam melakukan kritik terhadap kualitas perawi hadith.⁵⁵

Corpus hadith yang demikian melimpah yang dihasilkan oleh ‘ulama hadith menjadi ladang yang subur bagi perkembangan studi hadith sebagai salah satu ilmu keislaman. Di kalangan sarjana Barat, studi tentang hadith dan tradisi literer Islam

⁵¹ Abdur Rahman ibn Abi Hatim al-Razi, *Al-Jarh wa al-ta'dil*, with introduction, 9 volumes, Hyderabad, 1360-1373. Two index volumes published separately: Abu Hajir Muhammad al-Sa'id ibn Basyuni Zaghlul, *Fihris "al-Jarh wa-al-ta'dil"*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988); Muhammad Salih ibn 'Abd al-'Aziz Murad, *Faharis "K. al-Jarh wa-al-ta'dil"*, (Jedda: Maktabat Dar al-Wafa', 1987). *Al-Jarh wa al-ta'dil* terutama mengandung penilaian dari Abu Zur'ah al-Razi (w. 264/878) dan ayah penulis, Abu Hatim al-Razi (w. 277/890).

⁵² al-Hakim al-Naysaburi. Abu 'Abdullah Muhammad b. Abd Allah, *Kitab Ma'rifat 'ulum al-Hadith*. Ed. Seyyed Mu'azzam Husayn, (Beirut: The Trading Office, 1966); idem. *Al-Mustadrak 'ala al-sahihayn*. 4 volumes, (Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyya, 1915-1924).

⁵³ Yusuf ibn al-Zaki 'Abd al-Rahman al-Mizzi, *Kashshaf 'an abwab maraji' Tuhfat al-ashraf bi-ma'rifat al-atraf: faharis kutub al-usul al-sittah wa-abwabuha ma' raqam kull kitab wa-bab m'amal 'Abd al-Samad Sharaf al-Din. al-Tab'ah 2., ma' al-idafah wa-al-tarmim wa-al-taswib*. Bhiwandi, al-Hind : al-Dar al-Qayyimah, 1981. Idem, *Tahdhib al-Kamal fi asma' al-rijal*, li-Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mizzi ; haqqaqahu wa-dabata nassahu wa-'allaqa 'alayhi Bashshar 'Awwad Ma'ruf. al-Tab'ah 1. (Bayrut : Mu'assasat al-Risalah, 1980-1992).

⁵⁴ Shams al-Din Muhammad b. 'Ali b. 'Uthman al-Dhahabi, *Mizân al-i'tidâl fi naqd al-rijâl*, Ed. by 'A. M. al-Baghawi, 4 vols., Cairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1963-64; idem, *Kitab tadhkirat' ul-huffaz*, 4 vols., ed. by the [Osmanic Oriental Publications] Bureau from the Meccan Library ms. under the auspices of the Ministry of Education, Government of India. [3d ed., rev.]. (Hyderabad, Dairatu' l-Ma'arif-il-Osmania, 1955-58).

⁵⁵ Ahmad b. Nur al-Din Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Tahdhib al-Tahdhib*, 8 vols., ed. 'Ali Muhammad al-Bijawi, Cairo: Dar Nahdat Misr li'l-Tab' wa'l-Naskh, 1970-72. Also: 14 vols., Beirut: Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa-al-Nashr, 1984-1988 (a resetting of the Hyderabad edition, with 2 vols. of indices at the end). Also: 12 vols., ed. Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata', (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994). *Tahdhib al-Tahdhib* adalah kamus biografi yang lengkap tentang perawi hadith yang disebutkan dalam kitab enam. Karya ini merupakan ringkasan dari al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamal*, yang menekankan daftar perawi dan penilaian dari kritikus perawi (rijal), yang biasanya menghapus diskusi tentang riwayat hadith. Juga idem., *Lisan al-Mizan*, 7 vols., (Hyderabad, Deccan: Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyya, 1329-31/1911-13). *Lisan al-Mizan* mengutip seluruh teks *Mizan al-i'tidal* berkaitan dengan para perawi dalam kitab enam, yang tidak dikover dalam Ibn Hajar, *Tahdhib "al-Tahdhib"*.

pada umumnya menjadi bidang kajian yang menghasilkan karya-karya kritis dan berguna bagi kajian selanjutnya seperti yang dilakukan –untuk menyebut beberapa – oleh Nabia Abbot,⁵⁶ Alfred Guillaume,⁵⁷ Arent Jan Wensinck,⁵⁸ dan G.H.A. Juynboll.⁵⁹

Studi hadith dari perspektif historis juga menjadi minat beberapa sarjana, seperti Mustafa Azami,⁶⁰ Muhammad Zubayr Siddiqi,⁶¹ Muhammad Hamidullah,⁶² Fazlur Rahman,⁶³ Iftikhar Zaman.⁶⁴ Studi kritis terhadap hadith juga dilakukan oleh pemikir feminis Riffat Hassan dalam kaitannya dengan penciptaan Hawa. Dia meragukan otentisitas hadith-hadith yang merendahkan posisi kaum perempuan dan

⁵⁶ Abbott, Nabia, *Studies in Arabic literary papyri*, Volume I, Historical Texts, Chicago, U. Chicago Press, 1957; idem, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Volume II, Qur'anic Commentary and Tradition, Chicago, U. Chicago Press, 1967; idem, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Volume III, Language and Literature, (Chicago: U. Chicago Press, 1972).

⁵⁷ Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of of the Hadith Literature* (Oxford, 1924). Reprinted (Beirut: Khaayats, 1966).

⁵⁸ Arent Jan Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane: Les six livres, le Musnad d'al-Darimi, le Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmad ibn Hanbal* (Leiden; New York: E.J. Brill, 1992), 8 vols. Juga idem, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden: E.J. Brill, 1927).

⁵⁹ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, 1983).

⁶⁰ Muhammad Mustafa Azami, *Studies in early Hadith literature with a critical edition of some early texts* (Indianapolis: American Trust Publications, 1978), third edition 1992.

⁶¹ Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith literature: its origin, development*, edited & revised by Murad, revised edition, 1961, Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, revised edition 1993. Karya ini adalah karya pengantar yang sangat berguna tentang literatur hadith. Bab-bab yang ada meliputi asal-usul hadith, para sahabat, tabi'in, kategori koleksi hadith, beberapa ciri khusus literatur hadith, termasuk sistem isnad, kamus biografi, dan kritik hadith. Juga Muhammad Zubayr Siddiqi, "The Services of the Companions of the Prophet of Islam to His Traditions", *Islamic Culture*, vol. 35, no. 2, 1961, 130-5; idem, "Ulum al-Hadith," *Studies in Islam*, vol. 5, no. 4, (1968), 197-211.

⁶² Muhammad Hamidullah, "Early History of the Compilation of the Hadith," *Islamic Literature*, vol 12, no. 3 (1966), 5-10.

⁶³ Fazlur Rahman, "Sunnah and Hadith," *Islamic Studies*, vol 1, no. 2 (1962), 1-36.

⁶⁴ Iftikhar Zaman, "The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth, and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas." (Doctoral Dissertation, University of Chicago, 1991). Juga Iftikhar Zaman, "The Science of rijal as a method in the study of Hadiths," *Journal of Islamic Studies*, vol. 5, no. 1 (1994), 1-34. Berdasarkan penelitian Zaman, suatu argumen bisa dikonstruksi melawan "teori isnad menyebar" (*spreading isnads theory*), tetapi tidak terlihat bagaimana hal ini efektif untuk melawan "teori kaitan umum" (*common link theory*).

secara substansial dinilai bertentangan dengan al-Qur'ân.⁶⁵ Dalam konteks Indonesia, kajian hadith bisa mencakup analisis terhadap konteks pemaknaan yang diberikan oleh para peminat hadith dari perspektif keagamaan, sosial dan politik, seperti dilakukan oleh Mark Woodward.⁶⁶

Studi-studi lanjutan tentang hadith dengan menggunakan model-model dan pendekatan yang digunakan dalam riset kesarjanaan terdahulu tetap dapat dilakukan untuk memperkaya khazanah studi hadith. Yang sangat terbuka peluangnya ialah studi hadith yang menggunakan pendekatan dan metode tematik dengan tetap menerapkan kritik, baik terhadap *matn* maupun *sanad*, dan bagaimana hadith-hadith diletakkan di depan cermin al-Qur'ân dan realitas modern dan kontemporer. Karena itu, tema-tema studi hadith yang mungkin dikembangkan dapat meliputi isu-isu tentang ibadah, seperti salat, zakât, pernikahan, atau isu-isu modern/kontemporer, seperti politik, gender, lingkungan, perang, mesianisme, dan sebagainya. Selain kritik terhadap *matn* dan *sanad*,

D. Kalam (Teologi Islam)

Secara harafiah, kalâm berarti wacana atau dialog. Istilah ini kemudian digunakan untuk menyebut disiplin akademik yang dikaitkan dengan teologi Islam.

⁶⁵Riffat Hassan, "Made from Adam's Rib, The Woman's Creation Question," *Al-Mushir*, Vol. XXVII (1985), pp. 124-155. Bagian dari tulisan ini berkaitan hadith-hadith yang berkaitan dengan penciptaan perempuan. Riffat Hassan secara kritis menguji *isnad* dan *matn* hadith-hadith yang dinilai bertentangan dengan al-Qur'ân. Tulisan ini menyimpulkan: "adalah wajib bagi anak-anak perempuan untuk menyadari bahwa sejarah penindasan mereka di tangan anak Adam (kaum laki-laki) dimulai dengan cerita tentang penciptaan Hawwa dan bahwa masa depan mereka tidak akan berbeda dari masa lampau kecuali mereka menentang otentisitas hadith-hadith yang membuat mereka secara ontologis inferior dan subordinat. Menarik untuk mengetahui bahwa hadith-hadith tersebut bukanlah ucapan nabi." Hadith-hadith itu menurut Riffat Hassan bersifat "mysoginis."

⁶⁶Mark R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meaning of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts." *The Journal of Asian Studies*, Volume 52, Number 3 (August 1993), 565.

Di samping itu, kalâm sering disebut dengan istilah ilmu dasar-dasar agama (*'ilm usul al-din*), atau ilmu spekulatif (*'ilm al-nazar*).⁶⁷ Namun, beberapa sarjana, seperti Josef van Ess dan Tim Winter, tidak menyamakan antara teologi dan kalâm,⁶⁸ dan bahkan membuat pembedaan yang cukup penting.

Timbulnya disiplin teologi Islam yang kemudian berkembang menjadi ilmu kalâm tidak terlepas dari konteks sosial politik pada masa awal sejarah Islam. Tema-tema teologi Islam berkaitan dengan dengan peristiwa atau konflik politik yang melibatkan generasi awal Islam, terutama pada masa akhir periode al-Khulafâ' al-Râshidûn. Dari sini timbul kelompok-kelompok dalam umat Islam yang memiliki pandangan teologis tertentu, seperti menyangkut îmân, kafir, kaitan antara iman dan amal, status orang mu'min yang berbuat dosa besar, kemerdekaan manusia, keadilan Tuhan, hubungan antara akal dan wahyu, dan lain sebagainya.⁶⁹ Munculnya isu-isu tersebut untuk sebagian dipicu oleh konflik politik di antara umat Islam itu sendiri. Namun, pada perkembangan selanjutnya doktrin teologi tertentu dijadikan alat legitimasi untuk kepentingan politik. Di sinilah adanya kaitan erat antara kondisi sosial politik dengan konstruk pengetahuan keagamaan, dalam hal ini teologi atau kalâm.

Dalam sejarah teologi (kalâm) Islam, timbul aliran-aliran dengan berbagai faham dan pandangan teologinya, mulai Khawârij, Jabariyyah, Qadariyyah, Murji'ah, Shî'ah, Mu'tazilah dan Sunni. Aliran-aliran besar tersebut berkembang ke

⁶⁷ Frank, *al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 5.

⁶⁸ Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), 32; Josef van Ess, "The Beginning of Islamic Theology," *The Cultural Context of Medieval Learning*, eds. J.E. Murdoch and E.D. Sylla (Dordrecht-Holand: D. Reidel Publishing Company, 1975): 87-111; Tim Winter (ed), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 2.

⁶⁹ Lihat misalnya Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).

dalam varian-varian faham teologi, yang biasanya bertumpu pada pemikiran seorang atau sekelompok orang yang mengembangkan pemahaman dan penafsiran tentang isu-isu teologi tertentu.⁷⁰ Dalam banyak kasus, aliran teologi itu menjadi kelompok politik, seperti Khawârij, Shî'ah, Sunni dan Mu'tazilah.

Menurut Oliver Leaman, empat abad pertama teologi Islam dapat dikatakan merupakan periode yang sangat kreatif. Keseluruhan struktur dari ilmu tersebut dibentuk dengan kosa kata yang luar biasa dan teknis hermeneutika yang unik, dan pada masa al-Ghazâlî, paradigma dasar disiplin ini telah dengan baik dibangun. Kalâm merupakan pesaing dari filsafat dalam lapangan intelektual.⁷¹ Selama masa-masa panjang tersebut bermunculan karya-karya literer yang berisi diskursus tentang isu-isu teologi Islam. Terdapat nama-nama tokoh teolog dan *mutakallimûn* yang menghasilkan literatur yang berhubungan dengan aliran teologi dan ilmu kalâm, seperti –untuk menyebut beberapa– Abû al-Hasan al-Ash'arî (*Maqâlât al-Islâmiyyîn wa ikhtilâf al-Musallîn; al-Ibânah 'an Usûl al-Diyânah; Istihâsan al-Haud fi 'Ilm al-Kalâm*), 'Abd al-Jabbâr (*al-Majmû' fi al-Muhît bi al-Taklîf; Sharh al-Usûl al-Khamsah*), 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (*Kitâb Usûl al-Dîn*), 'Adud al-Dîn al-Îjî (*al-'Aqa'id al-A'udiyyah*), al-Mâturîdî (*Kitâb al-tawhîd; Kitâb Sharh al-Fiqh al-Akbar*), al-Shahrastânî (*al-Milal wa al-Nihal; Kitâb Nihâyat al-Iqdâm fi 'Ilm al-Kalâm*), al-Juwayni (*al-Irshâd*), al-Ghazâlî (*al-Iqtisâd fi al-'itiqâd*), dan lain sebagainya. Pada masa-masa agak kemudian, muncul nama-nama seperti Ibn Taymiyyah, Ibn al-

⁷⁰ Lihat Khalid Blankinship, "The early Creed," dalam *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 33-54.

⁷¹ Oliver Leaman and Sajjad Rizvi, "The Developed Kalam Tradition: Part I, Sunnism," dalam *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 77.

Qayyim al-Jauziyah, Muhammad Baqir al-Majlisi (Shi'ah), sampai Muhammad 'Abduh pada masa modern di Mesir.

Seperti disebut di di atas, Josef van Ess membedakan antara teologi dan kalâm. Menurutnya, teologi adalah sesuatu yang tidak lebih dari sekedar penalaran rasional atau pembuktian logis (*demonstration*) tentang suatu kebenaran yang diyakini. Metode yang digunakan teologi lebih bersifat deduktif. Sedangkan Kalâm tidak sekedar berpikir secara deduktif, karena dalam kalâm berpikir adalah diskusi atau dialog. Ini tidak terlepas dari istilah kalâm yang memiliki arti 'pembicaraan' (*speech*), yaitu pembicaraan dengan seseorang. Dalam kalâm, "kebenaran" diperoleh melalui metode *jawâb* dan *su'âl* (tanya). Dalam metode ini, ada *mas'ûl*, yaitu seorang yang ditanya karena dia mengajukan suatu tesis yang harus dipertahankan, dan ada *sâ'il*, seorang penanya yang mempersoalkan tesis itu. Kadangkala peran-peran itu bisa ditetapkan sejak awal: seseorang berhasrat untuk "bertanya" kepada seseorang yang lain tentang suatu tesis yang dipegangi.⁷²

Studi-studi tentang kalâm yang dilakukan, misalnya, oleh Ignaz Goldziher atau Montgomery Watt menekankan pengaruh filsafat Yunani (khususnya Aristotelianisme) terhadap teologi atau kalâm,⁷³ yang dianggap oleh van Ess tidak memiliki pembuktian dalam literatur-literatur kalâm yang dikaji. Sebaliknya, terdapat bukti-bukti yang menunjukkan adanya kemiripan-kemiripan antara struktur logika dalam kalâm dan logika Stoicisme, terutama yang ditemukan dalam literatur kalâm klasik, seperti *Kitâb Naqd al-Nathr (Burhân fî Wujûh al-Bayân)* dan *Kitâb al-Anwâr*.

⁷² Lihat van Ess, "Logical Structure of Islamic Theology."

⁷³ Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).

Persoalan atau tema yang penting dikaji dalam studi kalâm menyangkut struktur logika yang digunakan dalam literatur kalâm. Studi van Ess menemukan adanya kecenderungan Aristotelianisme dalam al-Ghazâlî, misalnya, sekaligus munculnya sikap kritis terhadap logika yang ditunjukkan oleh beberapa ‘ulama periode pertengahan. Namun demikian, sebagian besar teolog (*mutakallimûn*) menghindari istilah *mantiq*. Mereka lebih suka menggunakan istilah *adab al-kalâm* atau *adab ai-jadal*, ketika menggambarkan apa yang mereka kerjakan. Salah seorang *mutakallim* Mu‘tazilî, Dirâr ibn ‘Amr, murid Wâsil ibn ‘Atâ’, yang kemudian dikucilkan oleh koleganya pada generasi berikutnya, menulis sebuah karya yang berjudul *Kitâb Adab al-mutakallimîn*. Sayangnya, kandungan buku ini tidak banyak diketahui, kecuali judulnya saja.⁷⁴

Dapat dikatakan, *adab al-kalâm* merupakan seni dialog, metode pembicaraan (*kalâm*) dialektis, bukan “kenikmatan deduksi yang dilakukan sendiri dari materi yang sudah ada dan tidak diperdebatkan.” Dalam konteks ini, seseorang akan memberikan reaksi atas sikap yang berlawanan: seseorang tidak mengembangkan kebenaran karena bukti-bukti internal yang ditunjukkan, tetapi karena lawan tidak dapat mempertahankan pendapatnya. Dalam hampir setiap karya atau risalah *kalâm* kita menemukan gaya (*style*) tulisan berikut: *wa in qâla qâ’ilun ... qulnâ ...*, “jika seseorang berkata ... kami menjawab....,” atau, dan tidak dikatakan bahwa ... karena kami mengatakan,” “seseorang tidak bisa mengatakan ... karena kami akan menjawab ...”. Dalam hal ini, setiap argumen defensif dicatat (meskipun tidak selalu akurat), bahkan kadangkala didistorsi dan disederhanakan secara tidak adil dan ditolak dengan tingkat kepastian final dan memuaskan. Frasa-frasa yang lazim digunakan oleh hampir semua literatur *kalam* bisa dilacak kembali kepada asal-usul

⁷⁴ Ibid., 22.

Yunaninya: *ei de ... psamen oti ...* atau *ean eretai ... apokhrinoemenda ...*, sebagaimana kata *kalâm* itu sendiri merupakan derivasi (turunan) dari kata Yunani δίαλεξις “*dialexis*” (*dialektike* –the art of debate).⁷⁵

Dalam *kalâm*, sebagian besar premis tidak memiliki nilai absolut atau instrinsik, tetapi lebih banyak diambil dari musuhnya: apa yang disebut ‘bagus’ sebetulnya hanya merupakan penolakan negatif, bukan untuk deduksi positif. Sebagian argumen tersebut juga dibuat untuk kesuksesan sesasat. Mereka ingin membuktikan bahwa seseorang itu benar, meskipun tidak berarti bahwa orang itu telah mencapai kebenaran sempurna. Akibatnya, *mutakallimûn* itu kritis tetapi tidak konstruktif, *valid* (sahih) tetapi tidak secara formal. Dalam konteks ini, *kalâm* berarti kemenangan *argumentum ad hominem* (lebih menyerang orang, daripada mengkritisi pendapat), Menurut sebuah definisi lama yang berasal dari kritik Plato terhadap kaum Sophist: “ahli dialektik (*master of dialectics*) adalah orang yang memahami bagaimana mengubah yang benar jadi salah, dan yang salah jadi benar.”

Kitâb Naqd al-Nathr, yang ditelaah van Ess misalnya, membedakan antara *jadal* dan *bahth*. Dalam *bahth* (kajian), seseorang mencari *burhan* (bukti yang pasti); dalam *jadal* (*dialectic*), seseorang berargumen menurut logika lawan bicaranya. Sering terdapat banyak ketidakcocokan daripada kecocokannya. Kaum *mutakallim* seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî mengeksploitasi kelemahan lawan bicaranya. Seseorang diharapkan memprotes ketika dia merasa disalah-tafsiri; dan ketika dia membuat

⁷⁵ Lihat Aminullah elhady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan* (Surabaya: LPAM, 2003), 72-73. Dalam *al-Luma'*, al-Ash'ari menggunakan kata-kata: *in sa'ala sâ'ilun fa qâla ... qâla lahu ...; fa in qâlû ... qâla lahum ...; fa in qâla atau fa in qâla qâ'il ... qâla lahu ...*; dalam *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, al-Ash'ari menggunakan kata: *qâla qâ'ilun atau qâlu*. Dalam *Sharh al-Usûl al-Khamsah Qâdî 'Abd al-Jabbâr* (Mu'tazilah) menggunakan kata-kata: *fa in qîla ... qulnâ atau qîla lahu ...; qâlu ... qulnâ...* al-Juwaynî dalam *al-Irshâd* menggunakan kata-kata *fa in qîla ... naqul ...* al-Ghazâlî dalam *al-Iqtisâd fî al-I'tiqâd* menggunakan kata-kata *fa in qîla ... qulnâ ...*, dan seterusnya.

terlalu banyak konsesi, maka hal itu merupakan kesalahan dan kelemahan. Karena itu, penalaran atau *reasoning* juga merupakan aspek sangat penting dalam kalâm.

Studi tentang literatur kalâm tersebut di atas membawa kepada kesimpulan bahwa kalâm dibangun di atas landasan logika Stoicisme, meskipun tidak bisa dipungkiri adanya elemen-elemen lain seperti Platonisme dan Aristotelianisme. Landasan Stoicisme ini tidak pernah dapat ditaklukkan secara sempurna oleh Aristotelianisme. Dengan menggunakan kerangka teoretis yang diadopsi dari *Stoic Logic* yang ditulis oleh B. Mates, van Ess membangun argumentasinya. Dalam mendukung teorinya, van Ess menemukan bukti-bukti berupa beberapa kemiripan tertentu antara logika kalâm dan Stoicisme, baik dalam perbendaharaan kata (*vocabulary*) atau istilah yang digunakan maupun sistem atau strukturnya.

Kemiripan yang ditemukan van Ess adalah dalam penggunaan istilah *dalil*. *Mutakallim* harus memiliki alasan dalam menyatakan tesis atau pendapatnya. Dalam literatur kalâm, dasar atau alasan itu disebut *dalil* (Inggris: *proof*). Di sini, *dalil* tidak diartikan sebagai bukti (*proof*) dalam pengertian Aristotelian, *ἀπόδειξις* (*apodeixis*), *burhân*, sebagaimana disebutkan filosof. *Dalil* di sini tidak merupakan skema pembuktian (*demonstration*), yaitu seperangkat metode argumentasi seperti silogisme, misalnya, atau induksi. Di sini, *dalil* adalah terjemahan dari *σημείον* (*sēmeion*) yang berarti tanda (*sign*) atau indikasi, dalam pengertian harafiah kata *dalil* itu sendiri.⁷⁶

Meskipun demikian, van Ess tidak ingin menyatakan bahwa logika kalâm awal seluruhnya identik dengan logika Stoicisme. Dia hanya bermaksud menjelaskan fakta bahwa kalâm awal dibangun di atas landasan Stoic. Tidak bisa dipungkiri

⁷⁶ Dalam uraiannya tentang logika Stoicisme, van Ess merujuk kepada B. Mates, *Stoic Logic*, second edition (Berkeley and Los Angeles, 1961).

bahwa dalam kalâm terdapat elemen-elemen Platonisme dan Aristotelianisme. Pertanyaan yang terus mengusik van Ess adalah bagaimana unsur-unsur tersebut bercampur dengan Stoicisme.⁷⁷ Namun demikian, van Ess menegaskan tidak semua elemen yang ditemukan oleh kaum Stoic atau yang mereka klaim, dipertahankan dalam kalâm. Dengan hati-hati harus dinyatakan bahwa sampai saat ini van Ess sendiri belum mampu mengidentifikasi seluruh unsur Stoicisme dalam literatur dan sumber-sumber *kalâm* yang ditelitinya.

Dalam studi tentang warisan literatur kalam yang melimpah dari abad klasik sampai pertengahan, bahkan modern, pendekatan yang digunakan van Ess dapat menjadi model. Dalam kajian tentang struktur logika dalam kalâm, van Ess menggunakan pendekatan sistematis dengan mengaitkan konsep-konsep yang digunakan dalam logika Stoicisme dalam suatu kerangka sistemik. Dengan cara itu van Ess sampai pada kesimpulan bahwa struktur logika kalâm lebih mirip dengan logika Stoicisme, daripada Aristotelianisme. Selain itu, tampak bahwa van Ess – sampai derajat tertentu – menggunakan metode atau pendekatan historis, meskipun dia secara jujur mengakui beberapa kelemahan metodologis. Studinya mungkin tidak sepenuhnya historis, karena dia sedikit mengabaikan perkembangan temporal dari setiap susunan pemikiran atau ide. Riset sejarah memang merupakan pekerjaan yang membutuhkan kesabaran.

Selain pendekatan historis, analisis tekstual juga dilakukan, baik terhadap struktur maupun kandungan intelektualnya. Teks-teks yang diteliti dianalisis dengan memperhatikan struktur penyajian dan kandungan intelektual, selanjutnya diletakkan

⁷⁷ Ibid., 32. Namun, seperti dinyatakan van Ess, Jurgen Mau men-devaluasi 'logika Stoic' itu sendiri karena dalam realitas logika ini sangat beragam alirannya. Kaum Stoik, juga Kepos dan Megarian, memiliki kesamaan. Galen dalam *Institutio Logica* memberikan bobot yang sama kepada logika Aristoteles dan Stoic. Keduanya dibedakan, tapi tidak perlu dipertentangkan. Keduanya hanya mempunyai lapangan penerapan yang berbeda.

dalam konteks historis. Analisis dilakukan dengan membandingkan (komparasi) berbagai kemiripan, kesamaan atau paralel antara struktur dan kandungan teks-teks *kalâm* dengan logika Stoicisme, dan mencari perbedaannya dari Aristotelianisme. Ini untuk mengukuhkan teori bahwa struktur *kalâm* dan isinya lebih menyerupai logika Stoicisme dari pada Aristotelianisme. Sekalipun demikian, ada juga beberapa *mutakallimûn* yang tetap mengembangkan silogisme Aristotelianisme, dan beberapa lagi yang bahkan menolak logika Yunani secara keseluruhan.

Berdasarkan analisis terhadap adanya kemiripan dalam kosa kata dan metode serta sistem yang digunakan dalam literatur-literatur *kalam*, dapat dikatakan bahwa metode *kalâm* bersifat dialektis, struktur logika *kalâm* sangat dipengaruhi oleh Stoicisme secara dominan; dan istilah yang dipakai juga lebih bersifat Stoik dari pada Aristotelian. Kalau toh terdapat unsur-unsur Aristotelianisme yang masuk dalam *kalâm* (Islam), namun “Aristotle never completely vanquished the Stoics in Islam” (Aristoteles tidak pernah secara sempurna menaklukkan Stoic dalam Islam).⁷⁸

Dalam konteks kontemporer, model literatur *kalâm* klasik atau pertengahan sudah jarang dihasilkan oleh teolog modern. Ini tidak terlepas dari perubahan yang terjadi dalam tradisi intelektual Islam itu sendiri, dan terutama dalam kaitannya dengan perkembangan pemikiran teologi modern di dunia Barat. Jika *kalâm* klasik menekankan “teosentrisme”, maka teologi Islam modern cenderung menekankan “antroposentrisme”.

Timbulnya berbagai persoalan kemanusiaan dalam kaitannya dengan berbagai dimensi kehidupan masyarakat modern yang sangat kompleks dan

⁷⁸ Ibid., 50. Cf. Fazlur Rahman, *Islam*, second edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 89. “... These doctrines were developed patently under Hellenistic influence and more especially under the influence of Stoicism, as indeed Stoical influence have been established beyond doubt in other doctrines of later *kalam*.”

multifaceted mempengaruhi produksi dan reproduksi pemikiran teologi Islam dengan ruang lingkup yang lebih luas. Tidak hanya soal-soal ketuhanan yang abstrak, tetapi terutama menyangkut soal-soal manusia atau masyarakat, seperti ideologi, politik, ekonomi, pertanahan, dan lain sebagainya. Pada gilirannya, diperlukan kajian-kajian tentang teologi politik, teologi ekonomi, teologi pertanahan, teologi lingkungan, dan seterusnya. Model teologi atau kalâm klasik harus direkonstruksi agar masalah-masalah kemanusiaan kontemporer memperoleh jawaban yang berbasis pada teologi Islam.

E. Fiqh (Hukum Islam)

Fiqh merupakan disiplin pengetahuan yang berkaitan dengan hukum Islam. Pada masa nabi Muhammad, belum berkembang fiqh dalam bentuknya yang ada sekarang. Ini disebabkan masalah-masalah yang dihadapi oleh umat Islam pada masa Nabi mendapatkan jawaban dari al-Qur'ân dan Hadîth Nabi. Timbulnya masalah-masalah sosial yang memerlukan jawaban hukum menjadi faktor munculnya usaha (*ijtihâd*) memahami sumber Islam (al-Qur'ân dan Hadîth) dalam bentuk fiqh. Fiqh berkembang seiring dengan berkembangnya umat Islam dan wilayah yang dihuni oleh umat Islam

Meskipun masalah-masalah baru yang dihadapi oleh Muhammad dan umat harus diselesaikan sesuai dengan prinsip dan pandangan Islam, institusi lama dan peraturan serta kebiasaan lama sebagian besar tetap berjalan. Sebagian hukum Arab mendapat tempat dalam sistem shari'ah. Beberapa contoh dapat menjadi ilustrasi di sini. *Pertama*, sejumlah praktik ritual, seperti salat dan puasa adalah praktik pra-Islam yang masih bertahan dalam sistem hukum dan keagamaan Islam. *Kedua*,

hukum barter dan pertukaran produk pertanian pra-Islam, seperti barter kurnamantah yang masih ada di pohon dan kurma kering dengan nilai yang sama juga berlaku dalam sharî'ah. *Ketiga*, beberapa unsur dan hukum penal juga dipertahankan dalam Islam, seperti *qasamah*.⁷⁹

Menurut Hallaq, fiqh memiliki latar belakang sosial dan kultural wilayah Arabia pra-Islam sebagai bagian dari kawasan yang lebih luas, yaitu Timur Dekat (*Near East*). Kontak yang intensif dengan orang-orang Arab di utara yang mendominasi wilayah Bulan Sabit Subur (*the Fertile Crescent*) selama beberapa abad sebelum Islam, orang-orang Arab di Jazirah mempertahankan bentuk-bentuk kultural yang erat kaitannya dengan yang berlaku di kawasan utara. Orang Badui sendiri adalah bagian dari peta kultural ini, dan pemukiman menetap dan pertanian di wilayah Hijaz adalah partisipan lebih dinamis dalam kegiatan perdagangan dan keagamaan di Timur Dekat.⁸⁰ Ketika Muhammad memulai misinya membangun agama baru dan negara, dia dan sahabatnya tidak saja familier dengan masalah politik dan militer kawasan Bulan Sabit Subur, tetapi juga dengan budaya dan hukumnya. Sementara hukum sebagai sistem legal dan doktrin belum menjadi pikiran Nabi selama karir kenabiannya, elaborasi konsepsi tentang hukum mulai muncul beberapa tahun setelah dia meninggal. Kandungan hukum al-Qur'ân, dilihat dari konteks hukum yahudi dan tradisi legal Semitik-Mesopotamia yang telah mapan, memberikan bukti tentang konsepsi hukum dalam Islam.

Selama dekade pertama setelah Nabi wafat, masyarakat Islam yang mulai menemukan bentuknya dibimbing oleh etika hukum al-Qur'ân dan hukum adat dari orang Arab di Jazirah – hukum yang mengalami transformasi secara bertahap di

⁷⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 25.

⁸⁰ *Ibid.*, 26.

bawah pengaruh nilai-nilai agama yang sedang tumbuh.⁸¹ Pada fase berikutnya, terjadi perkembangan budaya hukum yang tercermin dalam transformasi dalam munculnya jabatan semacam *proto-qâdi* atau *quasi-hakim* dalam Islam. Spesialisasi jabatan ini sebagai fungsi judicial merepresentasikan evolusi etika hukum Islam. Dalam perkembangan berikutnya, muncul apa yang disebut sebagai *legal specialist*, sekelompok orang yang dalam kehidupan pribadi mereka mengelaborasi doktrin hukum yang menjadi fondasi juristik dari praktik hukum. Dengan munculnya kelas spesialis hukum pada akhir abad pertama dan awal abad kedua hijriah, terjadi perkembangan dalam konstruksti otoritas kenabian, yang direpresentasikan oleh *hadith*.⁸²

Dalam sejarah hukum Islam, tidak dapat dihindari adanya persaingan antara kelompok rasionalis dan tradisional, yang dalam perkembangan berikutnya, menurut Hallaq, mengalami sintesis, dan menghasilkan sebuah teori hukum yang baru. Munculnya berbagai madhhab merupakan karakteristik utama dalam perkembangan hukum Islam. Madhab ini muncul dari lingkungan ilmiah spesialis hukum, yang melewati tahapan tengah (*middle stage*) yang dapat disebut sebagai madhab personal (*personal shool*). Bertahannya empat madhhab hukum saja dalam sejarah hukum Islam tidak bisa dipisahkan dari eratnya hubungan antara hukum dan profesi hukum dan dengan elite politik. Jadi, perkembangan hukum dan bahkan teori hukum Islam (*fiqh* dan *usûl al-fiqh*) jelas berkaitan erat dengan sosial-politik, meskipun dalam beberapa kasus hukum Islam bisa terlepas dari pemerintahan, tetapi

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

tetap ada hubungann simbiotik atas dasar kepentingan bersama antara profesi hukum dan mereka yang berada di kekuasaan.⁸³

Pada akhir abad kedua hijriah (ke-8 M), seluruh ciri penting dari doktrin hukum telah mencapai bentuknya yang berkembang dan kemudian mengalami penyempurnaan pada abad-abad berikutnya. Namun demikian, apa yang disebut *usûl al-fiqh*, masih berupa embrio dan masih berjuang untuk memperoleh bentuknya. *Usûl al-fiqh* adalah seperangkat prinsip-prinsip dan metodologi investigatif melalui mana aturan hukum praktis dikembangkan dari sumber-sumber pokok Islam. Sumber utama hukum Islam ialah al-Qur'ân, kemudian al-Sunnah, riwayat tentang ucapan, tindakan dan penetapan Nabi; *ijma'* sahabat dan 'ulama pada masa tertentu tentang masalah yang tidak dikover oeh al-Qur'ân dan al-Sunnah. Menurut sebagian 'ulama, *ijma'* ini bersifat mengikat, sedangkan menurut sebagian ulama yang lain, *ijma* bersifat tidak mengikat. Sumber berikutnya ialah *qiyâs* atau analogi dan aturan-aturan yang pernah ada. Beberapa pengikut Hanafi seperti Ibn Abidin, dan beberapa pengikut Maliki menanggapi '*urf*' sebagai sumber hukum tambahan. Selain sumber-sumber pokok tersebut, beberapa prinsip yang lain juga dapat membantu para ahli hukum menyimpulkan hukum; *istihsân*, *maslahah mursalah*, *istishâb*. Bidang ini juga berkaitan dengan hermeneutika dan prinsip-prinsip deduktif.⁸⁴

Perkembangan dalam fiqh menghasilkan tidak saja ahli (spesialis) hukum, atau madhhab-madhhab fiqh, tetapi juga literatur (*corpus*) fiqh yang sangat melimpah, sejak abad klasik sampai abad modern. Sebut saja figur-figur yang kemudian menginspirasi lahirnya madhhab atas namanya, seperti Abû Hanîfah (w. 767), al-Shâfi'î (w.820), Mâlik ibn Ânas (w.795), Ahmad ibn Hanbal (w.855).

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Belum lagi Dâwûd ibn Khalaf al-Zâhirî (w.883), dan *fuqaha'* Shî'ah. Figur-figur yang berafiliasi kepada madhhab fiqh yang telah ada, seperti Abû Yûsuf (w.798), al-Awzâ'î (w. 774), Ibn Taymiyyah, al-Shâtibî, dan lain sebagainya membawa serta warisan intelektual dan literatur di bidang fiqh dan usûl al-fiqh.⁸⁵ Ini belum ditambah *fuqahâ'* yang muncul pada masa pra-modern sampai periode kontemporer yang tidak hanya memberikan perhatian pada isu-isu klasik yang telah digarap oleh *fuqahâ'* klasik dan pertengahan,⁸⁶ tetapi juga mengaitkan shari'ah dan fiqh dengan isu-isu modern dan kontemporer, yang tidak pernah dihadapi oleh 'ulama klasik dan pertengahan.⁸⁷

Karena itu, selain tetap penting mengangkat topik-topik lama, tidak kalah pentingnya ialah merumuskan respons legal terhadap isu-isu kontemporer, baik di dunia perekonomian dan perbankan,⁸⁸ dan hukum pidana,⁸⁹ maupun isu-isu politik, demokrasi, hak asasi manusia,⁹⁰ gender dan seterusnya.⁹¹ Peluang dalam studi fiqh dan usûl al-fiqh untuk konteks modern sangat terbuka lebar, karena problem-problem modern dan kontemporer tidak bisa lagi diselesaikan dengan literatur klasik atau pertengahan (*medievalisme*).

⁸⁵ Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, London: Variorum, 1995; Farhat J. Ziadeh, "Integrity ('Adalah) in Classical Islamic Law," Chapter 4 in: Heer, Nicholas (Editor), *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), 73-93.

⁸⁶ Ahmad Atif Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2006).

⁸⁷ Subhi Mahmassani, *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, Translated by Ziyadeh, Farhat (from *Falsafat al-tashri' fi al-islam*), (Leiden, E.J. Brill, 1961).

⁸⁸ Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

⁸⁹ Rudolf Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice From the Sixteenth to the Twenty-first Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

⁹⁰ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2008); Muhammad Abed al-Jabri, Mohammad Abed al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought* (London: I.B. Tauris, 2009).

⁹¹ Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London & New York: I.B. Taurus, 2003).

F. Kajian Ilmu Keislaman Kontemporer: Model Al-Jabiri-

Dalam perkembangan kajian kontemporer ilmu-ilmu keislaman, muncul banyak ilmuwan Muslim yang memberikan perhatian pada aspek-aspek yang lebih luas. Mereka tidak hanya memfokuskan diri pada satu disiplin keilmuan Islam saja, tetapi mensintesiskan cabang-cabang tersebut ke dalam sebuah obyek kajian. Para pengkaji Islam –untuk menyebut sebagian- seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Nasr Hâmid Abû Zayd, dan Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî dapat dikatakan melampaui batas-batas disipliner dari keilmuan Islam klasik (tradisional). Mereka tidak hanya menekuni secara spesifik cabang ilmu keislaman tertentu, tetapi lebih melihat warisan intelektual Islam dari berbagai cabang itu sebagai satu kesatuan. Warisan intelektual Islam tersebut biasanya dimasukkan dalam sebuah disiplin besar, yaitu pemikiran Islam (*al-fikr al-Islâmî, al-‘aql al-Islâmî/al-‘Arabî, Islamic thought*). Ini merupakan fenomena dan kecenderungan penting dalam tradisi kajian Islam kontemporer, terutama di kalangan sarjana Muslim.

Pendekatan dalam studi Islam yang digunakan oleh para pengkaji Islam tersebut juga mengalami pergeseran, dari yang semata-mata normatif, menjadi bersifat empiris. Mereka mengadopsi berbagai kerangka teoretis dan pendekatan yang digunakan dalam ilmu sosial dan humaniora modern. Islam yang mewujud dalam berbagai dimensi keilmuan atau pemikiran (termasuk teks-teks suci) dilihat sebagai peradaban, dan karena itu diletakkan dalam konteks historis-empiris. Bahkan, teks-teks suci seperti al-Qur’ân dan hadîth, ketika ditelaah dengan pendekatan ilmiah kontemporer, mesti diperlakukan sama dengan teks-teks yang dihasilkan oleh sejarah.

Tidak semua pengkaji Islam kontemporer yang disebut di atas dibahas di sini. Sebagai sebuah model, Muhammad 'Âbid al-Jâbirî akan diuraikan secara ringkas sebagai pengantar untuk kajian lebih lanjut. al-Jâbirî (lahir 1936) adalah pemikir Arab-Muslim dari Maroko yang produktif dan berpengaruh. Dia menyelesaikan pendidikan tingkat doktoralnya di Universitas Muhammad al-Khamis di Rabat, Maroko pada 1970. Perjalanan dan karir intelektual al-Jâbirî tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial, kultural, atau politik kawasan negeri-negeri Maghribi (termasuk Maroko) yang merupakan bekas wilayah jajahan Perancis. Tradisi pemikiran yang menjadikan bahasa Perancis sebagai mediumnya turut mempengaruhi dan membantu figur semacam al-Jâbirî memahami warisan dan tradisi pemikiran yang berasal dari, atau yang berkembang di, Perancis. al-Jâbirî memberikan apresiasi yang proporsional terhadap tradisi atau warisan intelektual keilmuan Islam masa lampau, tetapi dia segera menawarkan metode untuk keluar dari kungkungan tradisi yang tidak relevan dengan konteks perkembangan kontemporer.

al-Jâbirî telah menghasilkan karya-karya intelektual yang sangat banyak, tiga di antaranya berkaitan dengan proyek kritik nalar Arab (*Naqd al-'Aql al-'Arabi*) yang terdiri dari tiga seri: *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Pembentukan Nalar Arab), 1982; *Bunyah al-Aql al-'Arabi* (Struktur/Bangunan Nalar Arab), 1986; dan *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabî* (Nalar Politik Arab), 1990. Ketiga karya ini berkaitan dengan nalar Arab klasik, yang terbentuk pada masa-masa formatif atau *tahwîn* (abad-abad klasik Islam).

Dalam *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, al-Jâbirî memfokuskan pembahasan analitisnya pada proses kesejarahan (baik epistemologis maupun politis/ideologis) yang mempengaruhi pembentukan/formasi nalar *bayânî*, *'irfânî* dan *burhânî*, dan

interaksi antara ketiga nalar tersebut serta masalah-masalah yang melingkupinya. Sedangkan dalam *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, al-Jâbirî mengungkapkan struktur dan dasar-dasar epistemologis ketiga jenis nalar tersebut. Dalam *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî*, al-Jâbirî mengungkapkan nalar yang membentuk realitas politik Arab pada masa-masa formatif (*formative periods*).

Menurut al-Jâbirî, nalar yang digunakan oleh orang Arab-Muslim untuk memahami, menafsirkan dan menghasilkan pengetahuan adalah nalar yang statis, tidak pernah mengalami perubahan sejak masa-masa pembentukannya. Untuk itu, al-Jâbirî mengajukan pentingnya bangunan epistemologis baru untuk menghindari konservatisme nalar-nalar tersebut. al-Jâbirî melakukan dekonstruksi (*tafkik*) dan kritik (*naqd*) terhadap struktur nalar Arab sebagai langkah yang perlu untuk membangun masa depan Arab. Termasuk dalam karyanya berjudul *al-Khitâb al-'Arabî al-Mu'âsir*, dia menyatakan bahwa kebangkitan Arab pada abad ke-19 tidak menghasilkan lompatan epistemologis dan filosofis karena kegagalan para figurinya dalam mengkritisi nalar Arab sendiri.⁹²

Nalar *bayânî* meliputi disiplin-disiplin ilmu yang bertumpu pada bahasa Arab: *balâghah* (keindahan bahasa), *nahwu* (gramatika, tata bahasa), *fiqh*, *usûl al-fiqh*, *kalâm* (teologi Islam). Faktor bahasa merupakan pengikat dasar-dasar penalaran ilmu-ilmu tersebut. Bahkan, bahasa Arab kemudian memiliki signifikansi politik dan ideologis ketika dijadikan sebagai bahasa resmi baik untuk keperluan administratif maupun keperluan ilmiah. Perkembangan ini mencapai puncaknya pada masa al-Shâfi'î yang dipandang sebagai figur yang bertanggungjawab merumuskan nalar Islam atau nalar Arab, yang menjadikan hukum-hukum Bahasa

⁹² Ibrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York, 1996), 28-29.

Arab sebagai acuan dalam menafsirkan teks-teks suci. Hal yang sama juga terjadi dalam lalangan kalam. Metode *qiyās* (analogi) dalam fiqh dalam kalam mengacu kepada teks (*nass*), yang dalam hal ini mengaitkan antara yang pokok (*asal*) dan yang cabang (*far'*).

Menurut al-Jâbirî, nalar atau pikiran Arab merupakan pikiran yang terbentuk, yang merupakan sekumpulan aturan (*rules*) dan prinsip-prinsip (*principles*) berpikir yang ditentukan dan dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai *episteme* oleh tradisi dan budaya Arab yang terkait dengan faktor bahasa (teks).⁹³ Nalar *bayânî* dibentuk atas dasar faktor-faktor epistemologis ini yang kemudian berkembang sebagai faktor ideologis dan menjadi syarat absahnya cara berpikir dalam lingkung nalar bayani tersebut. Di sinilah kemudian muncul pertentangan antara apa yang disebut *al-'ulûm al-naqliyyah* (ilmu yang diriwayatkan –dari teks) dan *'ulûm al-awâ'il* (ilmu-ilmu kuno) yang berasal dari tradisi penikrian Yunani atau Persia kuno. Nalar dan episteme *bayânî* pada akhirnya mengukuhkan diri sebagai 'ideologi' yang digunakan sebagai senjata melawan 'yang lain.'

Nalar *'irfânî* mencakup disiplin-disiplin ilmu kuno yang berasal dari tradisi Persia, Hermetisisme, dan Neo-Platonisme. Corak *'irfânî* mewujudkan diri dalam tradisi pemikiran Shi'ah, para filsuf Shi'ah Ismâ'iliyyah, Ikhwân al-Safâ' dan kalangan tasawuf (sufisme). Sedangkan nalar *burhânî* merupakan sistem penalaran rasional yang mencakup ilmu-ilmu yang bersumber dari rasionalisme Aristoteles dalam bentuk pemikiran filsafat yang tampak pada al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Bâjjah dan Ibn Rusyd.

⁹³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut, 1988), 79. Lihat pula Ibrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York, 1996), 28-29.

bebas dari latar belakang atau kepentingan ideologis yang sangat berpengaruh terhadap pemahaman yang dihasilkan.

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

1. Fenomenologi

Sejak pertengahan abad ke-20, tumbuh minat yang sangat kuat di kalangan para sarjana (*scholars*) untuk mengkaji Islam secara substansial dan menemukan pendekatan yang memungkinkan agama menunjukkan ekspresi otentiknya tanpa intervensi nilai-nilai personal dari para sarjana peneliti agama. Situasi inilah yang mendorong tumbuhnya pendekatan baru dalam studi agama-agama, termasuk kajian Islam, yaitu pendekatan fenomenologi. Perkembangan baru ini tidak terlepas dari munculnya sebuah disiplin atau pendekatan yang disebut sebagai “phenomenology of religion.”

Pendekatan ini diilhami antara lain oleh filsafat fenomenologi yang berkembang pada periode yang sama, khususnya awal abad ke-20. Pendekatan fenomenologi muncul sebagai usaha untuk membangun sebuah metodologi yang

koheren untuk studi agama-agama. Menurut Erricker, pendekatan ini dibangun, antara lain, di atas fondasi yang diletakkan oleh Hegel dalam *The Phenomenology of Spirit* (1806). Hegel menyatakan bahwa esensi (*wesen*) dapat dipahami dengan melakukan investigasi terhadap berbagai manifestasi (*ercheinungen*) yang tampak. Dia bertujuan untuk menunjukkan bagaimana pendekatan ini menghasilkan pemahaman bahwa seluruh fenomena dalam keragamannya berakar dalam suatu esensi yang mendasarinya.⁹⁵ Pengaruh fenomenologi Hegel tampak, misalnya, dalam karya Gerardus van der Leeuw –seorang sarjana Belanda- yang menggunakan pendekatan fenomenologi terhadap agama, *Phenomenologie der Religion* (1933), yang diterjemahkan menjadi *Religion in Essence and Manifestation* (1938).

Selain itu, Van der Leeuw juga dipengaruhi oleh Edmund Husserl (*Phenomenology*). Meskipun tidak secara langsung mengkaji agama, dua konsep yang dikembangkan: yaitu *epoche* dan *eidetic vision*, menyediakan *starting-point* dan basis metodologis yang sangat berharga bagi pendekatan fenomenologis terhadap agama. *Epoche* menghasilkan implikasi bahwa peneliti atau pengkaji agama harus menghindari penilaian (*judgment*) terhadap obyek yang dikaji, atau menyimpan penilaian itu ke dalam kurung (*bracketing out*). Karena itu dalam praktik, peneliti agama tidak boleh memiliki pre-suposisi yang mempengaruhi pemahaman yang dihasilkan. Penggunaan konsep dan konstruk dari pandangan dunia seorang peneliti dalam kajian tentang agama akan menghasilkan pemahaman

⁹⁵ Clive Erricker, "Phenomenological Approaches," dalam *Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Connolly (London and New York: Cassel, 1999), 76. Sebagai perbandingan, lihat pembahasan tentang kaitan antara fenomenologi dan antropologi oleh David Bidney, "Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Cultural Life-World," dalam *Phenomenology and the social sciences I*, Ed. Maurice Natanson (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 109-140. Juga, Max Scheler, "Psychology, 'concrete' and 'essential' phenomenology," dalam *Classical Approaches to the Study of Religion. Volume 1: Introduction and Anthology*, Ed. Jacques Waardenbeurg (Paris, 1973), 654-662.

yang distortif tentang agama. Sementara itu, *eidetic vision* berkaitan dengan kemampuan untuk melihat apa yang secara aktual (sesungguhnya) ada. Hal ini juga menyangkut kemampuan untuk melihat secara 'obyektif' esensi dari fenomena, meskipun ini juga mengandung masalah subyektifitas dari persepsi yang dimiliki oleh peneliti. Namun, kemampuan untuk memperoleh pemahaman intuitif terhadap fenomena keagamaan bisa dipertahankan sebagai pengetahuan 'obyektif'.⁹⁶

Kaum fenomenolog menerapkan metode penjelasan (*verstehen*) terhadap pelbagai manifestasi keagamaan pada semua kebudayaan. Dengan metode ini, para sarjana akan menghindari penilaian (*judgment*) terhadap nilai-nilai dan kebenaran data keagamaan yang diteliti. Tujuannya ialah untuk mengungkap esensi (*eidetic vision*) yang ada di balik fenomena keagamaan.⁹⁷ Apa yang dihasilkan oleh pendekatan fenomenologi adalah sangat penting untuk membuat teori tentang sifat atau watak agama secara umum, meskipun hanya memiliki sedikit konsekuensi metodologis untuk jangka panjang.

Pendekatan fenomenologi meletakkan pengalaman-pengalaman keagamaan sebagai respons terhadap realitas-realitas yang lebih dalam, betapapun realitas itu tak bisa dilukiskan. Dalam hal ini, agama dipandang tidak sebagai sebuah tahapan dalam sejarah evolusioner, tapi lebih sebagai suatu aspek yang esensial dari kehidupan manusia.⁹⁸ Pendekatan fenomenologi memberikan tekanan pada pengungkapan tentang peranan dan makna agama dalam kehidupan manusia penganut agama.⁹⁹

Salah satu komponen penting dalam pendekatan ini adalah metode *verstehen* yang mengandaikan bahwa "manusia di seluruh masyarakat dan lingkungan sejarah

⁹⁶ Erricker, "Phenomenological Approaches," 77.

⁹⁷ Martin, *Approaches to Islam*, 7.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Martin, *Approaches to Islam*, 7.

mengalami kehidupan sebagai bermakna dan mereka mengungkapkan makna ini dalam pola-pola yang dapat dilihat sehingga dapat dianalisis dan dipahami.” Metode *verstehen* ini dikembangkan dalam tradisi hermeneutik abad kesembilan-belas, khususnya dalam studi budaya (*Geisteswissenschaften*) yang dimotori antara lain oleh Wilhelm Dilthey (1833-1911).¹⁰⁰

Wilfred Cantwell Smith, ahli studi keislaman dari McGill University, mengembangkan metodologi yang hampir sama dengan pendekatan di atas. Smith menyatakan bahwa obyek kajian ilmiah Islam adalah keimanan (*faith*) yang diyakini oleh individu Muslim dalam konteks kehidupan nyata. Lebih lanjut, Smith membedakan dua wilayah penyelidikan: keyakinan (*faith*) pemeluk agama dan tradisi kumulatif di mana keyakinan tersebut muncul. Dia berpendapat bahwa teks-teks keagamaan sesungguhnya hanya menggambarkan sebagian dari keimanan tersebut, dan pembacaan terhadap teks-teks itu akan gagal memahami keimanan Muslim jika penjelasan yang dihasilkan berbeda dari apa yang dimaksudkan oleh kaum Muslim sendiri.¹⁰¹ Karenanya, penyelidikan terhadap inter-relasi antara dua aspek keagamaan ini akan memberikan pemahaman yang memadai terhadap fenomena agama sebagai suatu keseluruhan. Dengan pendekatan ini, Smith bermaksud menunjukkan bahwa studi agama itu sangat kompleks, dan tidak bisa direduksi hanya kepada sebuah abstraksi konseptual dalam pikiran peneliti agama. Dia menekankan karakter agama yang sering berubah dan pentingnya mengaitkan berbagai jenis penyelidikan untuk berlaku adil terhadap perspektif orang dalam dan tujuan ilmu-ilmu sosial itu sendiri.¹⁰²

¹⁰⁰ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London and New York: Routledge, 1980), 19, 25, 27, 47.

¹⁰¹ Martin, *Approaches to Islam*, 9

¹⁰² Erricker, “Phenomenological Approaches,” 90.

Contoh yang sangat baik dari pendekatan fenomenologi dalam studi ilmu keagamaan Islam dapat dilihat pada Henry Corbin, seorang sarjana Perancis yang menekuni studi filsafat, tradisi Iran dan Islam Shi'ah.¹⁰³ Dalam konteks ini, fenomenologi dapat dipahami sebagai "unveiling or exposing to view something that was hidden" (menyingkap atau mengungkap untuk melihat sesuatu yang tersembunyi).¹⁰⁴ Pendekatan ini juga disebut sebagai pendekatan hermeneutik terhadap agama (Islam Shi'ah di Iran). Corbin menganggap penting untuk menempatkan dirinya di tempat mereka (obyek) yang dikaji, untuk menjadikan pengalaman, persepsi dan reaksi mereka sebagai norma-norma untuk menjelaskan spiritualitas yang dia (peneliti) minati. Sarjana harus menjadi "tamunya dalam alam spiritual dari orang-orang yang diteliti dan menjadi alam itu sebagai miliknya sendiri."¹⁰⁵

Fenomenologi, menurut Corbin -seperti dikutip Adams, merupakan kunci menuju sisi esoteris Islam. Ia adalah metode yang membuka rahasia-rahasia yang tersembunyi dari realitas yang lain, dan dalam peran ini fenomenologi sama dengan hermeneutika terhadap sifat yang mendasar dan mendalam dari spritualitas Islam. Fenomenologi atau hermeneutika Corbin bertujuan untuk mendemonstrasikan "makna" dari realitas eksoterik yang diyakini oleh orang-orang Shi'ah. Hermeneutik atau "fenomenologi spirit" -dalam pandangan Corbin- adalah ajaran-ajaran para Imam (Shi'ah), karena mereka-lah yang mendemonstrasikan makna rahasia dari wahyu, tapi yang hidup dan terus tumbuh dalam masyarakat.¹⁰⁶

¹⁰³ Charles J. Adams, "The Hermeneutics of Henry Corbin," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard Martin (Tucson: The Arizona State University Press, 1985), 129-150.

¹⁰⁴ Ibid., 143; mengutip Henry Corbin, *En Islam Iranien 1*, xix-xx.

¹⁰⁵ Ibid., 142.

¹⁰⁶ Ibid., 144.

Di sini tampak bahwa fenomenologi Corbin berbeda dari fenomenologi yang selama ini digunakan dalam studi agama sebagai disiplin akademis. Pendekatan historis dan filologis harus ditinggal di belakang, dan digantikan dengan studi Islam yang menggabungkan pemahaman filosofis dengan kesadaran spritual personal sebagai dua komponen yang tidak bisa dipisahkan dalam mengapresiasi fenomena Islam.¹⁰⁷ Dalam konteks ini, tugas fenomenologi adalah menyelamatkan kitab suci, seperti al-Qur'ân, dari "kematian" sejarah masa lalu, dengan menghadirkannya dalam pengalaman para pemeluknya. Ia harus direbut dari 'historical time', dan kemudian dicangkokkan ke dalam 'existential time' dimana ia 'hidup' dan berkembang bersama mereka yang meyakini kebenarannya.¹⁰⁸

Dengan pendekatan epistemologis seperti itu, makna al-Qur'ân sesungguhnya bersifat terbuka (*open*), karena makna itu tergantung kepada keputusan dan pilihan yang diambil oleh setiap individu untuk mengapresiasinya. Dalam *What is Scripture?* Smith menyatakan bahwa makna yang sesungguhnya dari al-Qur'ân tidak terletak pada teks, tidak pula makna yang ada dalam pikiran Tuhan. Sebaliknya, makna al-Qur'ân terletak pada pemahaman, pikiran dan hati kaum Muslim, karena makna al-Qur'ân sesungguhnya adalah sejarah dari makna-maknanya, bersifat dinamis, kreatif, kompleks dan bersinggungan dengan kehidupan para pemeluknya sepanjang berabad-abad di berbagai tempat.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ibid., 130. Model pendekatan inilah yang mungkin disebut oleh al-Jabiri sebagai nalar 'irfani dalam *epistême* Islam. Muhammad 'Abid al-Jabiri. *Bunyat al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nizam al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*, cet. 3 (Beirut: Markaz irasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), 251-270. Lihat M. Amin Abdullah, "ai-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jami'ah* vol. 39 No.2 (July-December 2001): 359-391.

¹⁰⁸ Adams, "The Hermeneutics of Henry Corbin," 144.

¹⁰⁹ Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 89-90. Lihat juga Wilfred Cantwell Smith, "The True Meaning of

Karya Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* merupakan contoh yang lain dari fenomenologi Islam. Schimmel percaya bahwa pendekatan fenomenologi sangat sesuai untuk memahami Islam secara lebih baik. Pendekatan ini berupaya masuk ke jantung agama dengan pertama-tama mengkaji fenomena, dan kemudian lapisan-lapisan (*layers*) yang lebih dalam dari respon manusia kepada yang bersifat ilahiyah (*Divine*). Dengan pendekatan ini akan bisa dicapai inti suci yang paling dalam dari setiap agama (Islam).¹¹⁰

2. Hermeneutika

Salah satu pendekatan yang perlu dipertimbangkan dalam pengembangan ilmu agama Islam adalah hermeneutika yang memiliki tugas merekonstruksi dan mereproduksi maksud yang terkandung dalam teks-teks dan simbol-simbol keagamaan (Islam). Pendekatan hermeneutika ini relevan untuk digunakan dalam studi al-Qur'ân, al-Hadîth dan disiplin keislaman yang lain. Rekonstruksi dan reproduksi makna yang terdapat teks-teks dilakukan dengan meletakkan teks tersebut dalam konteks historisnya. Pendekatan diakronis ini penting untuk mengetahui situasi atau kondisi sosial, kultural dan politik yang melingkupi penulisan teks-teks tersebut. Pada tahap selanjutnya, teks-teks tersebut dimaknani dan ditempatkan dalam konteks kekinian dengan menerapkan pendekatan sinkronis.

Dalam konteks ini, teks-teks yang didekati secara hermeneutik tersebut terbuka menuju situasi saat ini dan di sini, dan pada saat yang sama yang ada saat ini

Scripture: An Empirical Historian's Non-reductionist Interpretation of the Qur'an," *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 11 (July 1980): 504.

¹¹⁰Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Albany: State University of New York Press, 1994), xii.

dan di sini seolah-olah dipengaruhi oleh situasi masa lalu. Penafsiran hermeneutis akan menghasilkan sebuah perspektif yang baru, sehingga teks-teks tersebut memiliki relevansinya dengan konteks kekinian. Penafsiran secara hermeneutik akan menghasilkan jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang dalam masyarakat. Di sini dapat diperoleh dimensi aksiologis dari pendekatan hermeneutik terhadap teks-teks Islam seperti al-Qur'an, Hadits dan teks-teks keislaman. Dalam pendekatan hermeneutik ini diperlukan pemahaman terhadap latar belakang atau kondisi ketika teks keagamaan itu muncul dan pemahaman terhadap bahasa teks itu secara mendalam dan akurat.

Dalam cara yang hampir sama, Fazlur Rahman menawarkan sebuah metode penafsiran sistematis (*the systematic interpretation method*) untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an. *Pertama*, pendekatan sejarah (*historical approach*) harus digunakan untuk menemukan makna teks al-Qur'an. Aspek metafisik ajaran al-Qur'an tidak mudah untuk dipahami dari sudut kesejarahan, tetapi aspek-aspek sosiologis sangat mungkin diidentifikasi. Metode historis akan memungkinkan menghindari artifisialitas penafsiran modern terhadap al-Qur'an, dan metode ini juga akan menemukan pesan-pesan al-Qur'an secara sistematis dan koheren. *Kedua*, harus dibedakan antara diktum legal al-Qur'an dan tujuan atau maksud dari hukum al-Qur'an. *Ketiga*, maksud dan tujuan al-Qur'an harus dipahami dalam konteks sosiologisnya, yakni lingkungan di mana Nabi Muhammad bergerak dan bekerja. Metode tersebut akan menghasilkan pemahaman terhadap Islam secara kontekstual. Misalnya, ajaran tentang 'potong tangan' harus dipahami secara metaforis, yakni

membuat sulit orang untuk mencuri dengan ketercukupan ekonomi. Sementara ini potong tangan dipahami dan dipraktikkan secara literal.¹¹¹

H. Studi Islam dalam Tradisi Kesarjanaan Barat

Sekalipun terdapat perkembangan dalam tradisi kesarjanaan tentang Islam semenjak abad kesembilan-belas sampai pertengahan abad kedua-puluh, studi tentang ilmu-ilmu keislaman yang dilakukan oleh sarjana Barat dapat dipandang masih mengandung problem metodologis.¹¹² Sepanjang abad-abad yang lalu, kajian tentang orientalisme hanya memberikan penekanan pada penguasaan terhadap bahasa-bahasa Islam, seperti Arab, Persia dan Turki. Dalam konteks ini, filologi menjadi sangat berpengaruh. Karena itu, seorang sarjana tentang Islam yang berpengaruh, Bernard Lewis, menilai kajian tentang ilmu-ilmu keislaman sangat miskin dalam perspektif dengan melihat kembali sejarah studi tentang Islam di Barat sejak periode pertengahan.¹¹³ Fakta ini disebabkan dorongan untuk mengkaji Islam bersumber dari dua motif utama: yaitu untuk belajar lebih banyak mengenai warisan klasik yang terpelihara dalam terjemahan dan komentar-komentar berbahasa Arab; dan untuk menyokong polemik orang Kristen terpelajar melawan Islam.

Namun demikian, sejak masa *Renaissance* muncul alasan baru untuk studi Islam, seperti adanya rasa ingin tahu tentang budaya asing. Selain itu, *Renaissance* telah mendorong minat besar terhadap filologi klasik, yang menjadi paradigma untuk memahami budaya lain, dan meningkatnya perjalanan ke dunia timur yang bermuara

¹¹¹ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 1 No. 4 (July, 1970): 329-330.

¹¹² Richard C. Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The Arizona State University Press, 1985). Karya ini telah diterjemahkan oleh Zakiyuddin Baidhawiy ke dalam Bahasa Indonesia, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001).

¹¹³ *Ibid.*, 12.

pada kepentingan ekonomi dan politik bangsa-bangsa Eropa. *Renaissance* juga telah melahirkan berbagai studi terhadap kitab suci dan ilmu-ilmu keislaman yang bersumber darinya. Karenanya, banyak sarjana Barat melihat pentingnya studi bahasa dan teks-teks Arab yang menjadi medium para ilmuwan Muslim klasik dan pertengahan menuliskan produk keilmuan Islam di bidang tafsir, hadits, kalam, fiqh, usul fiqh, falsafah, dan tasawuf.¹¹⁴

Sejak abad kesembilan-belas, studi-studi tentang ilmu-ilmu keislaman dan masyarakat muslim telah menjadi disiplin tersendiri di banyak universitas Eropa. Hal ini berkaitan dengan motif-motif politik dari berbagai negara seperti Perancis dan Inggris selama masa-masa kolonial mereka di kawasan Timur Tengah. Sedangkan di Jerman dan Eropa Timur, muncul berbagai karya ilmiah tentang bahasa-bahasa Timur (Muslim) dan teks-teksnya yang lebih klasik. Studi tentang agama Islam pada abad kesembilan-belas tersebut mengembangkan fokus utama pada ilmu-ilmu keislaman.¹¹⁵

Bernard Lewis sependapat dengan penilaian yang pernah dikemukakan oleh Richard Lambert yang menyatakan bahwa merosotnya bobot akademis ini disebabkan oleh orientasi yang lebih kuat pada jabatan ketimbang pada pengembangan keahlian dan kompetensi akademik. Karenanya, banyak universitas yang mendatangkan *native speaker* (bahasa) dari negara-negara yang dikaji, tapi dengan tingkat kemampuan yang rendah di bidang sejarah, ekonomi dan ilmu-ilmu

¹¹⁴ Kritik terhadap metode yang dikembangkan oleh tradisi orientalisme juga dilakukan oleh Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 7-8. Menurut Meuleman, Arkoun mengkritisi metode historis dan filologis yang digunakan oleh kaum orientalis, karena kedua metode tersebut dinilai hanya menghasilkan pemahaman yang terbatas dan bahkan distortif terhadap warisan pemikiran Islam.

¹¹⁵ Masalah mengenai cara orientalisme beroperasi dalam wilayah metodologis, epistemologis dan bahkan politik telah dikaji secara komprehensif oleh Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

sosial. Bahkan, muncul pula mitos bahwa studi ilmu agama Islam hanya bisa dilakukan oleh sarjana dari kalangan agama itu sendiri.

Di samping itu, muncul problem epistemologis yang berkaitan dengan masalah: bagaimana sebuah disiplin ilmiah, seperti ilmu-ilmu keislaman, dikaji dan dikembangkan? Kita bisa mempertanyakan apakah metode kajian ilmu keislaman diperoleh dari disiplin keilmuan Islam itu sendiri, atau menggabungkan berbagai metode atau pendekatan ilmiah seperti ilmu bahasa, studi sejarah, ilmu politik, antropologi, dan lain sebagainya. Di sini-lah arti penting gagasan untuk mengembangkan paradigma atau epistemologi baru yang lebih komprehensif dan komparatif untuk menghasilkan karya-karya di bidang ilmu keagamaan Islam yang lebih baik.

Problem-problem metodologis dan epistemologis dalam studi Islam dan dunia Arab umumnya mendorong Edward Said, sarjana Amerika berkebangsaan Palestina, memberikan jawaban sangat provokatif dalam *Orientalism*, dengan menyoroti sisi gelap imperialisme dan kolonialisme Barat terhadap Islam (dan Arab). Said mencoba menunjukkan bahwa kajian ketimuran, termasuk keilmuan Islam sebagai sebuah disiplin keilmuan secara material dan intelektual tidak bisa dipisahkan dari ambisi-ambisi politik dan ekonomi bangsa Eropa, dan karena itu orientalisme menghasilkan sebuah gaya pemikiran yang didasarkan pada perbedaan ontologis dan epistemologis antara "Timur" dan "Barat." Mengikuti Michel Foucault, Said berpendapat bahwa orientalisme Barat mengembangkan cara-cara "discoursing" tentang Timur (*the Orient*), terutama Muslim, dan lebih khusus lagi

Arab, yang pada giliran berikutnya menciptakan perasaan superioritas (keunggulan) kultural bangsa Eropa atas kebudayaan lain dan asing.¹¹⁶

Namun demikian, terdapat harapan besar bahwa para sejarawan, ahli ilmu sosial, sejarawan agama-agama saling memanfaatkan satu sama yang lain untuk memperoleh tingkat validitas yang memadai. Disiplin-disiplin seperti semiotika, strukturalisme, fungsionalisme, dan fenomenologi telah melahirkan teori-teori mengenai makna budaya dan pengetahuan keagamaan Islam yang melampaui ilmu bahasa, antropologi, historiografi dan sejarah agama-agama. Dalam konteks ini, fokus studi multi-disiplin dan penerapan metode secara lebih kreatif diarahkan pada bidang-bidang tertentu dalam keilmuan agama Islam.¹¹⁷

Problem lainnya menyangkut kaitan pengetahuan kebahasaan dan sikap empatik dengan validitas pemahaman. Meskipun seorang peneliti mengetahui bahasa-bahasa Islam, menjadi Muslim atau menunjukkan empati kepada Islam, tidak ada jaminan bahwa interpretasi dan pemahaman yang dihasilkan akan memiliki validitas yang tinggi. Lebih dari itu, kurangnya pengetahuan tentang bahasa-bahasa, sejarah dan kebudayaan manusia yang dikaji dapat membawa para metodolog pada suatu permainan analisis dengan sejumlah data artifisial.

I. Pergeseran Paradigma dalam Kajian Ilmu Keislaman

Dalam rangka pengembangan ilmu-ilmu keislaman, masalah epistemologi menjadi perhatian utama dari para sarjana di bidang studi Islam atau *Islamic studies*.

¹¹⁶ Said, *Orientalism*, 2 dan 239.

¹¹⁷ Martin, *Approaches to Islam*, 16.

Hal ini mencakup persoalan metodologi dan pendekatan yang digunakan dalam pengembangan kajian ilmu-ilmu agama Islam. Di kalangan sarjana Barat, kajian terhadap ilmu-ilmu keislaman pada mulanya hanya memperoleh tempat yang sangat terbatas dan hanya dikaji dalam konteks sejarah agama (*history of religions*), atau perbandingan agama (*comparative study of religions*) pada umumnya. Sedangkan di kalangan ilmuwan Muslim, kajian terhadap keilmuan Islam lebih diarahkan kepada dimensi normatif dan teologis, sehingga kurang bisa menjelaskan realitas yang berkembang dan tidak mampu mengatasi masalah yang dihadapi oleh umat Islam.

Di kalangan ilmuwan Barat, model penghampiran terhadap keilmuan Islam lebih banyak menggunakan metode kesejarahan (*historical*) dan filologis yang menekankan analisis tekstual (*textual analysis*). Sedangkan kalangan ilmuwan Muslim sangat menekankan pada pendekatan normatif dan teologis sehingga cenderung mengesampingkan keberadaan kerangka keilmuan kontemporer. Namun demikian, sejak beberapa dekade terakhir muncul berbagai pendekatan baru yang memberikan peluang bagi tumbuhnya pemahaman (*understanding*) komprehensif terhadap keilmuan Islam, dan pada gilirannya memungkinkan pengembangan ilmu agama Islam secara lebih kontekstual dan ilmiah.

Belajar dari problem-problem metodologis yang mungkin timbul, studi ilmu keislaman perlu dan harus mempertimbangkan pendekatan-pendekatan baru yang memungkinkan munculnya pemahaman yang lebih komprehensif terhadap Islam. Pemanfaatan teori-teori ilmu sosial (*social sciences*) dan humaniora (*humanities*) dalam kajian Islam menjadi keniscayaan, untuk menghasilkan model atau konstruk pemikiran keislaman yang sesuai dengan perkembangan kontemporer

ilmu pengetahuan. Inilah yang mungkin dapat disebut sebagai perlunya pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam studi ilmu keislaman.

Pentingnya perubahan paradigma didasarkan pada fakta bahwa pendekatan ilmu-ilmu keislaman tradisional (seperti kalâm, fiqh,) tidak cukup mampu menggambarkan dinamika keimanan dan ekspresi kultural keagamaan dan intelektual Islam. Pembacaan terhadap tradisi-tradisi keagamaan yang sangat dinamis dan kompleks membutuhkan perangkat-perangkat konseptual dan teoretis dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Lebih-lebih, manifestasi Islam tidak hanya tampak pada teks-teks suci, tetapi juga pada simbol-simbol yang diproduksi dan direproduksi terus menerus oleh kaum Muslim. Pendekatan historis dan filologis saja karenanya tidak memadai, dan karena itu dibutuhkan antara lain fenomenologi dan hermeneutika.

Perubahan paradigma dapat dimulai dengan dialog yang terbuka antara ahli-ahli keislaman dari berbagai basis keilmuan, mulai sejarah, filsafat, filologi, sosiologi, antropologi, ekonomi dan studi budaya (*cultural studies*). Studi Islam memang telah menjadi sebuah disiplin tersendiri, namun ia tidak bisa melepaskan diri dari teori, pendekatan dan konsep-konsep ilmu sosial dan humaniora. Pergeseran paradigma dan pendekatan dalam studi Islam sudah mulai berkembang di kalangan sarjana Barat, seperti tampak dalam tulisan-tulisan yang disunting oleh Richard Martin. Kesadaran demikian ini penting pula ditumbuhkan di kalangan sarjana Muslim yang menekuni studi ilmu keislaman. Mungkin saja, seorang sarjana tidak bisa sepenuhnya melepaskan pre-suposisi, atau belum sepenuhnya melakukan *bracketing out* atau *epoche* (menghindari *judgment*), atau belum mampu

mengembangkan *eidetic vision*, karena adanya faktor-faktor non-ilmiah, seperti politik, ideologi, yang mempengaruhi hasil pemahaman.

Namun, dengan adanya kesadaran untuk memahami tradisi sendiri atau tradisi orang lain secara empatik, perubahan paradigma tersebut niscaya akan menghasilkan konvergensi epistemologis. Meskipun ini sulit atau hampir mustahil, karena cenderung memunculkan sebuah epistemologi yang lebih dominan, maka setidaknya kesadaran baru itu akan menghasilkan dialog secara dialektis dan gerak melingkar (*circular movement*) antara berbagai paradigma, epistemologi, teori atau pendekatan yang berkembang dalam tradisi keilmuan kontemporer, dan tetap mempertimbangkan tradisi epistemologis yang muncul dari pemikir muslim sendiri seperti al-Jâbirî.

Dengan kerangka berpikir demikian, produk-produk keilmuan Islam tidak hanya berguna dalam perspektif ilmiah semata, tetapi sekaligus menjadi penjelasan dan jawaban terhadap masalah-masalah kontemporer yang dihadapi oleh umat Muslim khususnya dan umat manusia pada umumnya. Karena itu, pengembangan ilmu-ilmu agama Islam harus mengandung segi aksiologis, yaitu peningkatan kualitas kehidupan umat Islam dan manusia secara keseluruhan.

Bab Empat

Pengembangan Keilmuan Islam dan Sains

A. Perkembangan Sains di Dunia Islam pada Masa Lampau

Kebudayaan Islam berkembang terus-menerus sejalan dengan perkembangan pemikiran dan meluasnya kekuasaan politik dan daerah penganut Islam. Kebudayaan Islam berkembang dengan bersumber pada Al-Quran, contoh-contoh perbuatan dan pikiran Nabi Muhammad SAW. Kemudian dilanjutkan oleh Khalifah ar-Rasyidin dan Khalifah pada dinasti Bani Umayyah dan Bani Abasyiyah. Agama dan kebudayaan Islam meluas dari pantai Atlantik sampai batas kerajaan Cina, dari Eropah sampai Asia. Dalam perkembangan agama dan kebudayaan Islam tersebut, para ahli pikir dan pemimpin Islam mengambil kekayaan dan unsur-unsur dari berbagai kebudayaan tua yang telah beribu-ribu tahun usianya seperti kebudayaan Persi, kebudayaan Yunani, kebudayaan Roma, kebudayaan India, dan kebudayaan Cina. Hal inilah yang menjadi asal mula terjadinya penyatuan unsur-unsur segala kebudayaan besar yang terkenal dewasa itu dalam suatu wadah yang dinamakan budaya Islam, dijiwai oleh pikiran dan etik Al-Quran dan memakai bahasa arab.

Suatu hal yang menonjol dalam perkembangan kebudayaan Islam yang berpusat pada Al-Quran adalah keberanian dan kedinamisannya yang menyeruak

keluar dari keterbelakangan kebudayaan bangsa Arab. Kondisi bangsa Arab yang sebelumnya hidup dalam kemiskinan, yang tidak hanya hidup miskin dalam harta akan tetapi juga hidup miskin dalam ilmu. Unsur kebudayaan yang telah diperoleh dari kebudayaan luar tersebut tidak hanya ditiru dan diulang-ulang, akan tetapi terus dikembangkan dan selalu didasarkan pada pokok ajaran Islam yaitu Al-Quran.

Perkembangan ilmu pengetahuan kelihatan sangat nyata pada abad ketujuh sampai abad ketiga belas. Pada zaman itu bangsa Arab yang hidup digurun pasir yang sangat miskin dan terpencil dengan pimpinan Nabi Muhammad dan khalifah-khalifah ar-rasyidin beserta dengan khalifah dinasti berikutnya tahu sekali bahwa yang pertama harus direbut dari kebudayaan-kebudayaan dunia dewasa itu adalah ilmu. Mereka berfikir ilmiah yang menentukan kemajuan, perubahan maupun kesulitan-kesulitan dalam seluruh kehidupan masyarakat dan kebudayaan umat manusia di seluruh dunia. Bukan hanya kemajuan teknologi dan ekonomi berpokok pada perkembangan ilmu, tetapi segala cabang kebudayaan manusia dari hukum sampai seni, dari kehidupan keluarga sampai kepada cara menjalankan agama sangat terpengaruh oleh ilmu.

Dalam sejarah perkembangan Islam dan kebudayaannya pada enam abad tersebut tergambar kegairahan tokoh-tokoh dan ahli-ahli mengumpulkan bermacam-macam ilmu dan pengetahuan. Ilmu pengetahuan tersebut berasal dari negeri yang jauh dari sisi jarak maupun dari zaman yang telah silam, berbagai ilmu pengetahuan seperti kimia, ilmu kedokteran, matematika, ilmu astronomi, ilmu bercocok tanam

dan lain sebagainya. Orang-orang Islam yang mengadakan perjalanan ke negeri-negeri yang jauh menuliskan pengalaman, pengetahuan, kebudayaan, dan perjalanan belajar yang ditemuinya untuk disampaikan kepada umat Islam. Ke segala penjuru dunia yang terkenal dewasa itu dikirimkan orang-orang untuk mencari buku-buku dan tulisan-tulisan untuk diterjemahkan kedalam bahasa arab. Perguruan tinggi dan lembaga pengetahuan dan pendidikan di pusat-pusat agama dan kerajaan-kerajaan Islam seperti Bagdad, Cordova, Kairo dan lain-lain menjadi pusat pemikiran, penelitian, penyebaran ilmu dan pengetahuan yang terbesar, terlengkap, dan termaju di zaman itu.

Sebagai penyemangat para pencari ilmu kita dapat menyimak pemandangan yang sangat berkesan tentang bagaimana kemajuan ilmu pengetahuan di dunia Islam pada waktu itu. Perkembangan ilmu dan pengetahuan di zaman khalifah Abbasiyah di tanah Arab, di zaman dinasti Fatimiyah di Mesir dan kemajuan ilmu pengetahuan di bawah raja-raja Umayyah di Spanyol, di ujung sebelah barat Eropa.

Di dunia Islam, di Timur Tengah, pada zaman itu sangat terkenal perkembangan ilmu dan pengetahuan zaman khalifah Mansyur, Harun Al-Rasyid dan Al-Makmun. Di zaman khalifah Al-Mansyur berkembang ilmu pengetahuan bahasa dan kasusasteraan. Terjemahan buku banyak dilakukan dari bahasa-bahasa India dan parsi dan melingkungi karangan tentang astronomi dan matematika. Pada waktu itu hidup seorang ahli besar tentang bahasa-bahasa Arab dan Parsi yaitu Ibnu Al-Muqaffa. Dialah penerjemah Kalilah wa Dimnah yang membuka jalan untuk

berkembangnya aliran romantik bahasa Arab yang memuncak dalam *Cerita Seribu Satu Malam*. Ia juga mengemukakan logika Aristoteles yang hingga sampai kini memberi alat untuk perkembangan pemikiran Islam.

Di bawah pemerintahan Mansyuriah aliran rasionalisme Islam yang terkenal sebagai aliran Mu'tazilah mendapat kesempatan berkembang. Keliberalan Mansyur kelihatan pada minatnya pada kitab-kitab suci agama-agama yang lain. Ketika itu juga sarjana Islam mulai menyusun Hadits dan hukum. Abu Hanifah menyelesaikan sistem hukumnya di bawah pemerintahan Mansyur, Maliki dan Syafi'i menyelesaikan sistem hukum di bawah Harun Ar-Rasyid, sedangkan Hambali di bawah pemerintahan Al-Makmun. Pada waktu Harun Ar-Rasyid menerima kerajaan-Abbasiyah, buku dalam terjemahan bahasa Arab telah dapat dikatakan banyak dan pengetahuan Islam telah jauh mengalami perkembangan. Saat itu sangat terkenal Baitul Hikmah yaitu tempat untuk menterjemahkan berbagai buku. Baitul Hikmah mencapai kejayaan yang tertinggi sebagai pusat penterjemah bahasa Yunani, sehingga terjadilah pertemuan antara ilmu pengetahuan India, Parsi, dan Yunani. Selain itu, pada perpustakaan yang kaya akan buku tersebut didatangkan pula orang-orang yang paling menonjol dari berbagai penjuru kota dari kerajaan-kerajaan yang terkenal pada zamannya, akan tetapi Baitul Hikmah adalah perpustakaan yang tidak terbuka untuk setiap orang. Sementara itu, pada zaman itu pula di Bagdad berdiri perpustakaan yang terbuka untuk umum, terdiri dari 14.000 jilid, diataranya terdapat seratus kaligrafi oleh Ibn Muqla. Di sini dapat disebut

perpustakaan Nisyapur dan perpustakaan Bukhara yang amat kaya dan mempunyai karangan-karangan yang sangat berharga, seperti yang dikatakan oleh Ibn Sina bahwa "*Di sana saya melihat karangan-karangan yang namanya pun tak banyak diketahui orang, dan karangan-karangan yang belum pernah saya lihat dan tak pernah lagi saya lihat sesudah itu.*"¹

Di Mesir diprakarsai oleh dinasti Fatimiyah di Istana kerajaan sebuah perpustakaan yang amat terkenal didirikan. Perpustakaan itu merupakan perpustakaan istana kerajaan dan perpustakaan pribadi khalifah. Orang dapat minta izin bekerja di perpustakaan pertama, tetapi yang kedua hanya untuk khalifah saja. Perpustakaan istana ini adalah perpustakaan yang paling besar di zaman itu, sehingga dianggap salah satu keajaiban dunia. Perpustakaan itu mempunyai buku lebih dari 200.000 buah, yang kebanyakan berjilid. Sebanyak 180.00 jilid adalah tentang ilmu-ilmu Yunani kuno, antara lain, buku-buku ajaran cara beribadat segala agama, karangan-karangan tentang tata bahasa dan leksikografi, tentang Hadis, sejarah, biografi raja-raja, karangan astronomi dan kimia. Terdapat daftar buku pada tiap-tiap almari. Terdapat 2.400 jilid Al-Quran yang sangat indah bertuliskan kaligrafi dan dihias pula dengan emas dan perak.

Dinasti Fatimiyah mengizinkan Kairo mempunyai otonomi intelektual dengan mendirikan universitas Al-Azhar. Terdapat juga Darul Hikmah oleh khalifah Al-Hakim, tempat pemusatan ahli-ahli hukum. Tiap orang bebas untuk

¹ Muhammad Iqbal, *Sains dan Islam* (Jakarta: Nuansa, 2007), 6.

masuk untuk membaca dan menyalin apa saja yang dikehendakinya. Di sana diadakan juga kuliah tentang Al-Quran, astronomi, bahasa, filologi dan ilmu kedokteran. di perpustakaan tersebut terdapat apa saja yang diperlukan: tinta, pena, kertas, dan alat-alat tulis yang lain. Ujian-ujian diadakan untuk pertama kali dengan upacara pada tahun 1012 dengan dihadiri oleh khalifah sendiri yang memberikan diploma kepada mahasiswa dari disiplin matematika, logika, hukum dan ilmu kedokteran.

Di Spanyol pada abad kesebelas pendidikan tidak dikenakan pajak. Di desa-desa memiliki sekolah dasar, pusat-pusat yang agak penting mempunyai sekolah dasar dan sekolah lanjutan, kota-kota metropolis seperti Seville, Cordova, Tolledo, dan Saragosa mempunyai pendidikan tiga tingkat, sekolah dasar, sekolah lanjutan, dan sekolah tinggi. Guru dan kepala sekolah tidak dikenakan pajak sering menerima bayaran berupa benda atau barang-barang lain dari gubernur atau raja. Sampai pada usia 20 tahun orang Andalusia mendapat pendidikan kebudayaan umum dan barulah apabila mereka menjadi dewasa mereka mengkhususkan diri kepada ilmu Islam, yaitu tafsir Al-Quran dan Hadits.

Telah selayaknya, bahwa dalam perkembangan ilmu pengetahuan dengan kesibukan menulis buku, dan tersebarnya berbagai lembaga pendidikan dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi, kebudayaan Islam banyak menghasilkan sarjana dan ahli ilmu yang terkenal dan berpengaruh. Perkembangan bangsa Arab yang relatif primitif dengan gurun pasir yang tandus dalam waktu cepat menguasai dan

mengatur daerah dari batas negeri China sampai ke lautan Atlantik. Julukan *Urbmensch* atau manusia utama yang diberikan Nietzsche kepada kaum *Renaissance* pada hakekatnya dapat diberikan lebih dahulu kepada umat Islam pada zaman keemasannya, dan sesungguhnya *Renaissance* dapat dikatakan telah dimulai pada zaman keemasan kebudayaan Islam.

B. Kontribusi Dunia Islam Terhadap Perkembangan Matematika Modern

Sekalipun buku-buku sejarah perkembangan sains dan matematika Barat tidak banyak menyebut sumbangan pemikiran dunia Islam terhadap perkembangan sains modern, namun George Sarton dapat dikatakan salah satu sarjana Barat yang menyatakan sebaliknya. Sarton menyatakan bahwa abad kesembilan hampir sepenuhnya merupakan abad orang Islam, ... kegiatan sarjana-sarjana Islam dengan sainsnya amatlah superior. Merekalah pemegang peradaban pada masa itu.² Selanjutnya Sarton juga secara konsisten mengakui kecemerlangan sarjana Islam pada "Zaman Keemasan Islam". Dia juga menyatakan bahwa membicarakan perkembangan budaya Barat hampir mengabaikan peradaban Cina dan Hindu di bidang matematika. Meninggalkan peradaban Islam akan merusak seluruh perkembangan budaya Barat dan menjadikannya tidak dapat dipahami³. Pernyataan ini menunjukkan bahwa sumbangsih pemikiran ilmuwan Islam terhadap

² George Sarton, *Introduction to the History of Science* Jilid I (Baltimore: The Williams & Wilkinon Co., 1968), 543.

³ George Sarton, *A Guide to The History of Science* (Walthman, Massachusetts: The Chronica Botanica Co., 1952), 28-30.

perkembangan ilmu pengetahuan di Barat tidak bisa dikesampingkan begitu saja. Pemikiran di bidang matematika, sains, kedokteran, teknik, filsafat, ekonomi dan budaya banyak mewarnai dan mendasari perkembangan selanjutnya pada bidang-bidang tersebut.

Sumbangan dunia Islam di bidang matematika tidak mungkin diuraikan secara terperinci dalam setiap bidang matematika. Sumbangan di bidang ilmu bilangan, aljabar, trigonometri dan geometri merupakan sumbangan yang besar dan sangat berarti bagi perkembangan matematika modern. Salah satu sumbangan yang paling fenomenal terhadap perkembangan matematika modern adalah "sistem bilangan", lebih tepatnya sistem nilai tempat pada penulisan bilangan desimal. Teori sistem desimal ini digagas oleh matematikawan besar Islam bernama Al Khawarizm i. Dialah yang berjasa berkaitan dengan sistem bilangan yang kita pakai sekarang ini. Al-Khwarizmi, Al-Chowarizmi, Alhorismi, Algorism, Algoritma dan beberapa ejaan nama berbeda namun orang yang sama, telah memperkenalkan bilangan nol sehingga sistem bilangan yang kita pakai sekarang mengenal nilai tempat "satuan", "puluhan", "ratusan", "ribuan" dan seterusnya. Sistem bilangan yang kita kenal ini jauh lebih "cantik" dibanding sistem bilangan Romawi telah ada sebelumnya, yang tidak mengenal sistem nilai tempat. Bilangan Romawi "MCMXCIX" dapat ditulis dalam sistem desimal yang jauh lebih praktis dengan bentuk "1999". Sarjana Barat mengetahui sistem bilangan ini dari buku yang ditulis oleh Al-Khowarizmi yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan judul "De Numero Indorum".

Angka pecahan dan per sepuluh yang kita gunakan sekarang ini dibuat oleh sarjana Muslim bernama Al Hassan Abu Kamal pada abad kesebelas. Istilah "fraction" dalam bahasa Inggris berasal dari bahasa Latin "fractio" yang merupakan terjemahan dari kata Arab "Kasr". Penulisan angka pecahan seperti $\frac{1}{3}$, $\frac{3}{5}$ merupakan warisan pemikiran sarjana Muslim tersebut di atas. Sementara cara penulisan angka persepuluhan seperti yang kita kenal sekarang dengan $\frac{1}{10}$ dapat ditulis sebagai "0,1" adalah hasil karya sarjana Muslim bernama Jamsyid Al Kasyi oleh sarjana Barat dikenal dengan nama Vieta. Pada tahun 1579 pemikirannya dan mulai diterima di Barat pada abad ke 17 dan 18. Patut disayangkan, sejarah matematika modern hanya mengenal Vieta sebagai Bapak Angka Persepuluhan.

C. Kontribusi Dunia Islam Terhadap Perkembangan Sains Modern

Sains di dunia Islam dikaitkan dengan teori dasar untuk menciptakan sesuatu yang dapat memberikan manfaat bagi manusia. Prinsip dasar Islam di dalam sains adalah kesetimbangan atau mizan dan kesetimbangan atau tawazun. Dalam dunia Islam al-mizan merupakan kaidah manusia diukur dari perbuatan baik dan munkarnya. Bahkan al-mizan juga disamakan dengan al-adl atau keadilan. Dalam sains prinsip kesetimbangan atau tawazun bermakna bahwa segala sesuatu secara utuh diperlukan untuk mengekalkan di dalam kedudukannya tersebut. Dalam ilmu kimia umpamanya prinsip kesetimbangan digunakan seperti kesetimbangan reaksi zat kimia, dalam teori modern dikenal hukum Hess.

Akan tetapi seperti yang telah kita ketahui, bahwa *Renaissance* dalam kebudayaan Islam itu tidak terus berkembang menjadi kebudayaan dunia, seperti *Renaissance* di Eropa dua-tiga abad sesudahnya. Umat Islam yang tangkas dan dinamis itu telah kehilangan semangat atau *spirit of Islam*. Umat Islam mulai membatasi dirinya dengan batas-batas yang kaku, melindungi dirinya seperti seekor siput yang merasa takut terhadap lingkungan sekitarnya.

Kemunduran dunia Islam yang diakibatkan hilangnya semangat berpengetahuan dimulai dari adanya *dicourse* pikiran Al-Ghazali dan Ibn Rusyd yang menjadi puncak pertentangan antara kaum Ahlu Sunnah dan kaum Mu'tazilah. Sejak permulaan perkembangan agama dan kebudayaan Islam, diantara umat Islam terdapat dua kecenderungan yaitu dua aliran tersebut yang semakin lama semakin nyata perbedaan dan pertentangannya. Di sinilah penyebab kemunduran dan kejatuhan kekuasaan maupun kebudayaan Islam. Kecakapan berpikir, kegelisahan mencari dan menyelidiki ilmu di mana-mana semakin berkurang. Dalam hal ini, kejatuhan kebudayaan Islam dan kemunduran penganutnya adalah suatu proses yang bekerja dari dalam, karena perubahan yang terjadi dalam sikap hidup, pandangan dunia dan dalam cara bekerja orang Islam. Mengutip teks pidato, presiden pakistan, Ayub Khan, di Al-Azhar, bahwa kita tak usah meratapi kejatuhan kerajaan-kerajaan Islam, tetapi yang harus diratapi adalah kejatuhan kebebasan umat Islam dalam berpikir dan mengadakan penelitian. Dengan hilangnya kebebasan berpikir itu hilang pula apa yang kita sebut *ijtihad*, yaitu usaha untuk

mengadakan penafsiran kembali ayat-ayat Al-Quran untuk kemaslahatan ummat. Jika keadaan umat Islam tidak diubah maka masyarakat Islam hanya bisa merujuk pada pemikiran ahli-ahli fiqih dan ulama-ulama masa lalu dan menganggapnya pemikiran mereka tidak dapat diubah-ubah lagi.

Bersamaan dengan hilangnya semangat pemikiran dan penelitian ilmu, yang menjadi ciri kebesaran dan kemajuan Islam dalam lima-enam abad masa keemasannya, maka gairah memajukan ilmu pengetahuan pun berkurang. Di beberapa tempat seperti di Baghdad, Kairo, Bukhara dan perpustakaan lain banyak yang dibakar, dirampas dan dimusnahkan. Nasib perpustakaan Fatimiyah di Kairo adalah contoh yang baik tentang perubahan mentalitas dalam kejatuhan kebudayaan Islam. Perampasan yang pertama terjadi pada waktu bahaya kelaparan yang menghancurkan kerajaan Khalifah Mustanjib dan kekacauan yang ditimbulkannya. Jilid-jilid buku yang sangat berharga yang tidak ada taranya tentang keindahan kaligrafi, ditinggalkan kepada budak yang memakai kulitnya untuk membuat sepatu dan membakar lembaran-lembarannya dengan dalih bahwa perpustakaan itu adalah kepunyaan Khalifah. Banyak buku yang disobek, yang dilempar kedalam sungai Nil dan dibawa ke negara asing. Darul Hikmah ditutup pada tahun 1122 M sebagai akibat dari kekacauan. Selain itu banyak didirikan Universitas yang baru di kota Kairo yang dipimpin oleh golongan Ortodox.

Nasib perpustakaan dan sarjana-sarjana ditempat lain tidak jauh berbeda. Perpustakaan di dunia Islam sebelah barat menemui juga kesulitan-kesulitan yang

sama seperti yang dialami oleh perpustakaan Islam yang ada di timur. Perpustakaan Khalifah dibersihkan semuanya dari buku-buku yang tak disukai oleh ahli-ahli hukum Maliki yang fanatik. Diktator Mansyur Ibn Abi Amir menyuruh untuk membakar semua naskah-naskah yang membicarakan ilmu-ilmu kuno (Yunani) kecuali naskah-naskah yang berhubungan dengan ilmu kedokteran dan ilmu aritmatika. Selain itu disimpan juga buku-buku kamus, tata bahasa, puisi, sejarah, kedokteran, hukum dan hadits. Buku-buku yang lain akhirnya dijual dengan harga murah dan berpindah kepusat-pusat yang lain di semenanjung itu, yang berusaha menyamai kota metropolis Cordova. Selain itu, di Seville banyak buku dibakar.

Selain faktor yang bersifat spirit ini, terdapat juga faktor-faktor yang bersifat politik baik dari luar maupun dari dalam. Runtuhnya kerajaan Turki telah menggambarkan faktor politik dari dalam. Sultan yang berkuasa pada zaman itu kurang bijak dalam mengambil keputusan sehingga wewenangnya sebagai pimpinan diombang-ambingkan oleh pendapat-pendapat dari *harem*-nya. Selain keruntuhan kerajaan-kerajaan Islam, keruntuhan moral, organisasi, keberanian, kejujuran dan timbulnya iri dan dengki berakibat terjadinya pemberontakan dalam kerajaan-kerajaan Islam dan peperangan antara kerajaan Islam yang satu dengan yang lain dapat dianggap sebagai sebab-sebab dari dalam. Selain itu terdapat pula sebab-sebab dari luar yaitu bertambah majunya ilmu pengetahuan dan teknologi di kerajaan-kerajaan di Eropa yang oleh karenanya bertambah lama bertambah berkuasa dan menjadi penyebab kejatuhan kerajaan-kerajaan Islam.

Kebangkitan kerajaan-kerajaan Eropa dari abad pertengahan menggantikan kekuasaan kerajaan-kerajaan Islam. Perkembangan rasionya dalam hal pemikiran dan penyelidikan ilmu makin lama semakin maju. Sedangkan di dunia Islam kemajuan ilmu pada abad ke-8, ke-9, ke-10, dan ke-11 adalah ciri dari kebesarannya. Dalam abad ke-12, ke-13 dan selanjutnya pusat-pusat ilmu tersebut menjadi mundur, ahli pikir dan ilmuwan Islam berkurang. Kegairahan akan pemikiran dan penelitian yang menjadi dasar kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi dan ekonomi makin lama makin berkurang di dunia Islam. Semangat itu justru berpindah ke kerajaan-kerajaan di benua Eropa.

Dengan pengaruh pemikiran dan kebudayaan Islam, penguasa-penguasa Eropa memulai kejayaannya dengan jalan menerjemahkan karangan-karangan Yunani maupun Arab kedalam bahasa latin dan kemudian berbagai bahasa Eropa. Terlihat cara berpikir, sikap, semangat, dan suasana kemajuan ilmu dan pengetahuan yang memuat kebudayaan Islam itu besar dalam lima-enam abad telah berpindah ke dunia Eropa. Kemudian dengan cepat penguasaan, penjajahan, dan penyebaran kebudayaan bangsa Eropa atas dunia berjalan sampai di zaman kita. Terlihat kebudayaan Eropa berkembang selanjutnya dengan revolusi ilmunya yang disambut oleh revolusi teknologi, kemudian disambut pula oleh revolusi Industri dan revolusi perdagangan sampai abad ke-19 yang merupakan revolusi masyarakat dan kebudayaan, yang dalam kemajuan ilmu, ekonomi dan teknologi menguasai seluruh dunia sekarang. Dalam hal ini jelas terlihat akibat dari berbagai revolusi

tersebut berpengaruh pada lapangan kebudayaan yang lain seperti agama, hubungan sosial, politik, maupun seni sehingga persoalan yang timbul di zaman sekarang pun semakin kompleks.

Kebudayaan Islam di zaman kebesarannya dengan kebudayaan modern dalam beberapa kurun waktu terakhir ini, sudah seharusnya orang-orang Islam berfikir dan sadar bahwa kemajuan dunia modern ini pada hakekatnya adalah kemajuan yang dikehendaki agama Islam seperti yang terjadi pada abad ke-7 sampai abad ke-12. Pada hakekatnya orang Eropa itulah yang melanjutkan semangat Islam, sedangkan dunia Islam yang sejak abad ke-12 dan ke-13 terus menerus jatuh dan semakin terbelakang dalam bidang ilmu, teknologi, maupun kemajuan ekonomi. Sehingga sebagian besar dari mereka yang mengaku penganut Islam malah menjadi jajahan bangsa-bangsa Eropa.

Berbagai hal yang semestinya disadari oleh umat Islam di seluruh dunia akan keadaan yang sesungguhnya, semestinya mengubah cara berpikir, berorganisasi, sikap dan cara hidupnya. Selain itu umat Islam sudah seharusnya membuka diri untuk bisa menerima akal/rasio, tidak lagi mengelilingi dirinya dengan batas-batas yang kaku, sehingga tidak lagi dianggap seperti siput yang melindungi dirinya karena takut dengan sekitarnya. Sudah seharusnya umat Islam menyesuaikan diri kepada kemajuan ilmu yang berakibat pada kemajuan teknologi dan ekonomi yang menguasai dunia di zaman modern seperti sekarang ini, yang telah sejalan dengan perubahan-perubahan yang besar dalam lapangan politik,

masyarakat, kesenian dan anggapan tentang agama. Dimana-mana dikehendaki dituntut lebih banyak mengedepankan rasio untuk keperluan menluaskan pengetahuan dan penyelidikan. Dimana-mana dikehendaki keberanian berpikir dan timbulnya penafsiran-penafsiran baru. Ijtihad menjadi tuntutan kembali dan dimana-mana di lapangan hukum, di lapangan penafsiran, di lapangan amal ibadat dan amal dunia dan akhirat diharapkan bangkitnya mujtahid-mujtahid yang membuka kemungkinan dan jalan-jalan baru bagi umat Islam dalam zaman modern ini.

Dengan berbagai perubahan yang semestinya dijalankan oleh umat Islam seperti yang telah terurai maka kemungkinan terdapat peluang yang sangat tak berhingga untuk kemajuan dan kebangkitan kembali masa kejayaan Islam yang telah terkubur. Berbagai persoalan masyarakat baik dibidang pengetahuan, ekonomi, sosial, politik dan berbagai persoalan yang lain akan teratasi dan mendapatkan solusi yang terbaik sehingga kemakmuran umat Islam pun akan terwujud.

D. Kondisi Sains Islam Masa Kini dan Harapan Sains Islam di Masa akan Datang

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan bagaimana kejayaan peradaban Islam dalam bidang sains beberapa abad yang lampau. Namun sains di dunia Islam tidak berhasil dipertahankan kontinuitasnya, bahkan mengalami

penurunan yang sangat tragis. Banyak pendapat dari para ahli tentang penyebab kemunduran sains di dunia Islam. Secara umum, mereka memandang kemunduran sains di dunia Islam tersebut dalam dua faktor, yaitu faktor internal dan faktor eksternal.

Menurut Profesor Sabra (Harvard) dan David King (Frankfurt), kemunduran itu dikarenakan pada masa berikutnya, kegiatan sains lebih diarahkan untuk memenuhi kebutuhan praktis agama. Aritmatika dipelajari karena penting untuk menghitung pembagian harta warisan. Astronomi dan geometri atau lebih tepatnya trigonometri diajarkan terutama untuk membantu para *muwaqqit* menentukan arah kiblat dan menetapkan jadwal shalat. Ada beberapa pihak yang tidak setuju dengan pendapat ini, karena asas manfaat tersebut justru berperan sebaliknya, menjadi faktor pemicu perkembangan dan kemajuan sains.

Aydin Sadili dalam tesisnya juga menjelaskan penyebab kemunduran sains di dunia Islam. Menurut Sadili, kemunduran tersebut dikarenakan adanya ketimpangan posisi antara pengetahuan agama dan pengetahuan duniawi, dimana pengetahuan agama menempati posisi sosial politik yang lebih baik sementara status pengetahuan duniawi berada pada status pelengkap. Dalam asumsi Sadili, tradisi intelektual Yunani Klasik yang diwarisi oleh peradaban Islam baru dapat menghasilkan kemajuan ilmiah jika terjadi proses rekonsiliasi dengan kekuatan agama. Rekonsiliasi antara sains dan agama tersebut terjadi di peradaban Eropa, tetapi tidak terjadi di peradaban Islam. Dikotomi antara dua jenis pengetahuan,

yakni pengetahuan keagamaan dan pengetahuan duniawi adalah indikasi kuat mundurnya perkembangan sains dalam Islam.

Selanjutnya, Sadili⁷ melihat bahwa salah satu permasalahan krusial kemunduran sains Islam adalah terpisahnya tradisi filsafat dengan tradisi pemikiran keagamaan. Karena sains dan filsafat berada dalam kelompok pengetahuan yang sama, yakni pengetahuan duniawi. Pemisahan ini pada akhirnya membatasi filsafat dan sains dalam mempertanyakan hal-hal di luar otoritasnya. Adanya keterbatasan ini berimplikasi pada berhentinya tradisi ilmiah di peradaban Islam sampai akhirnya semua tradisi ilmiah tersebut diimpor oleh bangsa Eropa beberapa abad kemudian.

Beberapa faktor internal lain seperti kelemahan metodologi, kurangnya matematisasi, langkanya imajinasi teoritis, dan jaranganya eksperimentasi, juga dianggap sebagai penyebab stagnasi sains di dunia Islam. Ada juga klaim yang menghubungkan kemunduran sains dengan sufisme. Memang benar, seiring dengan kemajuan peradaban Islam saat itu, muncul berbagai gerakan moral spiritual yang dipelopori oleh kaum sufi. Intinya, adalah penyucian jiwa dan pembinaan diri secara lebih intensif dan terencana. Pada perkembangannya, gerakan-gerakan tersebut kemudian mengkristal jadi tarekat-tarekat dengan pengikut yang kebanyakannya orang awam.

Popularisasi tasawuf inilah yang bertanggung jawab melahirkan sufi-sufi palsu (pseudo-sufis) dan menumbuhkan sikap irrasional di masyarakat. Tidak sedikit dari mereka yang lebih tertarik pada aspek-aspek mistik supernatural seperti

keramat, kesaktian, dan sebagainya ketimbang pada aspek ritual dan moralnya. Obsesi untuk memperoleh kesaktian dan kegandrungan pada hal-hal tersebut pada gilirannya menyuburkan berbagai bentuk bid'ah, takhayul dan khurafat. Akibatnya yang berkembang bukan sains, tetapi ilmu sihir, dukun dan aneka pseudo-sains seperti astrologi, primbon, dan perjimatian.

Sedangkan faktor eksternal yang turut andil menyebabkan kemunduran sains Islam adalah pengaruh penjajahan yang dengan sengaja menghancurkan sistem ekonomi lokal yang menyokong kegiatan sains dan industri lokal. Contohnya seperti apa yang terjadi di Bengali, India, saat sistem kerajinan industri dan kerajinan lokal dihancurkan demi mensukseskan 'revolusi industri' di Inggris.

Menengok kejayaan sains Islam pada masa lampau, menimbulkan keinginan atau obsesi untuk membangkitkan lagi peradaban Islam. Bahkan menjadi kewajiban setiap muslim untuk dapat membangun suatu peradaban yang berlandaskan nilai-nilai Islam. Sebuah peradaban baru dapat berdiri kokoh jika berhasil membangun suatu sistem pengetahuan yang mapan. Bangkitnya peradaban Islam akan sangat tergantung pada keberhasilan dalam bidang sains melalui prestasi institusional dan epistemologis menuju pada proses dekonstruksi epistemologi sains modern yang memungkinkan nilai-nilai Islam terserap secara seimbang ke dalam sistem pengetahuan yang dibangun tanpa harus menjadikan sains sebagai alat legitimasi agama dan sebaliknya.

Islam adalah sebuah sistem agama, kebudayaan dan peradaban secara menyeluruh. Ia merupakan sistem holistic yang menyentuh setiap aspek kehidupan manusia. Etika dan nilai-nilainya menyerap setiap aktivitas manusia, termasuk di dalamnya sains.

Dengan sains inilah manusia selaku khalifah diberikan amanah mengelola bumi dan isinya untuk memenuhi tugas dan kewajibannya dalam kehidupan di bumi ini. Sebagaimana dalam Al-Qur'an QS. 33:72.

"Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya menolak untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikulkan amanat itu oleh manusia ..."

Tidak ada pertentangan antara sains dan Islam, ketika sains diartikan sebagai metode yang rasional dan empiris untuk mempelajari fenomena alam. Pertentangan itu hanya bisa terjadi, jika sains dan metodologinya dibuat dalam sebuah nilai transenden yang mencakup secara menyeluruh dengan mengorbankan nilai-nilai Islam. Terdapat perbedaan antara sains Islam dengan sains barat, yang selengkapnya dijelaskan pada tabel berikut.

Sains Barat	Sains Islam
<ul style="list-style-type: none"> • Percaya pada rasionalitas • Sains untuk sains • Satu-satunya metode, cara untuk mengetahui realitas • Netralitas emosional sebagai prasyarat kunci menggapai rasionalitas 	<ul style="list-style-type: none"> • Percaya pada wahyu • Sains merupakan sarana untuk mencapai ridho Allah • Banyak metode berlandaskan akal dan wahyu • Komitmen emosional sangat penting

<ul style="list-style-type: none"> • Tidak memihak • Tidak adanya bias • Penggantungan pendapat • Reduksionisme • Fragmentasi • Universalisme • Individualisme • Netralitas • Loyalitas kelompok • Kebebasan absolute • Tujuan membenarkan sarana 	<ul style="list-style-type: none"> • Pemihakan pada kebenaran • Adanya subyektivitas • Menguji pendapat • Sintesis • Holistik • Universalisme • Orientasi masyarakat • Orientasi nilai • Loyalitas pada Tuhan dan makhluk-Nya • Manajemen sains merupakan sumber yang tak terhingga nilainya • Tujuan tidak membenarkan sarana
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Sains dalam Islam ialah sains yang berkonsepkan tauhid. Sains dalam Islam tunduk kepada prinsip-prinsip yang ditetapkan Allah melalui Rasulnya. Sains dalam Islam tunduk kepada al-Quran.

Selain itu sains dalam Islam juga menekankan tentang akhlak. Antara akhlak yang wajib dihayati ialah sikap bertanggungjawab ataupun amanah. Amanah ini melibatkan individu, alam sekitar dan masyarakat. Dapat dibayangkan apabila sains terbebas dari nilai-nilai amanah dan agama. Misalnya, bidang bioteknologi telah melahirkan satu konsep baru yang dikenali sebagai rekayasa genetik (*genetic engineering*). Teknologi ini mampu memindahkan bahan genetik yang bernama DNA dari satu spesies ke spesies yang lain. Proses ini memerlukan bantuan virus tertentu agar DNA dari spesies yang berbeda dapat mengenali satu sama lain. Penggunaan kuman-kuman virus ini akhirnya menyebabkan kelahiran pelbagai

kuman serta penyakit baru yang mampu membunuh manusia. Mengikuti Dr Mae-Wan Ho, pengarah Bioelectrodynamics Laboratory di Open University, United Kingdom, kejuruteraan genetik telah menyebabkan wabak kolera menyerang India pada tahun 1992, wabak kuman streptococcus di Tayside pada tahun 1993 dan wabah kuman E. Coli 157 di Scotland. Justru, kepatuhan kepada syariat merupakan hal yang penting agar sains tidak terbebas dari landasan kebenaran dan kesejahteraan

Menggali sains adalah satu-satunya alat untuk mencapai pemahaman yang lebih mendalam tentang sang Pencipta, dan menyelesaikan berbagai persoalan masyarakat Islam. Oleh sebab itu sains dipelajari bukan untuk sains itu sendiri, akan tetapi untuk mendapatkan keridhaan Allah Swt dengan memahami ayat-ayat-Nya. Kondisi demikian yang menurut Trianto, tidak terdapat dalam sains barat (modern), yang memisahkan akal dan wahyu. Akal sering dianggap sebagai segala-galanya, dengan penisbian etika dan nilai yang tidak dapat dielakkan.

Di barat konsep yang merujuk sains kepada Tuhan, wahyu dan kuasa ghaib dikenali sebagai creationism. Kadang kala ia dikenali juga sebagai intelligent design. Konsep-konsep ini ditolak oleh para saintis di barat. Sebagai contoh, para saintis Akademi Sains Kebangsaan di Amerika (The U.S. National Academy of Sciences) menegaskan bahwa "Sebarang kenyataan yang menetapkan bahwa asal usul kehidupan ini ada perkaitan dengan kuasa ghaib (supernatural intervention) tidak boleh diiktiraf sebagai sains." Hal ini dinyatakan dalam Science and

Creationism: A View from the National Academy of Sciences, Second Edition, terbitan National Academy of Sciences tahun 1999. Dalam Kitzmiller lawan Dover Area School District pada tahun 2005 (Case No. 04cv2688. December 20, 2005), sebuah mahkamah persekutuan di Amerika memutuskan mana-mana sekolah yang mengajar sains dan mengaitkan kejadian kehidupan dengan kuasa ghaib dan menyetepikan teori evolusi, ia dianggap telah melanggar perlembagaan Amerika.

Proyek islamisasi pengetahuan yang sarat dengan nilai mungkin akan sangat sulit tercapai karena bertentangan dengan dogma sains barat (modera) yang mengklaim dirinya "bebas" nilai sehingga bersifat netral dan universal. Namun klaim netralitas dan universalitas sains modern itu sendiri pada dasarnya bermasalah. Sementara universalitas tidak lebih dari sekedar hegemoni sains modern terhadap sistem pengetahuan lain. Sains yang berkembang di barat bersifat cultural, terkonstruksi secara sosial, dan tidak pernah lepas dari kepentingan ekonomi dan politik. Inilah yang menjadi tantangan bagi saintis muslim dalam upaya untuk membangun sistem pengetahuan yang islami. Pemikir dan intelektual Islam harus berani dan terus menerus menyampaikan bahwa keserasian islam dengan sains dan teknologi bukan hanya sekedar pertukaran bebas ide-ide (dialog intelektual) dan memperjuangkan untuk menyebarkan Islam dan mempertahankan tuduhan-tuduhan barat sebagai fundamentalisme yang tidak mengenal kompromi dan keterbelakangan, tetapi hidup dan bekerjasama sebagai tetangga. Dengan tujuan bukan untuk menghitung poin bagi satu kepercayaan dan peradaban atas yang lain,

melainkan untuk membantu menyuburkan respek bagi semua kehidupan manusia dalam rangka menjaga keseimbangan dengan alam dan perkembangan sains dan teknologi.

E. Perguruan Tinggi Agama Islam Sebagai Pusat Kebangkitan Islam

Abad kelima belas telah dicanangkan sebagai abad kebangkitan Islam dari berbagai keterpurulahkan. Keterpurukan di bidang ekonomi, secara perlahan dunia Islam telah bangkit dengan perkembangan ekonomi dan tingkat kesejahteraan masyarakat di negara-negara yang berpenduduk mayoritas muslim. Perkembangan tersebut, mulai terlihat di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim yang berada di benua Asia, namun beberapa negara masih dilanda konflik dan peperangan yang berkepanjangan. Demikian juga, beberapa negara di benua Afrika yang mayoritas berpenduduk muslim masih dilanda konflik dan peperangan. Konflik yang berkepanjangan ini sangat berdampak pada keterpurukan di bidang ekonomi dan sosial.

Kebangkitan di bidang sains dan teknologi secara perlahan juga terlihat di beberapa negara yang mayoritas berpenduduk muslim. Secara individu di beberapa negara telah melahirkan beberapa tokoh yang dipandang memiliki kemampuan yang menonjol dalam penguasaan sains dan teknologi. Indonesia sebagai salah satu Negara yang berpenduduk mayoritas muslim telah melahirkan seorang tokoh besar yang memiliki penguasaan di bidang teknologi. Tokoh ini bernama Baharudin Jusuf

Habibie. Ketokohan seorang Habibie di bidang teknologi telah diakui dunia Barat. Beberapa karya penemuan di bidang industri penerbangan dan industri transportasi telah lahir dari buah pikirnya.

Sebagai sebuah Negara yang mayoritas berpenduduk muslim, Indonesia belum dipandang sebagai Negara yang memiliki penguasaan teknologi maju. Salah satu negara mayoritas berpenduduk muslim yang dipandang memiliki penguasaan teknologi Nuklir dan pengembangan senjata adalah Iran. Namun negara-negara ini secara kelembagaan, apakah telah memiliki sistem pendidikan yang menunjang perkembangan sains dan teknologi? Ataukah perkembangan sains dan teknologi yang terjadi di beberapa negara tersebut dikembangkan oleh seseorang atau beberapa orang yang dihasilkan dari sistem pendidikan Barat. Artinya perkembangan di bidang sains dan teknologi yang terjadi di beberapa Negara berpenduduk mayoritas muslim belum menunjuk pada kebangkitan sains dan teknologi di dunia Islam. Perkembangan sains dan teknologi belum melahirkan budaya bersains dan berteknologi seperti budaya pengembangan sains pada zaman keemasan Islam.

Indonesia sebagai Negara berpenduduk muslim terbesar di dunia dapat mewakili kebangkitan peradaban Islam. Simbol kebangkitan tidak hanya ditunjukkan dengan munculnya tokoh-tokoh yang kapasitasnya diakui berbagai kalangan secara luas. Namun harus ditunjukkan secara kelembagaan dengan lahirnya pusat-pusat pengembangan dan penelitian yang secara proses maupun

produk diakui dunia. Produk penelitian di bidang sains yang berbasis keunggulan lokal Indonesia yang dikembangkan beberapa ilmuwan Institut Pertanian Bogor (IPB) telah banyak dihasilkan dan berkontribusi terhadap perkembangan sains dunia. Demikian juga beberapa penemuan di bidang kedokteran yang dihasilkan oleh beberapa ilmuwan kedokteran Universitas Indonesia (UI) dan Universitas Airlangga (Unair) telah banyak dipublikasikan di beberapa jurnal penelitian internasional.

Beberapa penemuan dan hasil penelitian yang secara internasional diakui tersebut belum mewakili simbol kebangkitan Islam di bidang sains dan teknologi. Sekalipun penemuan tersebut dihasilkan oleh seorang muslim yang berada di Negara dengan mayoritas berpenduduk muslim. Mungkin nuansa kebangkitan Islam akan lebih terasa apabila beberapa penemuan yang diakui secara internasional tersebut dihasilkan oleh seorang muslim yang berasal di perguruan tinggi agama Islam (PTAI). Konten penemuan yang dihasilkan juga merupakan penemuan di bidang sains yang dilandasi konteks keislaman. Semisal hasil penelitian seorang guru besar IAIN Sunan Ampel bernama Prof. Dr. Moh. Sholeh, M.Pd. tentang "Pengaruh Solat Tahajud terhadap Imunitas". Penemuan sejenis ini akan semakin banyak dihasilkan oleh perguruan tinggi agama Islam, apabila perguruan tinggi tersebut memiliki kajian di bidang sains, teknologi maupun kedokteran.

Pengembangan kajian di bidang eksakta akan semakin memperkaya pendekatan, metode dan khazanah keilmuan di PTAI.

Bab Lima

Menuju Restrukturisasi Kelembagaan Fakultatif: Implementasi *Twin Towers*

Lintasan sejarah menunjukkan bahwa IAIN Sunan Ampel Surabaya berdiri bermula dari bentuknya yang kecil secara institusional dan kemudian menjadi besar dan luas cakupan keilmuan yang dikembangkan. Pada tahun 1961 beberapa tokoh muslim di Jombang mengadakan pertemuan untuk menggagas terwujudnya PTAI di Jawa Timur yang bernaung di bawah lingkungan Departemen Agama. Dalam pertemuan yang dihadiri oleh Prof. Mr. RHA. Soenarjo, Rektor IAIN Sunan Kalijaga sebagai nara sumber, menghasilkan keputusan:

1. Membentuk panitia pendiri IAIN
2. Mendirikan Fakultas Syari'ah di Surabaya
3. Mendirikan Fakultas Tarbiyah di Malang

Sebagai realisasi dari pertemuan di atas, maka usaha pendirian IAIN disahkan dengan diterbitkannya Keputusan Menteri Agama (KMA) pada tanggal 28 Oktober 1961 No. 17/1961, untuk mengesahkan pendirian Fakultas Syari'ah Surabaya dan Fakultas Tarbiyah Malang. Kemudian disusul dengan berdirinya Fakultas Ushuluddin Kediri pada tanggal 1 Oktober 1964 berdasarkan KMA No. 66/1964.

Berawal dari tiga fakultas (Syari'ah Surabaya, Tarbiyah Malang dan Ushuluddin Kediri), maka pada tanggal 5 Juli 1965 Menteri Agama menerbitkan KMA No. 20/1965 tentang pendirian IAIN Sunan Ampel.

Dari tahun 1966 – 1970, IAIN Sunan Ampel mengalami perkembangan pesat yang ditunjukkan dengan dimilikinya 18 fakultas yang tersebar di tiga propinsi: Jawa Timur, Kalimantan Timur dan Nusa Tenggara Barat. Secara berurutan ke 18 fakultas tersebut adalah: (1) Syari'ah Surabaya (2) Tarbiyah Malang (3) Ushuluddin Kediri (4) Tarbiyah Jember (5) Ushuluddin Surabaya (6) Tarbiyah Mataram (7) Tarbiyah Pamekasan (8) Adab Surabaya (9) Tarbiyah Tulungagung (10) Tarbiyah Samarinda (11) Syari'ah Bima (12) Syari'ah Ponorogo (13) Tarbiyah Bojonegoro (14) Syari'ah Lumajang (15) Syari'ah Pasuruan (16) Tarbiyah Bangkalan (17) Tarbiyah Sumbawa (18) dan Dakwah Surabaya.

Pada perkembangan berikutnya, seiring dengan penataan administrasi dan manajemen pengelolaan perguruan tinggi, beberapa fakultas yang tidak terakreditasi ditutup dan digabungkan ke fakultas lain yang terakreditasi dan berdekatan lokasinya. Seperti yang terjadi pada fakultas di Bangkalan, Pasuruan, Lumajang, Sumbawa dan Bima. Kemudian dengan PP No 33 Tahun 1985 Fakultas Tarbiyah Samarinda diserahkan pengelolaannya ke IAIN Antasari Banjarmasin dan Fakultas Tarbiyah Bojonegoro dipindahkan ke Surabaya. Unifikasi beberapa institusi terus dilakukan sejalan dengan kepentingan dan kebutuhan di masing-masing daerah, sebagaimana yang tampak pada fakultas Syari'ah di Mataram. Upaya efisiensi dan peningkatan kualitas pendidikan di

IAIN Sunan Ampel dilakukan terhadap fakultas-fakultas yang berlokasi di luar induk dengan didirikannya Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) sebagaimana tertuang dalam Keputusan Presiden RI No. 11 tahun 1997 tanggal 21 Maret 1997. Sejak itu perampingan jenjang S1 IAIN Sunan Ampel dari 13 fakultas menjadi 5 fakultas yang berlokasi di Surabaya, yaitu fakultas, Adab, Dakwah, Syari'ah, Tarbiyah, dan Ushuluddin.

Sejalan dengan usaha pengembangan keilmuan keislaman di perguruan tinggi Islam, berbagai upaya sudah dilakukan oleh ilmuwan IAIN bersama dengan Departemen Agama. Persoalan pengembangan keilmuan dan program studi di IAIN terus mengemuka seiring dengan adanya tuntutan untuk (segera) menyesuaikan diri dengan dinamika dan perubahan masyarakat yang menuntut agar IAIN lebih berdaya saing dan lulusannya bisa beradaptasi dengan perubahan masyarakat. Demikian juga adanya tuntutan agar problem-problem kemasyarakatan dengan secara maksimal dapat diperankan oleh IAIN, bukan sekedar bergerak pada wilayah keagamaan. Dengan model keilmuan yang hanya bergerak satu bidang, yakni studi Islam (*Islamic Studies*) maka sangat sulit bagi IAIN dan PTAI lainnya untuk lebih leluasa memainkan peran, demikian pula lulusannya tidak dengan mudah dapat merespon semua persoalan yang dihadapi masyarakat.

Karena itu, bab ini membahas peluang pengembangan fakultatif IAIN Sunan Ampel Surabaya dalam kerangka bangunan keilmuan model *twin towers*. Peluang pengembangan ini dilakukan dengan mengadakan restrukturisasi

kelembagaan fakultatif yang selama ini ada. Adapun landasan hukum yang dijadikan sandaran adalah:

1. Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah No. 60 Tahun 1999 tentang Pendidikan Tinggi;
3. Peraturan Pemerintah No. 19 Tahun 2000 tentang Standar Nasional Pendidikan;
4. Peraturan Pemerintah No. 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Pendidikan Keagamaan;
5. Keputusan Menteri Agama No. 388 Tahun 1993 tentang Organisasi dan Tata Kerja Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya;
6. Keputusan Menteri Agama No. 387 Tahun 2004 tentang Petunjuk Pelaksanaan Pembukaan Program Studi pada Perguruan Tinggi Agama Islam;
7. Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 29 Tahun 2008 tentang Statuta Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.

A. Dari Fakultas Adab menjadi Fakultas Sastra dan Humaniora

Latar Belakang

Program pendidikan yang diselenggarakan oleh perguruan tinggi adalah pelaksanaan amanat Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 untuk mencerdaskan kehidupan bangsa. Setiap warga negara memiliki hak untuk mendapatkan pendidikan yang layak, dan pemerintah berkewajiban menyelenggarakan

program pendidikan yang memberikan bekal pengetahuan dalam berbagai disiplin kepada seluruh warga negara. Pendidikan secara esensial merupakan proses pembentukan kepribadian, penanaman nilai-nilai dan pengalihan pengetahuan (*transfer of knowledge*) melalui sistem dan metode pembelajaran yang terencana, terstruktur, dan berkelanjutan, sehingga dapat menghasilkan lulusan (*output*) yang memenuhi kualifikasi dan kompetensi akademik yang unggul.

Pendidikan untuk mencerdaskan kehidupan bangsa meliputi berbagai macam disiplin pengetahuan, baik pengetahuan kealaman (*natural sciences*), pengetahuan sosial (*social sciences*), maupun pengetahuan humaniora (*humanities*). Masing-masing disiplin pengetahuan memiliki manfaat teoretis dan praktis. Manfaat teoretis berkaitan dengan pengembangan konsep-konsep dan pemikiran-pemikiran abstrak yang bersifat ilmiah murni. Sedangkan manfaat praktis berkaitan dengan pemecahan masalah-masalah yang dihadapi oleh masyarakat. Pendidikan berbagai disiplin pengetahuan tersebut diarahkan untuk menghasilkan lulusan yang mampu berperan dalam memecahkan berbagai permasalahan sosial dan mewujudkan kesejahteraan masyarakat.

Sebagai bagian dari IAIN, Fakultas Adab menaungi pengkajian disiplin ilmu yang termasuk dalam rumpun humaniora, yaitu sejarah peradaban Islam dan sastra Arab. Pendidikan bidang humaniora untuk menghasilkan ilmuwan-ilmuwan di bidang sejarah, budaya, bahasa dan sastra sangat penting diselenggarakan, karena ilmuwan (sarjana) bidang humaniora dan sastra memiliki kedudukan penting dalam masyarakat. Ilmuwan humaniora dan sastra

dapat mencerahkan masyarakat melalui hasil penelitiannya tentang sejarah, budaya, bahasa dan sastra yang perlu dijadikan pelajaran, perbandingan dan inspirasi bagi generasi berikutnya. Kemajuan peradaban dan budaya masyarakat tidak dapat dipisahkan dari disiplin humaniora (*humanities*).

Dalam realitas sosial, pada umumnya masyarakat sering memandang ilmu-ilmu humaniora seperti sejarah dan sastra sebagai ilmu yang kurang penting, karena tidak memiliki relevansi langsung dengan kebutuhan praktis dalam masyarakat. Persepsi ini mengakibatkan masyarakat tidak tertarik untuk mempelajari ilmu humaniora secara ilmiah. Masyarakat berpandangan bahwa disiplin ilmu humaniora tidak dapat memberikan pengaruh yang penting dalam mengatasi masalah masyarakat dan meningkatkan kesejahteraan sosial. Pandangan ini timbul karena kuatnya kecenderungan masyarakat kepada materialisme, dan mengesampingkan aspek-aspek kebudayaan, sejarah dan sastra.

Pandangan yang sedikit meremehkan disiplin humaniora ini menunjukkan rendahnya kesadaran di kalangan sebagian besar masyarakat. Selain itu, hal ini juga mengakibatkan pengetahuan masyarakat tentang sejarah dan sastra sangat terbatas. Dalam kenyataan, masyarakat tidak pernah dapat belajar dari pengalaman sejarah dan tidak dapat menjadikan sejarah sebagai inspirasi untuk melakukan perbaikan dan peningkatan kualitas kehidupannya. Pendidikan disiplin sejarah dan sastra diperlukan untuk menjadi penyeimbang terhadap kecenderungan materialistik yang tumbuh dalam masyarakat.

Dalam konteks pemikiran ini, dipandang perlu untuk meninjau kembali keberadaan Fakultas Adab dan program studi yang berada di bawah naungannya baik dari segi nomenklatur, kelembagaan maupun dari segi metodologi keilmuan, agar dapat menghasilkan sarjana yang profesional dan dapat memenuhi tuntutan masyarakat dan kebutuhan dunia kerja dewasa ini dan di masa mendatang.

Status Kelembagaan dan Keilmuan

Penyelenggaraan pendidikan dalam disiplin sejarah peradaban Islam dan sastra Arab di IAIN Sunan Ampel dilaksanakan oleh Fakultas Adab yang berdiri sejak 26 Oktober 1966. Saat ini, secara kelembagaan Fakultas Adab menaungi dua jurusan: 1) Sejarah dan Peradaban Islam (SPI); 2) Bahasa dan Sastra Arab (BSA). Pada tahun 2000, Fakultas Adab membuka program studi Bahasa dan Sastra Inggris, tetapi dua tahun kemudian tidak menerima lagi mahasiswa baru, dan hanya menuntaskan pendidikan untuk mahasiswa dua angkatan yang telah diterima sampai seluruhnya tamat (*phasing out*).

Nama Fakultas Adab diadopsi dari nama fakultas yang terdapat di beberapa universitas Timur Tengah, seperti al-Azhar di Mesir, yaitu *Kulliyat al-Ādāb*, yang jika diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia menjadi Fakultas Sastra. Sedangkan di universitas-universitas Barat terdapat "Faculty of Arts" atau "Faculty of Letters." Fakultas dengan nama yang berbeda-beda di berbagai tempat itu dimaksudkan untuk mewedahi bidang kajian yang tergolong dalam rumpun ilmu-ilmu humaniora (*humanities*). Humaniora itu sendiri

sesungguhnya meliputi disiplin pengetahuan, seperti: teologi, filsafat, hukum, sejarah, filologi, bahasa (linguistik), sastra dan kesenian.

Menurut sejarah, istilah *humaniora* berasal dari program pendidikan yang dikembangkan Cicero, yang disebut *humanitas*, sebagai faktor penting pendidikan untuk menjadi orator yang ideal. Istilah *humanitas* dapat diartikan sebagai kualitas, perasaan, dan peningkatan martabat kemanusiaan. *Humanitas* dipandang identik dengan konsep Yunani *paideia*, yaitu pendidikan (*humaniora*) yang ditujukan untuk mempersiapkan orang untuk menjadi manusia dan warga negara bebas.

Pada zaman Romawi gagasan tersebut dikembangkan menjadi program pendidikan dasar. Pada masa Renaissance di Italia *humanitas* dikembangkan menjadi *studia humanitatis*, yang meliputi gramatika, retorika, puisi, sejarah, dan filsafat. Pada masa itu dibedakan antara apa yang dianggap Kekristenan dan apa yang dianggap secara otentik merupakan esensi kemanusiaan (*human essence*). Pada masa modern pengertian *humanitas* berkenibang ke dalam dua makna, yaitu *pertama* mengacu pada perasaan kemanusiaan dan tingkah laku yang mengarah pada hal-hal seperti: kelembutan, penuh pertimbangan, kebajikan. *Kedua*, tujuan pendidikan liberal sebagaimana yang diformulasikan John Henry Newman dalam gagasan tentang sebuah universitas.¹

Humanitas juga mengacu pada pengembangan intelektual dan pelatihan intelektual atau proses dan tujuan utama pendidikan liberal. Dalam sistem pendidikan di Barat dikenal istilah *artes liberales* (*liberal arts*) dan di

¹ Rizal Mustansyir, "Refleksi Filosofis atas Ilmu-ilmu Humaniora," *Jurnal Filsafat*, Jilid 35, Nomor 3 (Desember 2003): 211; mengutip Sastrapratedja (1998: 1).

lingkungan Anglo-Saxon disebut "humanities". Pendidikan humaniora dianggap mempunyai fungsi pengembangan "humanitas" dalam diri manusia. Dalam perkembangannya, humaniora kemudian tidak lagi dipandang sebagai dasar dari program pendidikan, tetapi lebih-lebih dilihat sebagai dimensi fundamental dari dunia pengetahuan manusia. Saat ini *humanities* dipahami sebagai sekelompok disiplin pendidikan yang metodologinya berbeda dari ilmu-ilmu fisik dan biologi, dan bahkan juga berbeda dari metodologi ilmu-ilmu sosial. Kelompok studi *humanities* meliputi bahasa, sastra, seni, filsafat, sejarah.²

Dalam tradisi kesarjanaan Islam, terdapat nama Yāqūt al-Hamawī yang menyatakan minatnya terhadap lapangan pengetahuan yang ia sebut sebagai "adab" dan terhadap mereka yang menekuni disiplin tersebut, yaitu *udabā'*. al-Hamawī menulis: "Saya kumpulkan dalam kitab ini informasi yang sampai kepada saya tentang ahli tata bahasa (*nahwiyyīn*), ahli bahasa (*lughawīyyīn*), ahli genealogi (*nassābīn*), pembaca (*qurrā'*), ahli berita dan riwayat (*akhbārīyyīn*), ahli sejarah (*mu'arrikhīn*), ahli naskah (*warrāqīn*), penulis (*kuttāb*), ahli risalah yang terkodifikasi, ahli kaligrafi, dan semua yang mengarang karya sastra atau pengumpul literatur."³ Dalam hal ini, pengertian "adab" tidak jauh berbeda dari pengertian humaniora sebagai disiplin pengetahuan.

Dalam berbagai karya sejarah tentang literatur Arab, kata *adab* diterjemahkan sebagai 'Belles-Lettres'. Sebagian sarjana berpendapat bahwa kata *adab* (yang memiliki kesamaan dengan kata 'Paedeia' dalam bahasa

² Rizal Mustansyir. "Refleksi Filosofis atas Ilmu-ilmu Humaniora." *Jurnal Filsafat*, Jilid 35, Nomor 3 (Desember 2003): 211; mengutip Woodhouse (2002: 4)

³ Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Udabā'*, jilid I (*muqaddimat al-musannif*).

Yunani kuno) merujuk kepada proses pendidikan moral dan intelektual yang dirancang untuk menghasilkan seorang *adib*, sarjana, dan karena itu berkaitan erat dengan pembentukan intelek dan karakter. Pada awalnya *adab* berarti pendidikan, dan pada perkembangannya kata itu memiliki makna sebagai suatu jenis pendidikan khusus, mencakup kurikulum moral dan intelektual yang ditujukan untuk kelas perkotaan tertentu, dan yang mencerminkan kebutuhan dan aspirasi kelas tersebut.⁴

Namun demikian, kemunculan *adab* juga erat berkaitan dengan faktor-faktor keagamaan, kultural, politik dan sosial yang tidak bisa dijelaskan semata-mata sebagai faktor birokratis. Jika pada masa pertengahan kekuasaan dinasti Umayyah kata *ilm* merujuk kepada pengetahuan keagamaan, seperti hadith, tafsir dan fiqh, maka kata *adab* lebih merujuk kepada pengetahuan sekular, seperti filologi, tata bahasa, syair, dan sejarah serta disiplin pengetahuan lainnya. Namun, hal ini juga dipandang terlalu sederhana karena dalam faktanya pengetahuan dan kemampuan kebahasaan juga dibutuhkan dalam konteks pengetahuan keagamaan.⁵

Realitas Keilmuan Saat Ini

Dewasa ini, pengetahuan humaniora mengalami perubahan signifikan dalam sistem pendidikan di Barat karena beberapa faktor, seperti: proliferasi ilmu-ilmu pengetahuan alam pada abad kedupuluh; perkembangan ilmu

⁴ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 85.

⁵ Ibid.

pengetahuan menuntut adanya spesialisasi dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan; perkembangan ilmu-ilmu perilaku (*behavioral sciences*) dan ilmu-ilmu sosial yang berbeda dari humaniora atau ilmu-ilmu kemanusiaan; universitas semakin menjadi institusi yang berorientasi profesionalitas. Mahasiswa belajar di universitas untuk menjadi seorang profesional yang akan memperoleh pekerjaan. Universitas cenderung menjadi pragmatis dan lebih cenderung memenuhi kebutuhan pasar.⁶

Meskipun secara konseptual, ilmu-ilmu humaniora (*humanities*) mencakup bidang kajian seperti teologi, filsafat, hukum, sejarah, filologi, bahasa (linguistik), sastra dan kesenian, namun secara administratif penyelenggaraan pendidikan ilmu-ilmu humaniora tidak dilaksanakan oleh satu fakultas. Di beberapa perguruan tinggi di Indonesia, studi filsafat berada di bawah Fakultas Filsafat, studi sejarah dikelola oleh fakultas Ilmu Budaya, studi sastra di bawah Fakultas Sastra. Beberapa waktu yang lalu, studi sejarah, filsafat dan sastra berada di bawah Fakultas sastra. Sementara itu, di lingkungan IAIN dan UIN, juga terdapat variasi dalam pengelolaan pendidikan humaniora. Studi teologi dan filsafat (Islam) dikelola oleh Fakultas Ushuluddin; studi hukum (Islam) berada di bawah Fakultas Syari'ah, sedangkan studi sejarah (Islam), bahasa (linguistik) dan sastra berada di bawah Fakultas Adab. Dalam hal ini, terdapat problem yang menyangkut esensi keilmuan humaniora dan administrasi kelembagaannya.

⁶ Sastrapratedja (1998: 2-3)

Kajian sejarah peradaban Islam sebagai salah satu disiplin humaniora mengalami perkembangan penting. Dari segi materi, kajiannya tidak hanya menekankan pada politik dan kekuasaan, tetapi telah bergeser ke aspek atau dimensi peradaban manusia lainnya, seperti pemikiran (intelektual), gerakan sosial, kelembagaan dan kebudayaan pada umumnya. Dari segi pendekatan, kajian sejarah tidak lagi bercorak naratif, tetapi telah mengembangkan pendekatan kritis analitis dengan menggunakan ilmu-ilmu bantu sejarah (seperti sosiologi, antropologi, politik) dan juga teori-teori sosial sebagai alat analisis sejarah.

Sebagai disiplin ilmiah, sejarah tidak bisa berdiri sendiri. Sejarah memiliki kaitan erat dengan disiplin lain, seperti antropologi, arkeologi, dan filologi yang merupakan disiplin kebudayaan. Meskipun seluruh disiplin ilmiah tersebut termasuk dalam disiplin ilmiah murni, namun dalam perkembangannya disiplin tersebut erat berkaitan dengan kehidupan sosial dan budaya manusia dan berkaitan dengan berbagai kepentingan dan kebutuhan manusia. Inti dari kajian disiplin ilmiah tersebut di atas adalah kehidupan manusia itu sendiri. Disiplin ilmu sejarah mempelajari masa lampau manusia. Antropologi mempelajari pola-pola tradisi dan kehidupan budaya manusia. Arkeologi mengkaji peninggalan-peninggalan sejarah dalam bentuk artefak atau benda-benda purbakala yang mencerminkan pencapaian kebudayaan atau peradaban manusia. Filologi mempelajari naskah-naskah atau teks-teks yang mencerminkan pencapaian peradaban intelektual manusia.

Masing-masing disiplin ilmiah tersebut memiliki metodologi kajiannya tersendiri tetapi saling terkait satu dengan yang lain. Sejarah dapat menggunakan antropologi sebagai kerangka teoretis, sedangkan kajian budaya dan antropologi dapat menggunakan pendekatan sejarah, dan demikian seterusnya dengan disiplin ilmiah lain. Karena itu, diperlukan ahli-ahli sejarah dan peradaban yang memenuhi kualifikasi yang dibutuhkan; yaitu ahli sejarah dan peradaban yang mempunyai keahlian metodologis, teoretis dan teknis dalam melaksanakan kajian sejarah dan peradaban, sehingga menghasilkan produk-produk ilmiah yang bisa dipercaya, layak dihargai dan dijadikan referensi oleh komunitas ilmiah lainnya dan masyarakat pada umumnya.

Namun demikian, penguasaan kerangka metodologis dan teoretis para sarjana sejarah belum sepenuhnya memadai dan belum mampu menjawab tuntutan dinamika keilmuan itu sendiri. Hal ini tampak dari masih minimnya karya-karya sejarah yang dihasilkan dan masih rendahnya mutu dari karya-karya yang ada, jika dibandingkan dengan hasil-hasil kesarjanaan bidang sejarah yang ditulis oleh sarjana atau ahli sejarah dari perguruan tinggi yang lain.

Demikian pula, kajian sastra Arab juga mengalami perubahan, tidak hanya berkisar pada literatur-literatur sastra Arab klasik, tetapi juga perkembangan sastra modern dan kontemporer. Secara metodologis, kajian kesusastraan Arab juga menggunakan kerangka teoretis dan pendekatan yang diadopsi dari kesarjanaan modern. Penguasaan bahasa Arab menjadi sesuatu yang penting sebagai dasar dan alat untuk membaca literatur klasik dan modern, tetapi untuk dapat memahami kandungan sastrawinya diperlukan pengetahuan

tentang teori sastra, aliran sastra dan kemampuan analisis wacana sastra yang memadai.

Saat ini masih terdapat kesenjangan antara realitas yang ada dalam kajian sastra Arab di fakultas Adab dan kemajuan kesarjanaan yang tumbuh. Penekanan kajian di fakultas masih pada kemampuan kebahasaan atau linguistik, belum mengarah sepenuhnya kepada kemampuan sastraawi. Selain itu, kajian tentang sastra Arab klasik masih lebih dominan dibandingkan dengan kajian tentang sastra Arab modern dan kontemporer. Penguasaan teori dan berbagai pendekatan dalam studi sastra Arab juga belum optimal. Hal ini mengakibatkan minimnya karya-karya sastra Arab dari fakultas adab dan masih rendahnya daya saing akademik karya-karya sastra Arab dari fakultas Adab.

Tuntutan Masyarakat

Apresiasi masyarakat terhadap disiplin humaniora terutama sejarah dan sastra tergolong rendah. Hal ini tampak pada rendahnya minat mereka untuk memasukkan anak-anak mereka ke fakultas yang mengelola program studi ilmu-ilmu humaniora, seperti sejarah, sastra dan filsafat. Kebanyakan masyarakat menjadikan disiplin humaniora sebagai pilihan kedua, setelah tidak diterima di program-program studi yang menjanjikan masa depan lapangan pekerjaan yang jelas, seperti program studi teknik, ekonomi, dan kependidikan.

Pendidikan humaniora, meskipun penting untuk kebudayaan, dinilai kurang memberikan masa depan yang dapat memberikan nilai tambah ekonomis. Masyarakat menilai disiplin humaniora, terutama sejarah dan sastra,

tidak memberikan kontribusi yang nyata kepada pengembangan masyarakat dan peningkatan kesejahteraan. Akibatnya, sarjana humaniora dan sastra kurang mendapatkan tempat dalam masyarakat, terutama yang berkaitan dengan relevansi keilmuan dengan kebutuhan riil dan praktis masyarakat. Jika terdapat sarjana humaniora dan sastra yang berperan dalam kehidupan masyarakat, hal itu lebih disebabkan oleh faktor ketrampilan sosial (*social skills*) yang dimiliki oleh individu sarjana itu, bukan karena substansi dan kompetensi keilmuan (*academic competence*) yang dimiliki.

Secara profesional, sarjana humaniora bertugas untuk menggali warisan-warisan kesejarahan umat manusia masa lampau untuk direkonstruksi menjadi bangunan sejarah yang dapat memberikan pengetahuan dan pelajaran sejarah kepada generasi berikutnya mengenai dinamika dan perkembangan masyarakat dan peradaban. Dengan demikian, ilmuwan sejarah memiliki tugas dan tanggungjawab ganda: secara akademis, sejarawan harus bekerja sesuai dengan prinsip-prinsip ilmiah dan metodologi yang berlaku dalam disiplin ilmu sejarah; sedangkan secara praktis, sejarawan memiliki tugas dan tanggungjawab memasyarakatkan dan memanfaatkan hasil penelitian sejarahnya untuk meningkatkan pengetahuan dan kesadaran sejarah umat, masyarakat dan bangsanya.

Jika misi ilmuwan sejarah tersebut dapat dilaksanakan dengan baik, maka masyarakat dan bangsa akan belajar dari sejarah masa lampau sebagai pijakan untuk membangun dirinya di masa sekarang dan masa mendatang. Hal ini dikarenakan adanya pelajaran-pelajaran positif dari sejarah yang perlu

dilestarikan dan dikembangkan sebagai kekayaan dan kekuatan, selain adanya pelajaran negatif yang harus ditinggalkan dan tidak boleh terulang kembali.

Demikian pula, sarjana sastra dituntut memiliki kemampuan untuk mencerahkan masyarakat melalui karya-karya sastra, dan menumbuhkan apresiasi masyarakat terhadap karya-karya sastra yang bernilai tinggi.

Kebutuhan Dunia Kerja

Dunia kerja dewasa ini merupakan dunia industri, yang dicirikan oleh produksi dan penjualan barang dan jasa dalam skala besar. Kompetensi keilmuan yang tidak dapat memproduksi barang dan jasa yang dibutuhkan oleh masyarakat kurang mendapatkan tempat dalam pasar kerja atau industri.

Dalam kenyataan dewasa ini, banyak sarjana sejarah dan sarjana sastra yang tidak dapat terserap dalam pasar kerja dan industri yang memberikan nilai tambah ekonomis karena keilmuan yang mereka tidak memiliki relevansi langsung dengan pasar kerja dan dunia industri. Sejarawan yang profesional adalah sosok yang menekuni dunia riset mengenai masa lampau aspek-aspek kehidupan sosial dan masyarakat. Profesi sejarawan tidak banyak dibutuhkan oleh dunia kerja dan industri. Hanya sejarawan yang memiliki kualifikasi keilmuan yang tinggi dan ketrampilan yang memadai saja yang akan terserap dalam lapangan pekerjaan yang terbatas, baik sebagai peneliti, pengajar sejarah baik di perguruan tinggi maupun di pendidikan dasar dan menengah. Demikian pula, profesi sastrawan tidak banyak dibutuhkan oleh dunia kerja, kecuali jika memiliki pengetahuan dan kemampuan kebahasaan yang memadai. Jadi, bukan

kompetensi sastranya yang dibutuhkan, tetapi kompetensi praktis bahasa yang banyak dibutuhkan.

Untuk dapat diserap oleh dunia kerja, para sarjana sejarah dan sarjana sastra lulusan Fakultas Adab harus memiliki keunggulan daya saing (*competitive advantage*) dibandingkan dengan lulusan perguruan tinggi lainnya. Dengan kata lain, sarjana sejarah dari Fakultas Adab harus memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh lulusan yang lain, dan memiliki kemampuan khusus yang memberikan nilai lebih atas sarjana lainnya. Hal ini sesuai dengan kecenderungan yang berkembang, bahwa dengan dicanangkannya otonomisasi kampus terasa kuatnya orientasi pasar, sehingga sebuah fakultas atau program studi akan dihargai kualitas akademiknya jika alumninya memiliki keunggulan yang tidak dimiliki oleh lulusan perguruan tinggi lainnya dan berhasil memasuki dunia kerja dengan masa tunggu yang relatif singkat.

Arah Pengembangan Keilmuan

1. Pengkajian Sejarah Bercorak Kritik-Analitis

Kajian sejarah Islam dan peradabannya dilakukan dengan menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan teori-teori sosial sehingga karya sejarah yang dihasilkan bercorak sejarah kritis dan analitis, tidak sekedar naratif kronologi. Corak sejarah Islam yang kritis dan analitis memberikan penjelasan (eksplanasi) tentang makna-makna di balik sejarah dan menjawab pertanyaan 'mengapa' suatu peristiwa sejarah terjadi. Karena

itu, perangkat keilmuan berupa ilmu-ilmu bantu sejarah dari ilmu sosial dan teori-teori sosial diajarkan sebagai mata kuliah pada Jurusan SPI.

2. Pengkajian Sejarah Islam Indonesia

Kualifikasi kompetensi lulusan Jurusan SPI meliputi kemampuan memahami sejarah peradaban Islam di dunia Islam pada umumnya, dan khususnya sejarah Islam di kawasan Asia Tenggara dan Indonesia, yang mencakup aspek-aspek sosial, politik, intelektual (pemikiran), kelembagaan, ekonomi, hukum dan kesenian. Mata kuliah yang berkaitan dengan sejarah Islam Indonesia dan Asia Tenggara mengambil porsi yang lebih besar. Ini dimaksudkan untuk mengembangkan kajian sejarah Islam kawasan Asia Tenggara dan Indonesia menjadi fokus dan prioritas kajian.

3. Pengkajian Warisan Intelektual Islam

Pengembangan kajian manuskrip ditekankan untuk menggali dan mengeksplorasi naskah-naskah atau manuskrip Islam di Jawa Timur khususnya. Kajian manuskrip juga menjadi fokus keilmuan di Jurusan SPI untuk menelusuri dinamika dan corak peradaban intelektual yang terekam dalam naskah-naskah dan manuskrip Islam yang tersebar di banyak pesantren di Jawa Timur.

4. Pengkajian Literatur Sastra Arab Klasik, Modern dan Kontemporer

Pengembangan kajian sastra Arab diarahkan untuk penguasaan terhadap literatur-literatur sastra klasik, modern dan kontemporer berikut konteks sosial, sejarah dan politiknya. Kajian sastra Arab ini juga perlu

mempertimbangkan teori dan pendekatan yang diadopsi dari hasil keserjanaan sastra modern.

5. Pengkajian Literatur Sastra Inggris Klasik, Modern dan Kontemporer

Pengembangan kajian sastra Inggris diarahkan untuk penguasaan terhadap literatur-literatur sastra klasik, modern dan kontemporer berikut konteks sosial, sejarah dan politiknya. Kajian sastra Inggris ini juga perlu mempertimbangkan teori dan pendekatan yang diadopsi dari hasil keserjanaan modern.

6. Pengembangan Kepustakaan Islam

Pengembangan studi kepustakaan atau perpustakaan Islam diarahkan tidak hanya pada penguasaan teknik pengelolaan perpustakaan, tetapi juga pada pengkajian berbagai macam literatur dan kepustakaan Islam. Dalam hal ini, diperlukan juga wawasan atau pengetahuan sejarah, bahasa dan sastra secara memadai.

7. Penguatan Bahasa Arab dan Inggris.

Penguatan kemampuan berbahasa Arab, Inggris dan Belanda dilakukan untuk memberikan alat kepada mahasiswa dalam memahami sumber-sumber sejarah peradaban Islam yang sebagian besar tertulis dalam bahasa Arab dan bahasa Inggris. Selain diarahkan untuk mampu menulis dan berbicara, pembelajaran bahasa ditekankan kepada kemampuan membaca dan memahami sumber-sumber sejarah.

Pilihan Perubahan Nama

Atas dasar pemikiran dan realitas yang berkembang dalam masyarakat, maka dipandang perlu untuk melakukan perubahan nomenklatur (nama) pada Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel. Nama fakultas berubah dari Fakultas Adab menjadi Fakultas Sastra dan Humaniora. Perubahan ini untuk mengakomodasi bidang-bidang kajian bahasa dan sastra (baik Arab, Inggris maupun lainnya), dan kajian humaniora (seperti sejarah, peradaban atau kebudayaan, dan kepustakaan). Istilah “adab” dipandang kurang dapat mewadahi kecenderungan yang akan terus tumbuh di masyarakat pada masa mendatang.

Perubahan nama fakultas ini tidak dimaksudkan untuk menghilangkan faktor kesejarahan didirikannya fakultas Adab yang mengambil contohnya dari penyelenggaraan pendidikan sastra di universitas Timur Tengah yang lebih diasosiasikan dengan kajian sastra dan bahasa Arab. Perubahan ini lebih dimaksudkan untuk menyesuaikan diri dengan perkembangan dan kebutuhan yang timbul di masyarakat dan dunia kerja, misalnya untuk kajian bahasa dan sastra selain Arab, seperti sastra Inggris dan sastra lainnya di kemudian hari, sehingga istilah “sastra” lebih dapat mewadahi berbagai jenis bahasa dan sastra, dibandingkan istilah “adab” yang lebih diasosiasikan dengan sastra Arab. Penambahan nama humaniora dimaksudkan untuk mengakomodasi bidang kajian sejarah, budaya, dan kepustakaan.

Adapun nama Jurusan/Program Studi di bawah fakultas ini menjadi:

1. Jurusan Sejarah dan Peradaban Islam (SPI)

Nama jurusan Sejarah dan Peradaban Islam (SPI) tetap digunakan (dipertahankan) karena masih dapat menaungi kajian sejarah dan peradaban yang termasuk dalam rumpun pengetahuan humaniora. Fokus kajiannya adalah berbagai dimensi peradaban Islam dengan menggunakan metodologi sejarah.

Namun demikian, untuk jangka panjang dapat dikembangkan menjadi dua program studi: 1) sejarah Islam; 2) kebudayaan Islam. Masing-masing program studi ini memiliki landasan epistemologis dan metodologis yang berbeda. Bahkan sesuai dengan perkembangan masyarakat dapat dibuka program studi baru yang termasuk dalam rumpun humaniora.

2. Jurusan Bahasa dan Sastra Arab (BSA)

Nama jurusan bahasa dan sastra Arab tetap digunakan (dipertahankan) karena masih dapat menaungi kajian bahasa (linguistik) dan kesusastraan Arab. Namun demikian, penting dipertimbangkan fokus kajiannya tidak semata-mata pada aspek linguistik, tetapi terutama aspek sastranya. Penguasaan teori sastra dan berbagai pendekatan dalam kajian sastra juga penting. Meskipun aspek kebahasaan merupakan satu disiplin pengetahuan yang memiliki kerangka epistemologis dan metodologis, tetapi bahasa sendiri adalah alat untuk dapat membaca dan memahami literatur-literatur sastra yang memiliki nilai estetika (filsafati) yang tinggi. Literatur sastra Arab tidak hanya yang dihasilkan oleh periode klasik, tetapi juga produk sastra Arab modern dan kontemporer.

3. Program Studi Sastra Inggris (SI)

Selain dua jurusan/prodi di atas, perlu dipertimbangkan untuk dibuka program studi Sastra Inggris. Fokus kajiannya adalah literatur-literatur kesusastraan Inggris, dengan persyaratan penguasaan aspek-aspek kebahasaan (linguistik) Inggris itu sendiri. Literatur sastra Inggris yang dikaji meliputi literatur klasik, modern dan kontemporer, dengan penguasaan yang memadai terhadap berbagai teori dan pendekatan dalam kajian Sastra Inggris.

4. Program Studi Ilmu Perpustakaan

Juga perlu dipertimbangkan pembukaan program studi Ilmu Perpustakaan.

B. Dari Fakultas Dakwah menjadi Fakultas Dakwah dan Ilmu-Ilmu Sosial

Latar belakang Perubahan

Dalam bukunya Pengantar Filsafat Ilmu, The Liang Gie mencantumkan beberapa definisi ilmu. Diantaranya adalah definisi yang dikemukakan oleh Henry W. Johnstone, yang mengatakan bahwa ilmu adalah "sesuatu kumpulan yang sistematis dari pengetahuan (*any systematic body of knowledge*)". Dan menurut John G. Kemedly, yaitu "semua pengetahuan yang dihimpun dengan perantaraan metode ilmiah (*all knowledge collected by means of the scientific method*)". Serta definisi dari Harold H. Titus yang mengatakan ilmu sebagai

“suatu metode guna memperoleh pengetahuan yang objektif yang dapat diperiksa kebenarannya (*a method of obtaining knowledge that is objective and verifiable*)”. Dari definisi-definisi yang dikutipnya, The Liang Gie kemudian merangkumkan bahwa” ilmu harus diusahakan dengan aktivitas manusia. Aktifitas itu harus dilaksanakan dengan metode tertentu, dan akhirnya aktifitas metodis itu mendatangkan pengetahuan yang sistematis”.⁷ Sementara itu, Soetrisno dan Rita Hanafie mengartikan ilmu sebagai “pengetahuan yang bertujuan mencapai kebenaran ilmiah tentang objek tertentu, yang diperoleh melalui pendekatan atau cara pandang, metode, dan sistem tertentu”.⁸

Berpegang pada defenisi ini, maka dapat dikatakan bahwa Dakwah (dengan D besar) juga merupakan suatu ilmu. Dakwah adalah suatu rangkaian pengetahuan yang diajarkan untuk menyampaikan pesan-pesan Islam kepada seluruh manusia untuk menuju jalan kebenaran dengan metode dan sistematika tertentu, sehingga manusia bisa memperoleh kehidupan yang baik, teratur dan menyenangkan.⁹

Karena tugas utama dakwah adalah menyampaikan pesan, yang di sini adalah pesan menuju kebenaran, maka di dalam Dakwah ada Komunikasi. Komunikasi sendiri merupakan cabang ilmu sosial yang diantaranya berbicara tentang bagaimana sebuah pesan itu disampaikan. Akan tetapi, berbeda dengan Komunikasi yang menyampaikan pesan yang bisa berasal dari berbagai sumber,

⁷ The Liang Gie(2007). *Pengantar Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: penerbit Liberti hal 86-88).

⁸ Soetrisno dan Rita Hanafie (2007), *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Penerbit Andi, hal 12.

⁹ Lihat Masduqi Affandi (2007). *Ontologi Dakwah: Dasar-dasar Filosofi Sebagai Disiplin Ilmu*, Surabaya: Diantama. hal 1-26.

maka pesan yang disampaikan dalam Dakwah adalah pesan yang berasal dari wahyu Tuhan (*revelation of Allah*) dan sunnah Rasul (*The prophet traditions*), serta pemikiran-pemikiran ulama terhadap wahyu dan sunnah rasul itu. Jika Komunikasi diterjemahkan kedalam Bahasa Inggris sebagai Communication, maka Dakwah bisa diterjemahkan menjadi Islamic Communication, yaitu cara-cara yang ditempuh dalam upaya menyampaikan pesan-pesan Islam.

Perbedaan yang berikutnya dengan Komunikasi adalah jika komunikasi berhenti pada bagaimana mencari cara-cara yang menarik dan efektif dalam menyampaikan pesan, maka Dakwah bertugas lebih dari itu. Ia harus benar-benar bisa menjamin bahwa pesan-pesan Islam yang disampaikan tersebut benar-benar sampai kepada manusia, lalu pesan-pesan tersebut bisa dilaksanakan. Dengan kata lain, pesan tersebut tidak hanya sebatas diterima saja, tetapi juga harus bisa mempengaruhi sikap dan cara berpikir mereka (*human sense and thinking*) dan diaplikasikan dalam perilakunya (*reflecting in their behavior*). Dakwah belum berhenti jika manusia belum menjalankan pesan-pesan Ilahi yang disampaikan kepadanya tersebut, atau menjadikan pesan-pesan Ilahi tersebut sebagai jalan hidup mereka (*their ways of live*). Dengan demikian, dalam tataran ini Dakwah bisa dikategorikan sebagai ilmu yang berhubungan dengan Humaniora. Dari sini dapat dilihat bahwa Dakwah adalah gabungan antara Ilmu Humaniora dan Ilmu Komunikasi yang menginduk kepada Ilmu

Sosial. Sehingga Dakwah menjadi satu bidang ilmu yang lintas disiplin (*an interdisciplinary subject*).¹⁰

Dengan dasar pertimbangan luasnya cakupan dari Dakwah ini, maka para pendiri Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya kemudian mendirikan Fakultas Dakwah pada tanggal 30 September tahun 1970 melalui Surat Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 256 tahun 1970. Misi didirikannya Fakultas Dakwah pada waktu itu adalah mengembangkan satu disiplin ilmu yang berakar dari ilmu komunikasi guna meningkatkan kualitas keberagaman umat Islam.

Setahun setelah berdirinya Fakultas Dakwah, tepatnya pada tahun 1971 didirikanlah Jurusan Retorika dan Jurnalistik. Akan tetapi kedua jurusan ini kemudian digabungkan menjadi satu jurusan yaitu Jurusan Dakwah pada tahun 1974. Fakultas Dakwah terus berkembang. Perkembangan ini selain didasari pada keinginan dari para penyelenggara Fakultas Dakwah dan IAIN Sunan Ampel, juga didasari oleh dorongan dari Departemen Agama, sebagai departemen induk dari IAIN di seluruh Indonesia, melalui keputusan keputusan yang mereka tetapkan. Pada tahun 1982, Jurusan Dakwah kemudian berganti nama menjadi Jurusan Penyiaran dan Penerangan Agama Islam (PPAI), yang sebagaimana dengan jurusan sebelumnya adalah merupakan pengembangan dari disiplin ilmu Komunikasi.

¹⁰ Untuk penjelasan lebih jauh tentang Dakwah sebagai *interdisciplinary subject* dapat dilihat di Nur Syam (2003). *Filsafat Dakwah. Pemahaman Filosofis tentang Ilmu Dakwah*. Surabaya: Penerbit Jengala Pustaka Utama, hal 65-66.

Akan tetapi pada tahun itu juga didirikan Jurusan Bimbingan Penyuluhan Masyarakat (BPM). Jurusan ini berakar pada disiplin ilmu Psikologi dan Konseling. Jurusan ini dibuka dengan pertimbangan bahwa sebahagian masyarakat yang sudah menerima pesan Dakwah ternyata masih mengalami problema-problema individual yang menyebabkan mereka tidak bisa melaksanakan ajaran Islam yang mereka terima dengan sebagaimana mestinya. Padahal sebagaimana diterangkan di atas, berbeda dengan Komunikasi yang bisa menyelesaikan tugasnya ketika pesan sudah tersampaikan, Dakwah bertugas sampai penerima pesan bisa menjalani kehidupannya sesuai dengan tuntunan Islam. Karena ternyata masih banyak individu yang dengan berbagai sebab belum mampu memperoleh kehidupan yang sesuai dengan ajaran Islam tersebut, maka dakwah dengan pendekatan bimbingan dan penyuluhan dianggap dapat menjadi jembatan perantara bagi individu-individu yang menghadapi masalah dalam menjalankan ajaran Islam tersebut. Dan membuka jurusan BPM menjadi jawabannya. Pada tahun 1997, kedua jurusan ini berganti nama. PPAI menjadi KPI (Komunikasi Penyiaran Islam), dan BPM menjadi BPI (Bimbingan Penyuluhan Islam) untuk lebih menegaskan spesifikasinya.

Tuntutan dan Kebutuhan Masyarakat

Fakultas Dakwah terus berkembang, tidak hanya karena semangat para ilmuan Dakwah dalam mengembangkan ilmu ini, tetapi juga menyadari akan kebutuhan masyarakat. Pesan dakwah tidak cukup lagi sekedar disampaikan lewat orasi dan media-media lain secara sporadis tanpa keteraturan, tetapi harus

dilakukan secara lebih sistematis dan dengan manajemen yang baik. Termasuk juga dengan melakukan pengembangan masyarakat (*community development*). Karena, fakta empiris tentang keadaan masyarakat yang sesungguhnya dapat dijadikan rujukan dalam melihat keberhasilan dakwah. Apakah masyarakat benar-benar sudah hidup dengan benar dalam arti terpenuhi kebutuhan-kebutuhan hidupnya, baik fisik maupun bathin atau belum. Apakah masyarakat sudah benar-benar menjalankan ajaran Islam dalam menjalani kehidupannya atau belum. Maka kemudian pada tahun 1997, Fakultas Dakwah mendirikan dua jurusan baru sebagai tambahan dari jurusan yang sudah ada sebelumnya. Jurusan-jurusan tersebut adalah jurusan Manajemen Dakwah (MD) dan Pengembangan Masyarakat Islam (PMI). Ini berarti bahwa pada tahun 1997, Fakultas Dakwah sudah memiliki empat jurusan, yaitu KPI, BPI, MD, dan PMI.

Masyarakat yang menjadi sasaran Dakwah terus berkembang. Perkembangan tersebut antara lain dipacu oleh pertambahan jumlah penduduk yang menyebabkan berbagai persoalan sosial yang muncul seperti masalah ketahanan pangan, kebutuhan akan tempat tinggal, kebutuhan untuk mendapatkan pekerjaan, pendidikan, pelayanan kesehatan, keamanan, dan lain-lain. Di sisi lain perkembangan ilmu dan teknologi (*sciences and technologies*), juga menambah kompleksnya persoalan yang dihadapi. Mesin-mesin pertanian dan industri yang menggantikan tenaga manusia menyebabkan tingginya tingkat pengangguran di sektor ini. Bersatunya wilayah-wilayah di seluruh dunia yang dikenal dengan sebutan globalisasi yang disebabkan oleh perkembangan

teknologi informasi. Serta munculnya para pedagang lintas negara dengan modal yang bahkan tak terhitung jumlahnya.

Orientasi Pengembangan Keilmuan

Untuk bisa bertahan dalam melaksanakan tugas dan mencapai tujuannya di tengah-tengah masyarakat yang tengah berhadapan dengan kompleksitas masalah kehidupan tersebut, Dakwah juga harus turut berkembang. Masyarakat atau sasaran dakwah yang menghadapi persoalan kejiwaan karena ketidakmampuan menyesuaikan diri dengan perubahan yang terjadi di sekelilingnya, misalnya, tentu harus didekati dengan langkah-langkah dan perspektif psikologis. Sementara itu, untuk bisa memahami perubahan yang terjadi di masyarakat, apa yang penyebab perubahan-perubahan itu, bagaimana masyarakat menyesuaikan diri dengan perubahan itu, dan apa akibat dari perubahan itu terhadap perilaku mereka, maka dakwah memerlukan ilmu pendukung lainnya yaitu sosiologi.

Selanjutnya dalam menjalankan tugas komunikasinya, dakwah tentu perlu menyesuaikan metode dan alat-alat komunikasinya dengan perkembangan teknologi tadi. Dengan alat komunikasi seperti *telphon* selular dan *internet*, serta media elektronik seperti radio dan televisi, maka apa yang terjadi di belahan dunia lainnya dapat dengan segera diketahui masyarakat di Indonesia. Maka pelaksana dakwah memerlukan pengetahuan tentang alat-alat dan media komunikasi baru tersebut. Bisa dibayangkan ketimpangan yang akan terjadi antara para pelaksana dakwah (alumni Fakultas Dakwah) dengan masyarakat

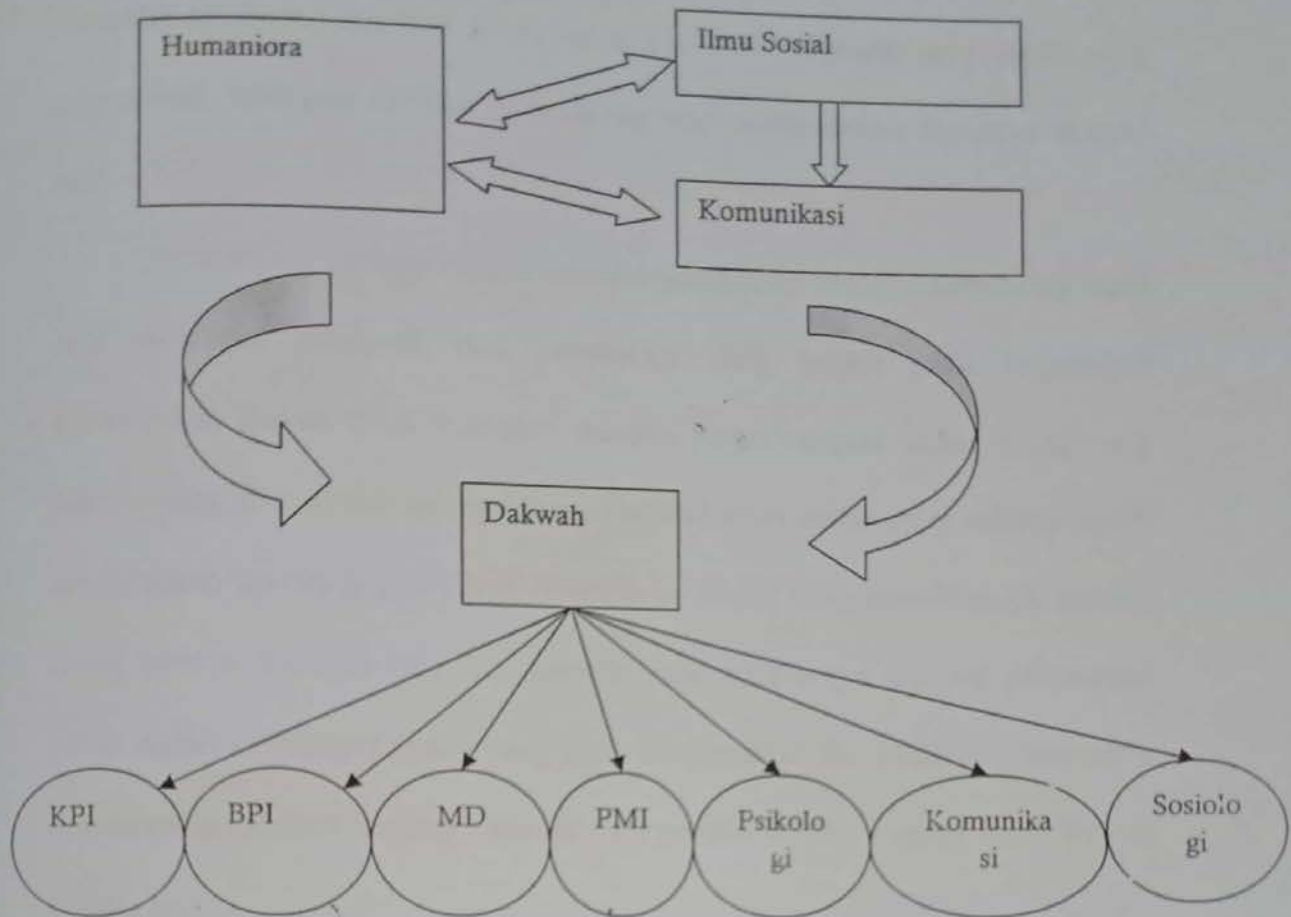
yang menjadi sasaran dakwah, jika masyarakat yang menjadi sasaran dakwah tersebut sudah begitu berkembang, sementara para pelaksana dakwah masih terlena dengan stagnansi keilmuannya. Ketidakmampuan mereka dalam mengembangkan ilmu dakwah agar bisa beriringan dengan perkembangan masyarakat, akan mengakibatkan mereka ditinggalkan oleh masyarakat yang semestinya tetap menerima pesan-pesan Islam itu. Padahal kompleksitas masalah yang dihadapi oleh masyarakat bisa membawa mereka jauh dari ajaran-ajaran Islam. Dengan demikian apa yang menjadi tujuan utama dari Dakwah ini tidak akan tercapai. Padahal tugas dakwah tidak boleh berhenti selama masih ada manusia yang belum menjalankan ajaran-ajaran Islam.

Pilihan Perubahan Nama

Menyadari hal itulah kemudian pada tahun 2000 Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya membuka tiga program studi (Prodi) baru yaitu Prodi Psikologi, Prodi Sosiologi dan Prodi Komunikasi¹¹. Ketiga Prodi ini merupakan bagian dari ilmu sosial. Dengan dibukanya ketiga Prodi ini, maka sejak tahun 2000 sampai sekarang ini, Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya resmi memiliki 4 Jurusan yaitu KPI, BPI, MD, dan PMI dan 3 Prodi yaitu Psikologi, Komunikasi, dan Sosiologi. Bagan tentang pembagian Jurusan dan Prodi di Fakultas Dakwah dapat dilihat dalam figur di bawah ini:

11

Untuk mengetahui lebih jelas tentang latar belakang didirikan serta tata cara penyelenggaraan ketiga Prodi baru ini, dapat dilihat Proposal dan Silabi Penyelenggaraan Program Strata Satu (S-1) Program Studi Ilmu Komunikasi, Sosiologi, dan Psikologi di Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel



Melihat beragam keilmuan sosial yang diajarkan di Fakultas Dakwah, maka nama Fakultas Dakwah saja tidak lagi bisa menggambarkan kenyataan yang sesungguhnya. Bahwa Fakultas ini mengajarkan bidang-bidang ilmu yang *interdisciplinary* terutama yang mengakar pada ilmu-ilmu sosial. Maka Fakultas ini mulai bulan Oktober tahun 2009 akan berganti nama menjadi Fakultas Dakwah dan Ilmu-ilmu Sosial (FDIS). Dalam waktu dekat ini, di FDIS akan dibuka Prodi Sistem Informatika, sebagai upaya melengkapi bekal pengetahuan para mahasiswa yang akan menjadi para pelaksana dakwah, terutama dalam bidang teknologi komunikasi sehingga mereka benar-benar bisa mengikuti perkembangan yang terjadi di masyarakat. Dengan demikian FDIS dapat

mencetak alumnus yang bisa selalu mengikuti perkembangan yang terjadi pada masyarakat, sehingga mereka benar-benar bisa menjalankan tugasnya dengan baik.

Akan tetapi, sebagai bagian dari masyarakat itu sendiri, mahasiswa FDIS juga mendapat pengaruh dari perubahan yang terjadi pada lingkungan disekitarnya. Bukan tidak mungkin mereka justru menjadi orang-orang yang menyimpang dari ajaran-ajaran Islam. Padahal yang seharusnya mereka sudah menjalankan ajaran-ajaran islam tersebut sebelum menyampaikannya kepada orang lainnya. Dengan kata lain, mereka yang seharusnya menjadi penyampai pesan malah kehilangan pesan yang ingin disampaikan itu. Maka dari sini perlu direnungkan kembali tentang cita-cita para pendiri Institut Agama Islam Negeri (IAIN) ini.

Jika dilihat kembali tentang alasan para pendiri (*founding fathers*) IAIN ketika mendirikan kampus ini, bisa dikatakan bahwa cita-cita yang diinginkan bukanlah mencampuradukkan antara agama dan ilmu untuk menjadi satu kepercayaan baru yang belum ditetapkan namanya. Akan tetapi untuk melahirkan intelektual-intelektual Muslim yang berilmu yang tetap menjadikan Islam sebagai landasan dalam menjalankan kehidupannya. Dengan ilmu alumnus-alumnus IAIN bisa mengolah apa yang ada di alam ini termasuk para penghuninya untuk mencapai kemakmuran. Dengan Islam mereka selalu terdorong untuk mengembangkan ilmunya, serta menggunakan ilmu tersebut untuk kemaslahatan manusia, alam dan seluruh isinya.

Tentu menjadi pertanyaan yang menarik untuk dikaji, apakah IAIN yang merupakan lembaga pendidikan Islam yang tentunya mengajarkan ilmu-ilmu agama (*Islamic studies*) itu mampu melahirkan intelektual-intelektual yang menguasai beragam ilmu pengetahuan. Bagi mereka yang kurang memahami keluasan Islam atau tidak mempercayai Islam sebagai sumber Ilmu pengetahuan, tentu jawabannya adalah tidak. Karena Islam adalah sebuah agama, sehingga tidak bisa dikategorikan sebagai Ilmu. Namun bagi mereka yang meyakini bahwa Islam bukanlah sebuah ilmu tetapi agama yang mendorong seluruh manusia untuk selalu mencari ilmu dan mengembangkannya, akan meyakini bahwa IAIN mampu melahirkan intelektual Muslim dengan berbagai bidang keahlian tersebut.

Pada kenyataannya, masyarakat Muslim di Indonesia memiliki kepercayaan yang cukup tinggi terhadap kemampuan IAIN dalam menjalankan tugasnya. Jumlah mahasiswa di IAIN terus bertambah, apalagi di FDIS yang sudah berhasil membuka Prodi-prodi baru yang biasanya dibuka pada perguruan tinggi umum. Jumlah mahasiswa baru di FDIS pada tahun 2009 ini mencapai lebih dari 600 orang. Tentunya sebelum menentukan pilihan untuk masuk ke IAIN mereka beserta orang tuanya sudah mengetahui bahwa IAIN adalah Perguruan Tinggi Islam. Maka di IAIN mahasiswa (anak-anak mereka) akan dibekali juga dengan ilmu-ilmu agama.

Karenanya, tugas IAIN termasuk FDIS bukanlah tugas yang ringan. Akan tetapi, jika IAIN berhasil melaksanakan tugas itu, maka keuntungan yang sangat besar akan diperoleh masyarakat dan negara. Bisa dibayangkan

kehancuran yang akan terjadi di negeri dan dunia ini, jika para intelektualnya adalah orang-orang yang tidak bermoral. Sebaliknya negara dan dunia ini akan menjadi damai jika para intelektual yang akan mengelolanya adalah orang-orang yang bermoral, orang-orang yang menjadikan Islam sebagai landasan kehidupan dan daya gerakannya.

Akan tetapi, harus diakui masih banyak kendala yang dialami oleh IAIN termasuk FDIS dalam mencapai cita-cita ini. Dibukanya Prodi-prodi baru, misalnya, telah memberi kesempatan kepada siswa-siswa yang berlatar belakang pendidikan sekolah menengah umum untuk menjadi mahasiswa di FDIS. Sebagaimana tujuan IAIN seperti yang dijelaskan di atas, maka mereka yang sebelumnya belum memperoleh ilmu-ilmu keislaman seperti Bahasa Arab, Tafsir Hadits, Fiqh, dan Akhlak di sekolahnya, lalu diharuskan untuk memahaminya. Di sini FDIS tentunya harus bekerja keras memformat sistem pengajaran beserta kurikulum yang matang sehingga mereka ini bisa memahami dengan cepat dan benar tentang ajaran-ajaran Islam yang dikemas di dalam ilmu-ilmu keislaman tersebut. Di sisi lain, mereka juga diharapkan menguasai bidang keilmuan yang menjadi inti pada Prodi-prodi masing-masing. Selain itu mereka juga diminta untuk menjalankan akhlak Islam dalam perilakunya, misalnya dalam hal berpakaian, tatacara pergaulan antara laki-laki dan perempuan serta tata cara pergaulan dengan dosen-dosen serta semua civitas akademika di FDIS.

Kendala lainnya adalah ketidakseimbangan sumber daya manusia (dalam hal ini dosen-dosen). Jumlah dosen yang menguasai bidang ilmu-ilmu keislaman

lebih banyak daripada jumlah dosen yang menguasai bidang-bidang Psikologi, Komunikasi, dan Sosiologi. Akhirnya, untuk menutupi ketidakseimbangan itu, dosen-dosen yang menguasai ilmu keislaman 'dipaksa' untuk mengajar mata kuliah-mata kuliah yang sesuai Prodi masing-masing. Akibatnya, dosen-dosen ini menjadi orang yang seolah-olah 'kehilangan jati dirinya'. Mereka adalah para pengajar yang sekaligus menjadi pelajar. Di sinilah kemudian profesionalisme dosen menjadi pertanyaan mendasar. Untuk ini IAIN dan FDIS tentunya harus berupaya memberikan kursus-kursus tambahan (seperti *short course*) kepada dosen-dosen sesuai dengan mata kuliah yang diampunya sehingga mereka bisa menjadi lebih professional.

Masalah lain yang tidak kalah penting adalah menyangkut keseimbangan antara fasilitas dan sarana pembelajaran. Jumlah ruang kuliah di FDIS, misalnya, belum seimbang dengan jumlah mahasiswa. Sehingga sulit sekali bagi dosen untuk bisa membuat kelas-kelas seminar dan diskusi sebagai tambahan jam belajar bagi mahasiswa di luar jam perkuliahannya. Sarana yang tersedia di dalam ruang kuliah juga belum memadai. Misalnya, komputer atau LCD yang bisa membantu dosen untuk memvisualisasikan materi perkuliahannya sehingga lebih menarik dan mudah diterima.

Begitu juga dengan fasilitas-fasilitas lainnya yang membuat kenyamanan belajar dan keasrian lingkungan FDIS seperti jumlah toilet yang sangat terbatas dan kebersihannya yang kurang memadai, area parkir yang kurang mencukupi, tidak adanya area tempat merokok, tidak adanya kursi-kursi di luar kelas yang bisa menjadi tempat istirahat dan sekaligus berdiskusi bagi mahasiswa, tidak

tersedianya komputer dan akses internet bagi dosen dan mahasiswa, dan ruangan-ruangan yang bisa dijadikan pusat kegiatan mahasiswa.

Kendala-kendala ini, tentunya tidak bisa dibiarkan berlanjut dalam waktu yang lama. Karena jika tidak dicarikan solusinya, maka mereka akan menghambat pencapaian tujuan yang dicanangkan oleh FDIS secara khusus dan IAIN secara umum. Dengan kata lain, cita-cita mulia yang ingin dicapai menjadi sulit untuk diwujudkan. Ibarat peribahasa mengatakan “seperti pungguk yang merindukan bulan”. Tetapi tentu tidak ada kata terlambat untuk memperbaiki kekurangan-kekurangan ini. Bagaimanapun juga, besarnya jumlah mahasiswa yang masuk di FDIS menunjukkan bahwa masyarakat memiliki kepercayaan akan kemampuan FDIS melahirkan intelektual-intelektual yang menguasai bidangnya sekaligus berakhlak mulia. Semoga FDIS mampu menjaga kepercayaan itu dan IAIN mengarahkan segala kemampuannya untuk mewujudkan cita-cita yang agung itu. Aamiin.

C. Dari Fakultas Syariah menjadi Fakultas Syariah dan Hukum

Lintasan Sejarah Penjurusan Keilmuan

Fakultas Syariah merupakan fakultas tertua di lingkungan IAIN Sunan Ampel, disamping Fakultas Tarbiyah Malang (sekarang UIN). Kedua fakultas ini berdiri dan diresmikan pada tanggal 28 Oktober 1961 sebagai cabang dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kemudian 1 Oktober 1964 menyusul Fakultas Ushuluddin Kediri. Baru pada 5 Juli 1965 Fakultas Syariah Surabaya bersama Fakultas Tarbiyah Malang dan Fakultas Ushuluddin Kediri dipisahkan

dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan menjadi salah satu Fakultas IAIN Sunan Ampel Surabaya hingga saat ini.

Berikut ini sekilas macam-macam jurusan di fakultas Syari'ah dari tahun ke tahun :

- 1). Tahun 1962 – 1968
 - a). Jurusan Qodo'
 - b). Jurusan tafsir Hadis
- 2). Tahun 1968 – 1975
 - a). Jurusan Qodo'
 - b). Jurusan Tafsir
 - c). Jurusan Hadis
 - d). Jurusan Fiqh
- 3). Tahun 1975 – 1989 (Surat Keputusan Rektor IAIN Sunan Ampel Nomor 147/SK/IAIN/P/1575, tertanggal 1 Juli 1975 oleh Rektor Drs. Marsekan Fatawi), dengan jurusan :
 - a). Jurusan Qodo'
 - b). Jurusan Mu'amalah Jinayah
 - c). Jurusan Tafsir Hadis
- 4). Tahun 1989 – 1992
 - a). Jurusan Qodo'
 - b). Jurusan Mu'amalah Jinayah
- 5). Tahun 1992 – 1995
 - a). Jurusan Qodo'

- b). Jurusan Mu'amalah Jinayah
 - c). Jurusan Perbandingan Madzhab
- 6). Tahun 1995 – 1997
- a). Jurusan Ahwal Asy Syakhsiyah (AS)
 - b). Jurusan Perbandingan Madzhab dan Hukum (PMH)
 - c). Jurusan Jinayah Siyasah (JS)
 - d). Jurusan Mu'amalah (M)
- 7). Tahun 1996 – 2008 (SK. Rektor Nomor 55/PP.009/SK/P/1996 tentang Pembetulan SK Rektor Nomor : 47/PP.00.9/SK/P/96 tentang Penataan dan Pembukaan Jurusan Program S1 pada Fakultas-Fakultas di Lingkungan IAIN Sunan Ampel, tertanggal 27 Juni 1996 oleh Rektor Drs. Abd. Jabbar Adlan)
- a). Jurusan Ahwal Asy Syahsyiyah (AS)
 - b). Jurusan Siyasah Jinayah (SJ)
 - c). Jurusan Mu'amalah (M)
- 8). Tahun 2008- sekarang :
- a). Jurusan Ahwal Asy Syahsyiyah (AS)
 - b). Jurusan Siyasah Jinayah (SJ)
 - c). Jurusan Mu'amalah (M)
 - d). Program Studi Ekonomi Syariah (ES), (SK Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor : Dj.I/306/2008 tentang Izin Pembukaan Program Stusi (SI) Pada Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) Tahun 2008, tertanggal 04 September 2008; Daftar Nama Nomor 6

PTAI yang Diberikan Izin Penyelenggaraan Program Studi Tahun 2008 dalam Lampiran Surat Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor : Dj.I/306/2008).

Pilihan Perubahan Nama

Animo masyarakat terhadap disiplin *syariah* dan hukum terus mengalami peningkatan. Hal tersebut tampak dari minat masyarakat atau mahasiswa yang melanjutkan studi ke Fakultas Syariah di IAIN atau Fakultas Hukum di Universitas umum. Kenyataan bahwa problem yang terjadi di masyarakat banyak yang mengalami jalan buntu ketika diselesaikan hanya dengan prosedur hukum pidana dan perdata umum, maka mentautkan ilmu-ilmu *syariah* dan hukum umum diprediksikan akan memainkan peranan yang cukup signifikan dalam situasi dan kondisi di mana kompleksitas persoalan yang melilit masyarakat, bangsa, dan negara semakin kentara. Berkaitan dengan ini, maka nama *Fakultas Syariah* akan diubah menjadi *Fakultas Syariah dan Hukum*.

Dengan demikian, ilmu-ilmu syariah dan hukum diharapkan mampu memberikan kontribusi yang berarti bagi kehidupan yang lebih adil, damai dan sejahtera. Para sarjana fakultas ini diarahkan menjadi praktisi hukum agama dan umum. Mereka bertugas untuk menggali *kesyariahan* dan hukum untuk direkonstruksi menjadi bangunan pengetahuan yang dapat memberikan pengetahuan dan pelajaran syariah dan hukum yang kontekstual dengan problem sosial masyarakat Indonesia dan dunia.

Dengan demikian, ilmuwan syariah dan hukum memiliki tugas dan tanggung jawab ganda, yakni secara akademis, praktisi hukum harus bekerja sesuai dengan prinsip-prinsip ilmiah dan metodologi yang berlaku dalam disiplin ilmu syariah dan hukum, sedangkan secara praktis, mereka bertugas dan tanggung jawab memasyarakatkan dan memanfaatkan hasil pengkajiannya terhadap meningkatkan pengetahuan dan kesadaran warga masyarakat dan bangsa agar lebih sadar hukum.

D. Dari Fakultas Tarbiyah menjadi Fakultas Tarbiyah dan Keguruan

Tuntan dan Pilihan Perubahan Nama

Keberadaan Fakultas Tarbiyah di IAIN Sunan Ampel Surabaya seusia kampus Islam yang terletak di Jl. A. Yani Surabaya itu sendiri. Kematangan usia fakultas ini berbanding linier dengan respon masyarakat terhadap fakultas tersebut. Setidaknya ini terbukti dengan animo mereka yang terus meningkat, khususnya setelah IAIN Sunan Ampel Surabaya mengembangkan diri dalam bentuk *wider-minded*.

Namun demikian, jumlah madrasah, pesantren, dan sekolah-sekolah bertaraf nasional maupun internasional berbasis Islam menuntut Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya untuk mengembangkan diri dalam wadah yang representatif. Upaya mengembangkan diri melalui pengembangan kelembagaan fakultatif adalah jawaban yang tepat. Pasalnya, kebutuhan untuk menyediakan tenaga pendidik, baik di bidang studi agama maupun umum, melalui pengembangan program studi umum yang berspirit Islam akan

terwadahi. Ringkasnya, IAIN secara langsung akan memberi dampak positif bagi keleluasaan Fakultas Tarbiyah untuk mengembangkan diri.

Dalam konteks ini, ke depan nama *Fakultas Tarbiyah* akan berubah menjadi *Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan*. Fakultas dengan nama dan nomenklatur baru ini memiliki delapan jurusan, yakni *Pendidikan Agama Islam (PAI)*, *Pendidikan Bahasa Arab (PBA)*, *Kependidikan Islam (KI)*, *Pendidikan Matematika*, *Pendidikan Bahasa Inggris*, *Pendidikan Biologi*, *Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah*, *Pendidikan Guru Madrasah Berbasis Internasional (PG MBI)*

Mahasiswa jurusan PAI diorientasikan untuk memiliki profesionalitas dan akuntabilitas melalui proses pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat yang berkualitas, mampu memproduk pemikiran, teknologi dan sumber belajar pendidikan Islam, serta memiliki kreatifitas dalam mencipta model dan layanan jasa pendidikan Islam.

Para sarjana jurusan KI diarahkan untuk memiliki kapasitas yang mumpuni di bidang manajemen pendidikan dan bimbingan konseling secara professional, serta Mampu merespon perkembangan dan kebutuhan masyarakat serta dapat melakukan inovasi-inovasi baru dalam bidang pendidikan atas dasar nilai-nilai Islam dan budaya luhur bangsa.

Jurusan PBA bertujuan menghasilkan sarjana yang ahli di bidang pendidikan dan pengajaran bahasa Arab. Jurusan ini menyiapkan sarjana bidang keguruan bahasa Arab yang profesional untuk mengajar pada jenjang Madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah dan yang sederajat. Mereka diharapkan mampu

menyesuaikan perkembangan dan kebutuhan masyarakat serta dapat melakukan inovasi-inovasi baru dalam bidang pendidikan Bahasa Arab.

Mahasiswa Pendidikan Bahasa Inggris diarahkan untuk menguasai sebagai konsep dasar, teori, pendekatan dan metode kajian pendidikan Bahasa Inggris serta mampu menerapkannya secara empirik. Pula memiliki kemampuan untuk menyusun dan mengembangkan kurikulum pendidikan bahasa Inggris secara sistematis dalam rangka pembangunan sistem pendidikan Nasional.

Sedangkan pendidikan biologi bertujuan untuk menghasilkan sarjana yang ahli di bidang pendidikan dan pengajaran Biologi. Jurusan ini menyiapkan sarjana bidang keguruan bahasa Arab yang profesional untuk mengajar pada jenjang Madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah dan yang sederajat.

Pendidikan Matematika bertujuan memenuhi kebutuhan tenaga pengajar di bidang studi matematika khususnya di lembaga-lembaga pendidikan Islam seperti Madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah dan yang sederajat. Mereka juga diarahkan untuk memiliki sikap *scientific sensitivity* tinggi sehingga selalu peduli terhadap masalah yang dihadapi demi pengembangan pendidikan Matematika.

Pendidikan *Guru Madrasah Berbasis Internasional (PG MBI)* bertujuan untuk menyiapkan tenaga pendidikan profesional untuk madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah bertaraf internasional. Sedangkan Program Studi PGMI disiapkan untuk mendidik calon guru pada tingkat pendidikan dasar (Madrasah Ibtidaiyah/SD).

Jurusan

- a. Pendidikan Agama Islam
- b. Pendidikan Bahasa Arab
- c. Kependidikan Islam
- d. Pendidikan Matematika
- e. Pendidikan Bahasa Inggris
- f. Pendidikan Biologi
- g. Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah
- h. Pendidikan Guru Madrasah Berbasis Internasional (PG MBI)

E. Dari Fakultas Ushuluddin menjadi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

Latar Belakang Perubahan Nama

Realitas sosial dan hubungan antar agama pada level regional, nasional bahkan internasional yang sering warnai dengan konflik, menjadi tuntutan riil akan kebutuhan sarjana-sarjana keagamaan yang kompeten untuk memahami teks suci agama secara mendalam dan kontekstual. Untuk itu, IAIN Sunan Ampel Surabaya mengembangkan *Fakultas Ushuluddin* dengan menjadi *Fakultas Ushuluddin dan Filsafat*. Fakultas dengan nama dan nomneklatur baru ini meliputi jurusan *Aqidah Filsafat*, *Tafsir-Hadist* dan *Studi Agama-agama*. Pengembangan fakultas ini ini merupakan salah satu jawaban atas tuntutan realitas tersebut.

Mahasiswa jurusan *Aqidah Filsafat* diarahkan untuk memiliki penguasaan secara integral dan komprehensif tentang kajian al-Qur'an dan al-

Hadis, memiliki kemampuan untuk meneliti dan menganalisis kajian al-Qur'an dan al-Hadis dengan berbagai disiplin keilmuan. Memiliki kemampuan untuk mengkomunikasikan ilmu-ilmu al-Qur'an dan al-Hadis dan menerapkannya dalam kehidupan modern.

Jurusan Tafsir Hadis diorientasikan untuk mengembangkan kajian al-Qur'an dan al-Hadis secara integral dan komprehensif. Lulusan diharapkan memiliki kemampuan untuk meneliti dan menganalisis kajian al-Qur'an dan al-Hadis dengan berbagai disiplin keilmuan, serta memiliki kemampuan untuk mengkomunikasikan ilmu-ilmu al-Qur'an dan al-Hadis dan menerapkannya dalam kehidupan modern.

Jurusan Hubungan Agama-agama diarahkan untuk mengembangkan konsep dan teori-teori terkait bidang hubungan agama-agama melalui perspektif Islam dan Barat. Kompetensi lulusan diharapkan memiliki pengetahuan yang luas di bidang sosial keagamaan, budaya dan politik dan mampu bersikap kritis terhadap ilmu-ilmu sosial keagamaan, serta kecakapan yang memadai untuk menjadi konsultan bagi lembaga-lembaga sosial kemasyarakatan dalam hal keberagamaan.

Jurusan

- a. Aqidah Filsafat
- b. Tafsir Hadis
- c. Studi Agama-agama

Bab Enam

Kesimpulan

Sebagai bagian dari kesimpulan, penelitian ini memandang penting untuk memberikan catatan simpulan (*concluding remarks*) yang menunjuk kepada pentingnya bangunan model menara kembar (*twin towers*) bagi pengembangan kelembagaan dan sekaligus keilmuan di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Catatan simpulan ini terbagi ke dalam tiga aspek, yakni realitas keilmuan saat ini, tuntutan masyarakat dan kebutuhan pasar kerja, serta orientas pengembangan keilmuan.

Realitas Keilmuan

Realitas keilmuan yang dikembangkan oleh IAIN selama ini terbagi ke dalam lima Fakultas, yakni Adab, Dakwah, Syariah, Tarbiyah dan Ushuluddin. Pembagian ini didasarkan pada *subject matter* (obyek kajian) keilmuan yang melihat agama (Islam) secara terpisah dengan ilmu sekuler pada umumnya, dan menempatkannya dalam lingkup obyek yang berbeda. Dengan adanya obyek spesifik dan penempatan yang menyendiri muncul pembedangan yang spesifik pula dan kurang leluasa bergerak pada ruang yang lebih terbuka dan luwes. Misalnya, Fakultas Ushuluddin selalu bersinggungan dengan ilmu-ilmu dasar Islam, semacam Aqidah, Akhlak, Tafsir dan Hadis, atau Pemikiran Politik Islam sebagaimana yang ada selama ini. Demikian pula Fakultas Syariah sulit keluar

dari lingkup kajian hukum Islam dengan memasuki hukum positif yang lebih luas, atau hukum syariah hanya menjadi subordinat dari kajian hukum positif.

Adanya upaya keluar dari beban sempit kajian keilmuan di IAIN sebagaimana perluasan pengembangan kajian di Fakultas Dakwah terkesan dipaksakan dan memperlemah bidang konsentrasi kajian selama ini yang sudah dibangun, misalnya dengan memasukkan keilmuan komunikasi, psikologi dan sosiologi dalam lingkup keilmuan dakwah. Kalau saja proses pemaksaan itu akhirnya diterima, mengapa di Fakultas lain seperti Adab, Syariah dan Ushuluddin sulit untuk dilakukan? Bukankah Fakultas Dakwah juga sama-sama di bawah keilmuan (agama) Islam, sebagaimana yang dikembangkan di IAIN? Di sinilah salah satu bentuk kerancuan dan ketidakjelasan pengembangan keilmuan IAIN melihat realitas kebutuhan pengembangan keilmuan yang menuntut untuk terus bersandingan dengan perubahan masyarakat.

Tidak dapat dipungkiri bahwa salah satu titik lemah pengembangan keilmuan IAIN yang berakibat pada perubahan nomenklatur kelembagaan karena tidak adanya "kata sepakat" dalam melihat "Islam" sebagai agama dan ilmu, demikian pula soal hubungan Islam dengan ilmu-ilmu sekuler. Dampaknya adalah masing-masing institusi memiliki "cara tersendiri" dalam mendefinisikan Islam, dan sekaligus memaksakan diri untuk menyatakan status keabsahan kelembagaan yang paling sah dan absolut. Salah satu bukti dari ketidakjelasan tersebut adanya adanya perubahan dari IAIN ke UIN yang masing-masing memiliki dasar epistemologis berbeda. Demikian pula dengan

adanya perlakuan yang (seolah) berbeda antar satu institusi meskipun sama-sama di bawah payung Departemen Agama.

Dari kondisi tersebut, sesungguhnya masing-masing institusi punya hak yang sama untuk mengembangkan kelembagaan keilmuan selagi memiliki dasar epistemologis yang dapat dipertanggung jawabkan, termasuk di antaranya IAIN Sunan Ampel. Dalam kaitan inilah, lalu bangunan model menara kembar (*twin towers*) penting untuk dijadikan sebagai kerangka teoretik untuk pengembangan tidak saja kelembagaan tapi juga keilmuan di IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Tuntutan Masyarakat dan Kebutuhan Dunia Kerja

Pertanyaan klasik dan sederhana yang (selalu) muncul di masyarakat, apakah program studi yang dikembangkan di IAIN sudah memadai untuk menjawab semua persoalan yang ada di masyarakat? Apakah keilmuan yang dikembangkan di IAIN sudah menjawab atas semua harapan masyarakat muslim, dimana mereka menitipkan putera-puterinya di kampus agar lebih mudah dalam mencari pekerjaan, atau lebih mudah dalam menyelesaikan masalah-masalah hidupnya?

Melihat keadaan masyarakat muslim saat ini dan tuntutan persaingan yang sangat ketat sangatlah sulit bagi IAIN untuk menjamin agar lulusannya dengan mudah diterima di pasaran kerja. Melihat realitas keilmuan yang dikembangkan selama ini, sangat sulit bagi lulusan IAIN dengan mudah bersaing dengan lulusan Perguruan Tinggi lain dengan *life skill* dan kemampuan profesional yang sudah jelas.

Pertanyaan yang selalu berulang-ulang dan tidak mudah dijawab oleh pelaku apalagi oleh masyarakat adalah mau dikemanakan lulusan Akidah Filsafat, Perbandingan Agama, Sastra Arab, Tafsir Hadis dan berbagai jurusan yang tidak terkait langsung dengan kebutuhan masyarakat. Kalau bukan sebagai pengembangan ilmu, lantas apa guna lulusan tersebut di tengah tuntutan masyarakat yang semakin kuat dan kompetitif? Meskipun belum ada data statistik yang menggambarkan daya serap lulusan program studi yang kurang populer atau lemah di pasar kerja, tetapi sebagian besar pilihan pekerjaan mereka menjadi guru/ustadz di madrasah/sekolah dan pesantren, suatu pekerjaan yang bukan terkait langsung dengan keilmuan yang mereka tekuni.

Dengan pengembangan kelembagaan dan keilmuan model menara kembar (*twin towers*), problem semacam di atas akan menemukan pemecahannya. Pengembangan kajian yang multidisipliner membuat jurusan keilmuan, termasuk yang tidak berkaitan langsung dengan kebutuhan masyarakat, akan bergerak lebih dinamis seiring dengan pertemuannya dengan keilmuan lain dalam rangka menjawab kebutuhan masyarakat.

Orientasi Pengembangan Keilmuan

Ada berbagai dasar dan ragam pembedaan ilmu pengetahuan yang dijadikan sebagai patokan untuk menentukan bidang ilmu, disiplin dan sub disiplinnya dalam kerangka bangunan model menara kembar (*twin towers*). Pembagian itu antara lain adalah;

Pertama, dari aspek fungsi ilmu, misalnya apakah ilmu teoretis atau praktis, ilmu murni atau terapan. Pembagian ilmu berdasarkan fungsi itu mengandung kelemahan dan menyulitkan karena basis fungsi tersebut terkadang bercorak dualistik, artinya di satu sisi mengandung ilmu-ilmu teoretik di sisi lain memiliki basis praktis. Bisa jadi akan terjadi tumpang tindih mengenai hal ini.

Kedua, pembidangan ilmu berdasarkan sasaran kajian (obyek studi, *subject matter*). Melalui sasaran kajian, maka akan terdapat kejelasan tentang ilmu apa masuk dalam bidang apa. Sehingga, setiap ilmu yang memiliki obyek materia yang sama akan dapat dikelompokkan dalam satu bidang yang sama. Seperti yang kita ketahui bahwa perbedaan antara satu ilmu dengan lainnya selalu dilihat dari obyek forma ilmu yang bersangkutan. Ilmu-ilmu alam misalnya memiliki obyek materia yang berupa gejala-gejala alam yang ajeg dan bercorak nomotetis, ilmu-ilmu sosial memiliki obyek materia gejala kemasyarakatan dan ideografis, sedangkan ilmu budaya dan humaniora memiliki obyek materia gejala-gejala kemanusiaan. Dari obyek kajian tersebut, kemudian memunculkan berbagai disiplin karena adanya obyek forma yang berbeda.

Ketiga, melalui pendekatan, yaitu upaya untuk memadukan berbagai disiplin keilmuan dengan memposisikan satu disiplin sebagai pendekatan dan lainnya sebagai sasaran kajian. Melalui pendekatan, maka ilmu pengetahuan akan berkembang dengan cepat karena dimungkinkan tumbuhnya disiplin-disiplin baru yang merupakan gabungan antara dua ilmu pengetahuan. Inilah yang

disebut sebagai *inter-disciplinarity* (antar bidang) dan *cross-diciplinarity* (lintas bidang) atau yang secara umum disebut sebagai *multi-disciplinarity* (multi-disiplin). Maka di dalam perkembangan ilmu kemudian muncul sosiologi agama (perpaduan antara sosiologi dalam bidang *social science* dan agama dalam bidang *culture and humanity*) yang selanjutnya disebut sebagai *Cross-diciplinarity*. Demikian pula antropologi agama, psikologi agama, filsafat sosial, filsafat hukum, sejarah sosial dan sebagainya. Di sisi lain, misalnya sosiologi politik adalah inter-dicipliner karena merupakan penggabungan sosiologi sebagai bagian dari bidang *social science* dan politik yang juga bagian dari *social science*. Demikian pula, misalnya sosiologi hukum, antropologi politik, psikologi sosial dan sebagainya.

Pembidangan ilmu-ilmu keislaman juga diusahakan melalui pengkategorian apa yang menjadi sasaran kajiannya. Oleh karena itu kemudian ditemukalah pembidangan seperti Ilmu Al-Qur'an yang sasaran kajiannya adalah Al-Qur'an. Ilmu Hadits yang menempatkan sasaran kajiannya adalah Hadits-Hadits Nabi, Ilmu Akidah yang memiliki sasaran kajian berupa dimensi-dimensi keyakinan terhadap Tuhan dan hal-hal yang terkait dengannya, Ilmu Dakwah memiliki sasaran kajian yang terkait dengan penyebaran ajaran Islam, Ilmu Tarbiyah memiliki sasaran kajian berupa pendidikan Islam, Ilmu Syariah memiliki sasaran kajian berupa hukum Islam dan implikasinya, Ekonomi Islam memiliki sasaran kajian berupa praktik ekonomi dan implikasinya, ilmu filsafat mengkaji tentang berbagai corak dan ragam pemikiran mendalam tentang gejala-gejala alam, sosial dan humaniora, ilmu tasawuf mengkaji tentang

dimensi mendalam (esoterik) Islam, Ilmu Sejarah mengkaji tentang rentang perjalanan manusia dan masyarakat dalam kaitannya dengan agama, sosial, budaya, politik, hukum, ekonomi dan sebagainya. Ilmu-ilmu sosial-keislaman mengkaji tentang interaksi antara individu dan masyarakat dalam kaitannya dengan agama, sosial, budaya, politik dan sebagainya. Ilmu Bahasa mengkaji tentang bahasa yang diekspresikan manusia dan masyarakat dalam rentang sejarah, waktu dan lokalitasnya. Dan Sains Islam yang mengkaji tentang gejala-gejala alam dalam kaitannya dengan konsepsi-konsepsi Islam. Untuk membedakan satu disiplin dengan lainnya dalah melalui pengalokasian obyek forma yang masing-masing memang berbeda, misalnya Sejarah Peradaban Islam akan berbeda dengan Sejarah Hukum Islam, Sosiologi Agama akan berbeda dengan Psikologi Agama, Tafsir Tasawuf akan berbeda dengan Tafsir Dakwah, Sejarah Hadits akan berbeda dengan Filsafat Hadits dan seterusnya.

Yang penting tentunya adalah pengembangan ilmu-ilmu keislaman ke depan. Hal ini diperlukan mengingat bahwa diperlukan ragam pengembangan ke depan yang bisa dijadikan sebagai wahana pengembangan keilmuan secara substansial di satu sisi dan juga pengembangan istitusional di sisi lain. Pengembangan substansial terkait dengan pengembangan ilmu dan kepakaran dosen atau akademisi sehingga menghasilkan variasi-variasi keilmuan di PTAI, sedangkan secara institusional akan menjadi wahana bagi pengembangan program studi atau sekurang-kurangnya konsentrasi studi yang dibutuhkan di masa depan.

Arah pengembangan ilmu-ilmu keislaman ke depan diusahakan mengikuti alur sasaran kajian dan pendekatan sekaligus. Artinya pengembangan tersebut diusahakan dengan menggunakan dua cara pembedangan ilmu-ilmu, yaitu melihat sasaran kajian dan pendekatan. Makanya, akan ditemui pola pengembangan yang merupakan penggabungan ilmu, yang satu dijadikan sebagai sasaran kajian dan lainnya sebagai pendekatan. Misalnya, tafsir Al-Qur'an dan Hermeneutika, maka yang dikaji adalah Tafsir al-Qur'an tetapi menggunakan pendekatan Hermeneutika. Demikian pula Tafsir Al-Qur'an dan Fenomenologi, maka yang dikaji adalah Ilmu Tafsir tetapi menggunakan pendekatan Fenomenologi. Tafsir Al-Qur'an dan Strukturalisme, maka yang dikaji adalah Tafsir Al-Qur'an tetapi menggunakan pendekatan Strukturalisme. Demikian pula Ilmu Hadits ketika dipertemukan dengan pendekatan lainnya maka akan memunculkan Syarah Hadits dan Budaya Lokal. Syarah Hadits dan Fenomenologi dan seterusnya. Ilmu Tarbiyah yang ditemukan dengan Sosiologi maka akan muncul Sosiologi Pendidikan Islam, Tehnologi Pendidikan Islam, Politik Pendidikan Islam dan sebagainya.

Ilmu Dakwah yang dipertemukan dengan Sosiologi akan memunculkan Sosiologi Pengembangan Masyarakat Islam, Studi Pembangunan dan Pengembangan Ekonomi Kerakyatan, Manajemen Kelembagaan Islam, Bimbingan Penyuluhan Sosial dan seterusnya. Ilmu Syariah ketika dipertemukan dengan pendekatan tertentu maka akan menghasilkan Pembaharuan Hukum Islam, Bisnis dan Manajemen Islam, Hukum Bisnis Islam dan sebagainya. Ilmu tasawuf ketika dipertemukan dengan pendekatan lain

maka akan didapatkan sub-disiplin baru yaitu Tarekat dan Fenomenologi, Tarekat dan Budaya Lokal, Tarekat dan Modernitas dan seterusnya. Ilmu Sejarah ketika bertemu dengan pendekatan lainnya akan menghasilkan Arsitektur Islam, Archeologi Islam. Ilmu-ilmu sosial keislaman yang bertemu dengan pendekatan lainnya akan memunculkan Islam and civil Religion, Islam dan Budaya lokal, Islam dan Politik Lokal, Perbandingan Politik Islam Lokal. Ketika Sains (ilmu-ilmu kealaman) bertemu dengan pendekatan lain akan melahirkan Islam dan Kesehatan Jiwa.

Pembidangan ilmu, dengan demikian tidak hanya akan menghasilkan substansi keilmuan Islam akan tetapi juga akan menghasilkan variasi-variasi akademisi yang menjadi pengembang ilmu-ilmu keislaman dimaksud. Jadi, melalui pembidangan ilmu akan didapatkan dua keuntungan, yaitu variasi ilmu-ilmu keislaman dan variasi pakar ilmu keislaman.

Daftar Pustaka

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*, Volume II, Qur'anic Commentary and Tradition, Chicago, U. Chicago Press, 1967.
- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic literary papyri*, Volume I, Historical Texts, Chicago, U. Chicago Press, 1957.
- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*, Volume III, Language and Literature. Chicago: U. Chicago Press, 1972.
- Abdullah, M Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, M. Amin. "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." *Al-Jami'ah* vol.39 No.2 (July-December 2001): 359-391.
- Abdullah, M. Amin. "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." *Al-Jami'ah* vol.39 No.2 (July-December 2001): 359-391.
- Abdullah, M. Amin. "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jami'ah* vol. 39 No.2 (July-December 2001): 359-391.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Uhumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Ma'fhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York, 1996.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York, 1996.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York, 1996.
- Adams, Charles J. "The Hermeneutics of Henry Corbin," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard Martin (Tucson: The Arizona State University Press, 1985), 129-150.
- Affandi, Masduqi. *Ontologi Dakwah: Dasar-dasar Filosofi Sebagai Disiplin Ilmu* (Surabaya: Diantama, 2007).
- Ahmad, Ahmad Atif. *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*. Leiden: Brill, 2006.

- Ahmad, Ahmad Atif. *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*. Leiden: Brill, 2006.
- al-'Asqalani, Ahmad b. Nur al-Din Ibn Hajar. *Tahdhib al-Tahdhib*, 8 vols., ed. 'Ali Muhammad al-Bijawi, Cairo: Dar Nahdat Misr li'l-Tab' wa'l-Naskh, 1970-72.
- Alatas, Syed Hussein. *Intellectuals in Developing Societies*. London: Frank Cass, 1977.
- Albab, Ulul. "Islam Sebagai Landasan Pemikiran dalam Menciptakan Pemerintahan yang Anti Korupsi." Disertasi S3, Universitas Brawijaya, Malang, 2009.
- al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il. *al-Jami' al-Sahih*, Ed. Muhammad al-Zuhri (Cairo, 1309).
- al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad b. 'Ali b. 'Uthman. *Kitab tadhkirat' ul-huffaz*, 4 vols., ed. by the [Osmanic Oriental Publications] Bureau from the Meccan Library ms. under the auspices of the Ministry of Education, Government of India. [3d ed., rev.]. (Hyderabad, Dairatu' l-Ma'arif-il-Osmania, 1955-58).
- al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad b. 'Ali b. 'Uthman. *Mizân al-i'tidâl fi naqd al-rijâl*, Ed. by 'A. M. al-Baghawi, 4 vols., Cairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1963-64.
- Alfarabi. "The Enumeration of the Sciences." trans. Fauzi M. Najjar, dalam *Medieval Political Philosophy*, eds. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1963.
- al-Hakim al-Naysaburi, Abu 'Abdullah Muhammad b. Abd Allah. *Al-Mustadrak 'ala al-sahihayn*, 4 volumes. Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyya, 1915-1924.
- al-Hakim al-Naysaburi, Abu 'Abdullah Muhammad b. Abd Allah. *Kitab Ma'rifat 'ulum al-Hadith*, Ed. Seyyed Mu'azzam Husayn. Beirut: The Trading Office, 1966.
- al-Hamawi, Yaqut. *Mu'jam al-Udabâ'*, jilid I (*muqaddimat al-musannif*).
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Bunyat al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nizam al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*, cet. 3. Beyrut: Markaz irasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990. 251-270.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut, 1988.
- al-Jabri, Muhamamd Abed. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. London: I.B. Tauris, 2009.

- al-Kulaini, Muhammad b. Ya'qub b. Ishaq. *al-Usul min al-kafi*, Ed. by A. A. al-Ghaffari, 8 vols. Tehran: Maktabat al-Saduq, 1377-81/1957-61.
- al-Salih, Subhi. *'Ulum al-hadith wa mustalahuhu*. Damascus: Matba'at Jami'at Dimashq, 1959.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2008.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2008.
- Annemarie *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- as-Salih, Subhi. *'Ulum al-Hadith wa Mustalahuhu*. Damascus: Matba'at Jami'at Dimashq, 1959.
- Aycub, Mahmoud. *The Qur'an and Its Interpreters*. Albany, New York: State University of New York Press, 1984.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Studies in Early Hadith literature with a critical edition of some early texts*, third edition. Indianapolis: American Trust Publications, 1992.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Studies in early Hadith literature with a critical edition of some early texts*. Indianapolis: American Trust Publications, 1978.
- Azami, Muhammad Mustafa. *The History of the Quranic Text, From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*. London: Islamic Academy, 2003.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad ibn al-Husayn. *al-Sunan al-Kubra*, 10 vols., (Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyya, 1925).
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur'an*. Completely Revised and Enlarged by W. Montgomery Watt. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur'an*. Revised and Enlarged by W. Montgomery Watt. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

- Bidney, David. "Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Cultural Life-World," dalam *Phenomenology and the social sciences 1*, Ed. Maurice Natanson. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Bidney, David. "Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Cultural Life-World." dalam *Phenomenology and the social sciences 1*, Ed. Maurice Natanson. Evanston: Northwestern University Press, 1973. 109-140.
- Blankinship, Khalid. "The early Creed," dalam *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 33-54.
- Blankinship, Khalid. "The early Creed," dalam *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 33-54.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London and New York: Routledge, 1980.
- Brym, Robert J. *Intellectuals and Politics*. London: 1980.
- Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies: a Global Theory of Intellectual Change*. Harvard: Harvard University Press, 2002.
- Connolly, Peter (ed.). *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Connolly, Peter (ed.). *Approaches to the Study of Religion*. London and New York: Cassel, 1999.
- Coser, Lewis. *Man of Ideas*. New York, 1965.
- Dâwûd, Abû Sulaymân b. al-Ash'ath al-Sijistânî (203/817-275/888). [*Kitab*] *Al-Sunan*, edited by Muhammad Muhyiddin 'Abdalhamîd, 4 vols., Egypt, 1369/1950.
- Dhanani, Alnoor. "Islam," dalam Gary B. Ferngren (ed.), *Science and Religion: a Historical Introduction*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002. 73 – 92.
- Dudoignon, Stéphane A., Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi (eds.). *Intellectuals in The Modern Islamic World Transmission, Transformation, Communication*. London: Routledge, 2006.
- El-Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- El-Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- elhady, Aminullah. *Ibn Rusyd Membela Tuhan*. Surabaya: LPAM, 2003.

- Erricker, Clive. "Phenomenological Approaches." dalam *Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Connolly. London and New York: Cassel, 1999.
- Erricker, Clive. "Phenomenological Approaches." In Peter Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion*. London and New York: Cassel, 1999, 73-104.
- Ess, Josef van. "The Beginning of Islamic Theology," *The Cultural Context of Medieval Learning*, eds. J.E. Murdoch and E.D. Sylla (Dordrecht-Holand: D. Reidel Publishing Company, 1975): 87-111.
- Ess, Josef van. "The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), 32.
- Eyerman, Ron et. al. *Intellectuals, Universities and the State in Western Modern Societies*. Berkeley: University of California Press, Berkeley, 1987.
- Eyerman, Ron. *Between Culture and Politic: Intellectuals in Modern Society*. Oxford, 1994.
- Fakhry, Majid *A History of Islamic Philosophy*, second edition. New York: Columbia University Press, 1983.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*, second edition. New York: Columbia University Press, 1983.
- Farmer, Walter A. & Margaret A. Farrell. *Systematic Instruction in Science for the Middle and High School Years*. 1980.
- Frank, R. M. *al-Ghazâlî and the Ash'arite School*. Durham and London: Duke University Press, 1994.
- Fuller, Steve. *The Intellectual*. Cambridge, UK: Icon Books Ltd Cambridge, 2006.
- G.H.A. Juynboll: "Muslim's introduction to his Sahih," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984): 263-302.
- Gie, The Liang. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: penerbit Liberti, 2007.
- Gregory, Andrew. *Eureka! The Birth of Science*. Cambridge, UK: Icon Books Ltd., 2001.
- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of of the Hadith Literature*. Oxford, 1924. Reprinted Beirut: Khaayats, 1966.
- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of of the Hadith Literature* (Oxford, 1924). Reprinted (Beirut: Khaayats, 1966).
- Hajjaj, Muslim b. *al-Jami' al-Sahih*, ed. by M.F. 'Abdul Baqi (Cairo, 1374).

- Haleem, M.A.S. Abdel "Qur'anic Orthography: The Written Representation of the Recited Text of the Qur'an." *Islamic Quarterly* (19??): 171-192.
- Haleem, M.A.S. Abdel. "Grammatical Shift for the Rhetorical Purposes: Iltifat and Related Features in the Qur'an." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* vol. LV, Part 3 (1992).
- Haleem, M.A.S. Abdel. "Qur'anic Orthography: The Written Representation of the Recited Text of the Qur'an." *Islamic Quarterly* (19??): 171-192.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Usûl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hallaq, Wael B. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. London: Variorum, 1995.
- Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hamidullah, Muhammad. "Early History of the Compilation of the Hadith," *Islamic Literature*, vol 12, no. 3 (1966), 5-10.
- Hanafi, Hassan. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an." in *The Qur'an As Text*, ed. Stefan Wild. Leiden: E.J. Brill, 1996. 195-196.
- Hassan, Riffat "Made from Adam's Rib, The Woman's Creation Question," *Al-Mushir*, Vol. XXVII (1985), 124-155.
- Haught, John F. *Perjumpaan Sain dan Agama, Dari Konflik ke Dialog*. Jakarta: Mizan dan ICAS, 2004.
- Hogendijk, Jan P. and Abdelhamid I. Sabra. *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*. London dan Cambridge: The MIT Press, 2003.
- Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1992.
- Hugh Lacey, *Is Science Value Free?: Values and Scientific Understanding*. London: Routledge, 1999.
- Ibish, Yusuf H., Kosugi Yasushi and Yusuf K. Khoury. *The Index of al-Manar*. Tokyo: Islamic Area Studies Project and Beirut, Turath, 1998.
- Iqbal, Muzaffar. *Science and Islam*. London: Greenwood Press, 2007.
- Ja'far, Muhammad. *Anatomi Perilaku Bisnis, Dialektika Etika dengan Realitas*. Malang, UIN Press, 2009.
- Jalal, Abd. "Tafsir al-Maraghi dan Tafsir al-Nur; Sebuah Studi Perbandingan." Disertasi IAIN Sunan Kalijaga, 1985.
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge, 1983.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Jakarta: Arasy Mizan dan UIN Jakarta Press, 2005.

- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Khan, Muhammad Muhsin. *The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari*, 9 vols. 2nd. ed., Hilal Yayinlari (Ankara, 1977).
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition. Chicago: The University of Chicago., Enlarged, 1970.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Leaman, Oliver and Sajjad Rizvi. "The Developed Kalam Tradition: Part I, Sunnism," dalam *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Lipset, Seymour Martin. *Political Man*. New York, 1960.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Mahmassani, Subhi. *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, Translated by Ziyadeh, Farhat (from *Falsafat al-tashri' fi al-islam*), Leiden, E.J. Brill, 1961.
- Martin, Richard C. (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The Arizona State University Press, 1985.
- Mates, B. *Stoic Logic*, second edition. Berkeley and Los Angeles, 1961.
- McCarthy, E. Doyle. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. London and New York: Routledge, 1996.
- Mir, Mustansir. "The Quranic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters." *The Muslim World* vol. LXXVI, no. 1 (1986): 1-15.
- Mir, Mustansir. "Between Grammar and Rhetoric (*Balaghah*); A Look At Qur'an 2:217." *Islamic Studies*, vol. 29, no. 3 (1990), 277-285.
- Mir, Mustansir. "The Qur'an as Literature." *Renaissance* vol. 10, no. 5 (2000).
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jogjakarta: Rake Sarasin, 1991.
- Murad, Muhammad Salih ibn 'Abd al-'Aziz. *Faharis "K. al-Jarh wa-al-ta'dil*. Jeddah: Maktabat Dar al-Wafa', 1987.
- Mustansyir, Rizal. "Refleksi Filosofis atas Ilmu-ilmu Humaniora." *Jurnal Filsafat*, Jilid 35, Nomor 3 (Desember 2003).

- Muallifa, M. Luthfi dan Helmi Syaifuddin (eds.), *Intelektualisme Islam: Melacak Akar-akar Integrasi Ilmu dan Agama*. Malang: LKQS, UIN Malang, 2007.
- Nakosteen, Mehdi. *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350, with an Introduction to Medieval Muslim Education*. Colorado: University of Colorado Press, 1964.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Natanson, Maurice (ed.). *Phenomenology and the Social Sciences 1*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Peters, Rudolf. *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice From the Sixteenth to the Twenty-first Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Rahman, Fazlur. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 1 No. 4 (July, 1970): 329-330.
- Rahman, Fazlur. "Sunnah and Hadith." *Islamic Studies*, vol 1, no. 2 (1962), 1-36.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, second edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- Said, Nurman dkk. *Sinergi Agama dan Sains, Ikhthiar Membangun Pusat Peradaban Islam*. Makasar: Alauddin Press, 2005.
- Scheler, Max. "Psychology, 'concrete' and 'essential' phenomenology," dalam *Classical Approches to the Study of Religion. Volume 1: Introduction and Anthology*. Ed. Jacques Waardenbeurg (Paris, 1973), 654-662.
- Schimmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Shils, Edward. "Intellectual," in *International Encyclopaedia of the Social science* (New York: Vol. VII, 1982), 400.
- Siddiqi, 'Abdul Hamid. *Sahih Muslim: Being Traditions of the Sayings and Doings of the Prophet Muhammad as Narrated by His Companions and Compiled under the Title of al-Jami us-Sahih*. 4 vols., (Lahore: Sheikh Muhammad Ashraf, 1972-76).
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. "Ahadith were Recorded During the Lifetime of Muhammad," In *Idara-i-Maarif-i-Islamiyyah. Proceedings of the First Session*. Lahore: Working Committee. Idara-i-Maarif-i-Islamiyyah, 1933, 61-71.

- Siddiqi, Muhammad Zubayr. "The Services of the Companions of the Prophet of Islam to His Traditions." *Islamic Culture*, vol. 35, no. 2, 1961, 130-5.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. "Ulum al-Hadith." *Studies in Islam*, vol. 5, no. 4, (1968), 197-211.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. "The Services of the Companions of the Prophet of Islam to His Traditions." *Islamic Culture*, vol. 35, no. 2 (1961), 130-5.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. *Hadith literature: its origin, development*, edited & revised by Murad, revised edition, 1961, Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, revised edition 1993.
- Smith, Wilfred Cantwell. "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Non-reductionist Interpretation of the Qur'an," *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 11 (July 1980): 487-505.
- Smith, Wilfred Cantwell. *What is Scripture? A Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press. 1993.
- Soetriono dan Rita Hanafie. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Penerbit Andi. 2007.
- Soleh, A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004.
- Suprayogo, Imam. *Sangkar Ilmu*. Malang: UIN Malang Press, 2003.
- Syakur, Abdul. "Gerakan Tarekat Shiddiqiyah Pusat Losari Ploso Jombang: Studi tentang Strategi Bertahan, Struktur Mobilisasi dan Proses Pembingkasaan." Disertasi S3. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2009.
- Syam, Nur. *Filsafat Dakwah: Pemahaman Filosofis tentang Ilmu Dakwah*. Surabaya: Penerbit Jenggala Pustaka Utama, 2003.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Jogjakarta: LKiS, 2006.
- Syam, Nur. *Madzab-Madzab Antropologi*. Jogjakarta: LKiS, 2009.
- Tim Winter (ed). *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.
- van Ess, Josef "The Beginning of Islamic Theology," *The Cultural Context of Medieval Learning*, eds. J.E. Murdoch and E.D. Sylla. Dordrecht-Holand; D. Reidel Publishing Company. 1975: 87-111.
- van Ess, Josef. "The Logical Structure of Islamic Theology," dalam *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. Grunebaum. Wiesbaden, 1970. 21-50.
- Watt, Montgomery. *Islamic Theology and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

- Wensinck, Arent Jan. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden: E.J. Brill, 1927.
- Wensinck, Arent Jan. *Concordance et indices de la tradition musulmane: Les six livres, le Musnad d'al-Darimi, le Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmad ibn Hanbal*, 8 vols. Leiden; New York: E.J. Brill, 1992.
- Whelan, Estelle. "Forgotten Witness: Evidence for the early Codification of the Qur'an." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, no. 1 (1998): 1-14.
- Winter, Tim (ed), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Woodward, Mark R. "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meaning of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts." *The Journal of Asian Studies*, Volume 52, Number 3 (August 1993).
- Woodward, Mark. "Islamic and Religious Studies: Challenges and Opportunities for Twenty-First Century Indonesia." *Journal of Indonesian Islam*, vol.03, no.01 (June, 2009): 1-34.
- Yasushi, Kosugi (ed.), *Al-Manar 1898-1935 on CD-ROM*. Kyoto: COE-ASAFAS, Kyoto University, 2003.
- Yusuf, M. Yunan. *Corak Pemikiran kalam Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
- Zaghlul, Abu Hajir Muhammad al-Sa'id ibn Basyuni. *Fihris "al-Jarh wa-al-ta'dil"*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Zainuddin, M. dkk. *Memadu Sain dan Agama Menuju Universitas Islam Masa Depan*. Malang: Bayu Media dan UIN Malang, 2004.
- Zaman, Iftikhar "The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth, and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas," (Doctoral Dissertation, University of Chicago, 1991).
- Zaman, Iftikhar "The Science of rijal as a method in the study of Hadiths," *Journal of Islamic Studies*, vol. 5, no. 1 (1994), 1-34.
- Ziadeh, Farhat J. "Integrity ('Adalah) in Classical Islamic Law." Chapter 4 in Heer, Nicholas (Editor). *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle and London: University of Washington Press, 1990. 73-93.
- Zubaida, Sami. *Law and Power in the Islamic World*. London & New York: I.B. Taurus, 2003.

SURAT KEPUTUSAN REKTOR IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA
NOMOR : In.02/1/PP.00.9/ 2407P/ 2009

TENTANG
BANTUAN PENELITIAN KOMPETITIF
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA TAHUN 2009

REKTOR IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA

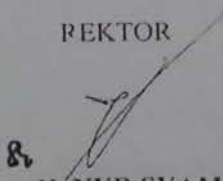
- Menimbang : a. bahwa dalam rangka menunjang pelaksanaan penelitian Kompetitif di lingkungan IAIN Sunan Ampel, maka dipandang perlu memberikan bantuan penelitian yang dimaksud;
- b. bahwa nama-nama sebagaimana tersebut dalam lampiran surat keputusan ini dipandang memenuhi syarat untuk diberikan bantuan penelitian tahun anggaran 2009
- Mengingat : 1. Undang-Undang No.20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah No.60 Tahun 1999 tentang Pendidikan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama No.29 Tahun 2008 tentang Statuta IAIN Sunan Ampel ;
4. Surat Keputusan Rektor IAIN Sunan Ampel, Nomor: In.03.1/ HK.00.5/SK/823/P/2008 tanggal 13 Nopember 2008 : Tentang Petunjuk Operasional dan Standard Biaya Penggunaan Dana DIPA IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun Anggaran 2009;
5. Panduan Penyelenggaraan Pendidikan IAIN Sunan Ampel Nomor : In.03.1/ HK.00.5/ SK/707/ P/ 2008 tanggal 1 September 2008
- Memperhatikan : Surat Pengesahan Daftar Isian Pengguna Anggaran Tahun Anggaran 2009 Nomor : 00.03.0/ 025.01.2/ XV/ 2009 tanggal 31 Desember 2008

MEMUTUSKAN :

- Menetapkan : SURAT KEPUTUSAN REKTOR IAIN SUNAN AMPEL TENTANG BANTUAN PENELITIAN KOMPETITIF IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA TAHUN 2009
- Pertama : Memberikan bantuan penelitian Kompetitif yang namanya tercantum dalam Lampiran surat keputusan ini masing-masing sebesar Rp. 25.000.000 (Dua Puluh Lima Juta Rupiah).
- Kedua : Pencairan Bantuan Dan: Penelitian tersebut dilakukan setelah penandatanganan MoU antara Rektor dan Ketua Tim.
- Ketiga : Kepada penerima bantuan penelitian harus menyerahkan laporan hasil penelitian kepada Rektor selambat-lambatnya pada tanggal 30 Nopember 2009.
- Keempat : Segala biaya yang dikeluarkan sebagai akibat diterbitkannya surat keputusan ini dibebankan kepada anggaran DIPA IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2009
- Kelima : Apabila dikemudian hari ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan surat keputusan ini akan diadakan pembetulan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di Surabaya
pada tanggal 31 Agustus 2009

REKTOR


H. NUR SYAM
NIP.195808071986031002

Tembusan Yth:

1. Sekretaris Jenderal Departemen Agama Jakarta;
2. Inspektur Jenderal Departemen Agama Jakarta;
3. Kepala KPPN Surabaya II, Surabaya ;
4. Kepala Biro AKU IAIN Sunan Ampel, Surabaya;
5. Bendahara Pengeluaran IAIN Sunan Ampel, Surabaya;
6. Ybs. Untuk diketahui dan dilaksanakan.

LAMPIRAN

SURAT KEPUTUSAN REKTOR IAIN SUNAN AMPEL

NOMOR : In.02/1/PP.00.9/ 2009

TANGGAL : 31 AGUSTUS 2009

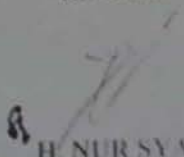
TENTANG

BANTUAN PENELITIAN KOMPETITIF IAIN SUNAN
AMPEL SURABAYA TAHUN 2009

No	NAMA	JUDUL PENELITIAN	Jumlah Bantuan
1	2	3	4
1	Konsultan : Prof.Dr.H. Nur Syam,M.Si. Ketua : A kh. Muzakki, M.Ag. M.Phil. Anggota : Dr. Phil. Khoirun Ni'am Drs. Ahmad Nur Fuad, MA Drs. A. Saeful Hamdani, M.Pd.	" Twin Tower : Epistimologi Penyatuan Ilmu-ilmu Umum dan Keislaman Di IAIN Sunan Ampel Surabaya"	25.000.000
2	Konsultan : Prof.Dr.H.A.Saiful Anam,M.Ag Ketua : Dr. Biyanto, M.Ag. Anggota : Amirullah, S.Ag. M.H. M. Syaeful Bahar, M.Si. Drs. Bambang Subandi,M.Ag.	" Pemetaan Peran Alumni IAIN Sunan Ampel Surabaya"	25.000.000
3	Konsultan : Prof.Dr.H. Abd. Haris, M.Ag. Ketua : Drs. Achmad Zaini, MA. Anggota : Habib Mustofa, M.Si. Nuril. M.Pd. Drs. Agus Affandi, M.Fil.I.	" Strategi Pengembangan IAIN Sunan Ampel : Feasibility Study "	25.000.000
4	Konsultan : Prof.Dr.H. Abd. A'la, M.Ag. Ketua : Masdar Hilmy, MA. Ph.D. Anggota : M. Khodafi, M.Si. Kemal Riza, MA. Sul Anam, S.Ag.	" Perubahan Status IAIN Sunan Ampel Menjadi UIN Sunan Ampel : Pandangan Stakeholders "	25.000.000

Ditetapkan di Surabaya
 pada tanggal 31 Agustus 2009

REKTOR


 H. NUR SYAM
 NIP.195808071986031002