

**PENGARUH ORIENTALISME DALAM
PENGAJIAN HUKUM ISLAM DI INSTITUT
AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA, INDONESIA**

SITI AMINAH

**JABATAN FIQH DAN USUL
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2013

**PENGARUH ORIENTALISME DALAM
PENGAJIAN HUKUM ISLAM DI INSTITUT
AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA, INDONESIA**

SITI AMINAH

**DISERTASI INI DIKEMUKAKAN UNTUK
MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH
SARJANA SYARIAH BAHAGIAN II
(SECARA KURSUS DAN PENYELIDIKAN)**

**JABATAN FIQH DAN USUL
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2013

ABSTRAK

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya merupakan perguruan tinggi Islam Indonesia yang banyak mengambil model pendidikan Timur Tengah. Hal ini dapat dilihat dari wujud kelembagaan dan sistem kerjanya yang tidak jauh berbeza dengan pusat keilmuan di Timur Tengah. IAIN juga telah memperkenalkan dan mengajarkan pemikiran-pemikiran Islam Barat. Kajian ini bertujuan untuk Mengenalpasti sama ada IAIN dipengaruhi atau tidak oleh orientalisme serta faktor-faktor apa yang menyebabkan pengaruh orientalisme bertapak dan sejauh mana pengaruhnya dalam pengajian hukum Islam di IAIN Sunan Ampel. Dalam penelitian ini, penyelidik menggunakan metode kajian pustaka (*library research*) dan observasi lapangan. Kajian ini memakai metode kualitatif untuk menganalisis data-data yang diperolehi. Penulis menemukan bahawa terdapat pengaruh orientalisme dalam kajian Hukum Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Ini boleh dilihat melalui beberapa faktor iaitu pedagogi, kurikulum, pengkursusan pensyarah IAIN ke Mc Gill, dan karya ahli akademik IAIN Sunan Ampel Surabaya yang membuat konsep fiqh baru dengan metodologi baru (*a new methodology*), iaitu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan media utamanya adalah melalui penyelidikan (*istiqro'*) dan memaksimumkan penggunaan akal (*al-ma'qul*).

ABSTRACT

State Islamic Institute (IAIN) Sunan Ampel Surabaya is Indonesia's high Islamic education that adopts Middle East model. It can be seen from the existing of the institutions and working system that is similar to the knowledge center in the Middle East. IAIN also have introduced and taught of the Western thoughts. This study aims to identify whether or not IAIN Sunan Ampel influenced by orientalism and what are factors that influencing orientalism tread at IAIN, and to what extent of its influences to the Islamic legal studies of IAIN Sunan Ampel. This study used library research and field observations. In order to analyze the obtained data, the researcher used a qualitative method. It found that there were influences of orientalism in the study of Islamic Law at IAIN Sunan Ampel Surabaya. It can be seen through a number of factors; pedagogy, curriculum, the delivery of IAIN lecturers to McGill, and the academic work of IAIN Sunan Ampel Surabaya, which makes the concept of a new fiqh, new methodology which is *maqāṣid al-Sharī'ah* through research (*istiḡro'*) and maximizing the use of mind (*al-ma'qul*).

PENGHARGAAN

“Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha penyayang”

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang telah memberikan nikmat dan hidayah kepada penulis sehingga mampu menunaikan amanah akademik ini yang bertajuk : **Pengaruh Orientalisme dalam Pengajian Hukum Islam di Institut Agama Islam Sunan Ampel, Surabaya, Indonesia.** Jutaan penghargaan dirakamkan kepada Prof. Madya DR. Rahimin Affandi Abd. Rahim atas segala bimbingan, semangat dan tunjuk ajar serta komen beliau sepanjang penulisan kertas projek ini. Penulis juga merakamkan Jutaan terima kasih kepada DR. Karim bin Ali dan DR. Rushdi bin Ramli yang telah sudi menyemak dan memeriksa tulisan tesis ini. Tanpa komen dan kritikan beliau, mustahil terbentuk sebuah tulisan yang menjadi syarat kelulusan akademik ini. Tidak dilupakan juga kepada Ketua Jabatan Fiqh dan Ushul DR. Ridzwan bin Ahmad, serta semua pensyarah di Jabatan fiqh Usul atas didikan kalian sepanjang pengajian penulis disini.

Kepada ibu dan ayah tersayang, penulis mengucapkan setinggi-tinggi penghargaan atas kasih-sayang dan pengorbanan yang dicurahkan sehingga kini. Abang, Kakak, yang menjadi permanen hidupku, suami tercinta dengan penuh kesabaran dan jerih payah meluangkan waktunya berdiskusi demi terwujudnya penulisan ini. Anak-anaku Fareed Nahdan Rabbani dan Fazat Mazaya Rahmah yang selama ini menjadi sumber inspirasi disaat penulis memerlukan energi untuk menyelesaikan tesis ini. Sokongan dan dorongan kalian memberi kekuatan kepada penulis untuk meneruskan perjuangan.

Sekalung terima kasih buat sahabat-sahabatku, Persatuan Pelajar Indonesia Universiti Malaya. Pengalaman dan kenangan bersama kalian akan tersemat indah disanubari ini. Akhir kata, kepada semua pihak yang terlibat, secara langsung mahupun tidak langsung, terima kasih atas sumbangan dan pertolongan yang dihulurkan. Semoga mendapat rahmat dan bimbingan daripada Allah S.W.T. *Jazākumullahu khairan kathīrā.*

SENARAI KANDUNGAN

ABSTRAK	ii
ABSTRACT	iii
PENGHARGAAN	iv
SENARAI KANDUNGAN	v
PANDUAN TRANSLITERASI	vii
SENARAI KEPENDEKAN.....	ix
BAB 1: PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Kajian.....	1
1.2 Masalah Kajian	8
1.3 Objektif kajian	9
1.4 Skop Kajian.....	9
1.5 Kepentingan Kajian.....	10
1.6 Pengertian Tajuk	10
1.7 Ulasan Kajian Literatur ...	11
1.8 Metodologi Kajian	15
1.8.1. Metod Pengumpulan Data	15
1.8.1. (a) Kajian Perpustakaan (Library Research)	15
a. Metod Historis	15
b. Metod Dokumentasi	15
1.8.1. (b). Kajian Lapangan (Field Research)	16
1.8.2 Metod Analisis Data.....	17
a. Metod Genealogi	17
b. Metod Induktif.....	18
c. Metod Deduktif.....	19
d. Metod Komparatif	19
1.9 Sistematik Kajian	20
BAB 2: ORIENTALISME DAN PENGAJIAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA.....	21
2.1. Pendahuluan	21
2.2. Orientalisme	23
2.2.1 Orientalisme: Definisi dan Sejarah Kemunculan.....	23
2.2.2 Orientalisme dan Kajian KeIslaman	28
2.2.3 Orientalisme dalam Kajian Hukum Islam.....	37
2.3. Pengajian Hukum Islam di Indonesia	54
2.3.1. Pengajian Hukum Islam di Tahun 1970-1980-an	54
2.3.2. Genealogi sebagai alat analisis.....	57
2.4. Kesimpulan	60
BAB 3: PENGAJIAN HUKUM ISLAM DI IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	62
3.1. Pendahuluan	62
3.2. Profil Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel	63
3.2.1. Sejarah Perkembangan IAIN Sunan ampel....	63
3.2.2. IAIN Sunan Ampel: Di Antara Kepungan Tiga Tradisi	66
3.2.3. Pengajian Hukum Islam di IAIN Sunan Ampel.....	70
3.2.4. Metod Pengajian Hukum Islam di IAIN Sunan Ampel	88
3.2.5. Program IAIN dengan McGill	90

3.3 Kesimpulan	95
BAB 4: PENGARUH ORIENTALISME DALAM PENGAJIAN HUKUM ISLAM DI INSTITUT AGAMA ISLAM SUNAN AMPEL SURABAYA, INDONESIA	97
4.1. Pendahuluan	97
4.2. Pedagogi atau Kaedah Pengajian	97
4.3. Sumber Rujukan.....	100
4.4. Kurikulum	101
4.5. Penghantaran Pensyarah ke Mc Gill	104
4.6. Karya Ahli Akademik IAIN Sunan Ampel Surabaya	110
4.7. Kesimpulan	121
BAB 5: PENUTUP	123
5.1. Rumusan.....	123
5.2. Cadangan.....	125
BIBLIOGRAFI.....	127
LAMPIRAN.....	135

PANDUAN TRANSLITERASI

Konsonan

No.	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1	أ	a,ʾ	الفأرة	al-faʾrah
2	ب	b	بعث	baʾatha
3	ت	t	تاب	tāba
4	ث	th	ثواب	thawāb
5	ج	j	جعل	jaʾala
6	ح	ḥ	حلب	ḥalaba
7	خ	kh	خطب	khataba
8	د	d	دفع	dafaʾa
9	ذ	dh	ذهب	dhahaba
10	ر	r	رجع	rajaʾa
11	ز	z	زرع	zaraʾa
12	س	s	سمع	samiʾa
13	ش	sh	شفع	shafaʾa
14	ص	ṣ	صعد	saʾada
15	ض	ḍ	ضلل	ḍalala
16	ط	ṭ	طلع	talaʾa
17	ظ	ẓ	ظفر	zafara
18	ع	ʿ	عليه	ʿalayhi
19	غ	gh	غفر	ghafara
20	ف	f	فلح	falaha
21	ق	q	قلم	qalama
22	ك	k	كتب	kataba
23	ل	l	لعب	laʾiba
24	م	m	منع	manaʾa
25	ن	n	نال	nāla
26	و	w	وعد	waʾada
27	ه	h	هدم	hadama
28	ي	y	يعلم	yaʾlamu

Vokal Panjang

No.	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1	أ	a	قال	qāla
2	أو	u	موسى	mūsa
3	إي	i	إيمان	īman

Vokal Pendek

No.	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1	ا (فتحة)	a	نَصَرَ	naṣara
2	ي (كسرة)	i	نَاصِرٌ	nāṣirun
3	و (ضممة)	u	يَنْصُرُ	yanṣuru

Diftong

No.	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1	أو	aw	أواب	awwābun
2	أي	ay	أيام	ayyāmun
3	اي	iy	إياك	iyyāka

Catatan:

Istilah sesuatu perkataan yang berasal daripada perkataan Bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan Bahasa Malaysia adalah dieja mengikut perkataan Bahasa Malaysia. Seperti perkataan Rasulullah, Muhammad, Ahmad, mazhab, ulama, ilmiah, al-Qur'an, hadith dan lain-lain.

JADUAL KEPENDEKAN

c.	:	Cetakan
Dr.	:	Doktor
ed.	:	Editor
h.	:	Halaman
H.	:	Hijrah
Ibid	:	Ibidem
PTAIN	:	Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri
IAIN	:	Institute Agama Islam Negeri
j.	:	Juzuk
m.	:	Meninggal
M.	:	Masihi
M.A.	:	<i>Master of Arts</i>
No.	:	Nombor
<i>op.cit.</i>	:	<i>Opere Citato</i>
Prof.	:	Profesor
r.a.	:	<i>Radiyallah 'Anh</i>
s.a.w.	:	<i>Sallallah 'Alayh Wa Sallam</i>
s.w.t.	:	<i>Subhanahu wa Ta'ala</i>
T.P.	:	Tanpa Penerbit
t.t.	:	Tanpa tarikh
T.T.P.	:	Tanpa Tempat Penerbitan
terj.	:	terjemahan

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 LATAR BELAKANG KAJIAN

Kajian hukum Islam merupakan salah satu bidang yang penting di dalam perguruan tinggi Islam, termasuk IAIN Sunan Ampel. Sejak Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) ditubuhkan di Yogyakarta pada tahun 1950, PTAIN hanya mempunyai dua fakulti, salah satunya adalah Fakulti Syari'ah yang dijadikan sebagai wadah kajian hukum Islam tersebut. Ketika PTAIN bertukar kepada IAIN dan menggabungkan diri dengan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) Jakarta pada tahun 1960, Fakulti Syari'ah tetap menjadi salah satu fakulti favorit. Sampai pertengahan tahun 1970-an, ketika IAIN berkembang di 14 kota dan provinsi, bahkan sampai tahun 1996, ketika sebagian dari 14 IAIN itu berubah status menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) dan Universiti Islam Negeri (UIN), bidang Syari'ah terus berkembang bahkan menjadi fakulti yang menguatkan ciri khas perguruan-perguruan tinggi Islam tersebut.¹

Namun, jika merujuk kepada undang-undang yang tertulis di UU No. 2/1989 mengenai Sistem Pendidikan Nasional (USPN) dan Peraturan Pemerintah (PP) No. 30/1990 mengenai Pendidikan Tinggi, tujuan perlembagaan pendidikan tinggi negeri yang mengkhususkan kepada kajian keislaman sebagaimana diatur oleh RIP (Rencana Induk Pengembangan), yang mana perguruan tinggi Islam tidak hanya dirancang “untuk membantu terbinanya sarjana Islam yang memiliki kemampuan akademik dan professional di dalam bidang hukum Islam, tetapi juga harus

¹ Nur A. Fadhil Lubis, “Pengembangan Studi Hukum Islam di IAIN”, laman sesawang dicapai 12 Februari 2013, <http://www.ditperta.net/artikel/fadil01.Asp>.

bersikap rasional dan dinamik, berfalsafah, serta berpandangan luas dan mampu bekerjasama dalam ruang lingkup pengembangan ilmu dan teknologi serta seni untuk kepentingan nasional”.² Dengan katan lain, Sarjana Islam yang dilahirkan dari Perguruan Tinggi Islam tidak hanya menguasai landasan ilmiah dan dasar-dasar kemahiran kerjanya untuk mengembangkan hukum dan ilmu hukum (*faqīhun fī ‘ulūmi al-dīn*), tetapi juga harus memiliki kecakapan untuk memecahkan masalah kemasyarakatan (*faqīhun bi al- maṣālihi al-khalqi*). Tujuan ini jelas akan membawa kepada pembacaan baru pada Islam, di mana Islam tidak hanya dianggap sebagai ajaran yang mempertimbangkan tuntutan-tuntutan keimanan dan kebenaran yang harus dipegang dan diimani semata-mata, tetapi juga dianggap sebagai objek pembelajaran dan alat dalam menerapkan unsur-unsur ilmu, budaya dan sebagainya dalam perancangan mekanisme kerja sebagai asas dalam membantu menolong masyarakat dari pelbagai permasalahan (*social engineering*).

Tentu, menerapkan Islam sebagai *social engineering* bukan suatu perkara yang mudah. Kemunculan tokoh-tokoh fiqih sebagaimana terdapat dalam aliran pemikiran atau madhhab di mana pada abad ke 2-3 H / 8-9 M lahir tokoh-tokoh terkemuka seperti Malik ibn Anas (wafat th. 179 H / 795 M), Abu Hanifah (wafat 150/767), al-Syafi'i (wafat 204/820) dan Ahmad ibn Hanbal (wafat th. 241/855), hanya mewujudkan satu formula yang general, abstrak dan melampaui batas (*transendent*) terhadap pengertian ajaran Islam. Corak pemikiran generalisasi, abstraksi, dan melampaui batas tersebut pada gilirannya telah menghapuskan keunggulan Islam atau kemampuan Islam untuk menyelesaikan pelbagai permasalahan masyarakat. Menurut Fuad Jabali, pendirian madhhab di mana generalisasi dilembagakan telah melahirkan beberapa bentuk pengasingan. *Pertama*, mengasingkan Islam dari masyarakatnya. Untuk memahami generalisasi dan menurunkannya kembali ke peringkat khusus memerlukan pengetahuan

² Departemen Agama, *Rencana Induk Pengembangan IAIN 25 Tahun*, (Jakarta: Departemen Agama, 1992), 12-13.

yang mendalam sehingga hanya orang-orang tertentu sahaja yang boleh melakukannya iaitu ahli agama, *kyai*, guru dan lain-lain. Mereka ini merupakan medium perantaraan, antara Muslim awam dengan persoalan-persoalan mereka. *Kedua*, pengasingan Muslim dari akar Islam iaitu al-Qur'an dan hadith. Dengan adanya madhhab tersebut, kedua-dua sumber itu secara tidak langsung menjauhkan umat Islam yang semestinya menjadi pembacanya. Persoalan yang timbul tidak hanya tertumpu kepada al-Qur'an dan hadith tetapi kepada madhhab. *Ketiga*, mengasingkan masyarakat Islam dari Tuhannya. Agama boleh didapati dengan melalui pendekatan madhhab dan institusi pengajian untuk mendalami lagi agama. *Keempat*, mengasingkan Islam dari persoalan sebenar, kerana madhhab tersebut dilahirkan pada masa tertentu untuk keperluan masyarakat tertentu, sebagai respon kepada permasalahan yang timbul pada masa tertentu, maka persoalan terkini menjadi terasing dalam madhhab itu.³

Untuk meyelesaikan kemelut ini, ia memerlukan sebuah pendekatan dalaman yang memerlukan pelbagai disiplin ilmu. Dengan pendekatan ini, umat Islam boleh melampaui madhhab. Dimana, kita mampu menyelesaikan kembali kemelut-kemelut madhhab, menghuraikannya, mengembalikannya menjadi pecahan-pecahan kecil, dan menerapkannya pada masalah-masalah seharian dalam bentuk bahan baku. Dengan cara ini, Islam akan menjadi sebuah agama yang sederhana, lebih fleksibel dengan ruang dan waktu. Tujuan Islam sebagai cara untuk mendekati Tuhan dan sebagai perantara untuk menjawab persoalan-persoalan seharian yang lebih efektif dapat dicapai melalui pembacaan mengenai ajaran-ajaran Islam ke dalam ruang antroposentris, seperti disebut oleh Fuad Jabali dalam peranggan seperti berikut:

“Islam adalah agama Tuhan untuk manusia. Berasal dari Tuhan, Islam adalah agama Tuhan. Buat manusia, Islam adalah agama manusia. Tuhan dan manusia adalah dua realitas yang tidak bisa dipisahkan dari agama. Tanpa salah satunya agama tidak akan ada

³ Fu'ad Jabali, “Islam Klasik dan Kajian Islam di Masa Depan”, dicapai 25 Januari 2013. <http://www.ditperta.net/artikel/fuad01.asp>.

Oleh karena agama pada dasarnya untuk manusia, maka sebagian kebenaran agama juga ada pada manusia. Karena ada manusia, agama ada. Yang membenarkan agama adalah manusia. Manusia demikian penting posisinya dalam agama. Dia adalah titik temu antara dunia langit dan dunia bumi. Sebagai titik pertemuan, manusia menjadi unik. Mengkaji keunikan manusia-dengan segala produknya, termasuk budaya, tradisi, bahasa, ilmu pengetahuan dan teknologi-adalah sebuah kemestian dalam memahami agama. Di sini ilmu-ilmu seperti filsafat, sosiologi, antropologi, dan psikologi, menjadi penting untuk dikaji di IAIN".⁴

Dalam ruang lingkup tugas Jabatan Agama, sebagai pemangkin dan penyelenggara Perguruan Tinggi Islam memberikan dorongan dan sokongan kewangan yang besar kepada pelajar-pelajar IAIN untuk melanjutkan pelajaran pada peringkat sarjana di Barat, seperti di Eropah dan Amerika Syarikat, di mana di negara Barat berkembang maju beberapa universiti yang terkemuka dalam bidang kajian Islam. Tetapi pelajar juga dihantar ke Timur Tengah seperti Turki dan Asia Selatan walaupun mereka di hantar ke Negara Barat. Namun, jika dilihat dari perkembangan yang terjadi di UIN, IAIN, dan STAIN menunjukkan kecenderungan orientasi belajar ke Barat jauh lebih tinggi. Sebagai contoh, ia dapat dilihat dari jumlah pelajar IAIN Sunan Ampel, dimana hampir keseluruhan lulusan sarjana, doktor falsafah dan Guru Besar adalah lulusan dari luar negara, seperti University of California Los Angeles (UCLA), McGill University Kanada, Leiden University Belanda, Leed University Inggris, Australian National University Australia, dan Free University Jerman.⁵

Sejak tahun 1980-an lagi sudah ada pelajar yang melanjutkan pengajian ke Barat, dimana pada zaman pemerintahan Mukti Ali, Harun Nasution dan Nurcholish Madjid, IAIN menerusi Departemen Agama yang diketuai oleh Menteri Munawir Sjadzali, sudah mengadakan kerjasama di dalam bidang pendidikan dengan beberapa universiti di Eropah dan Amerika Utara. Di dalam konteks ini Munawir berperanan besar dalam mengembangkan lagi generasi muda IAIN untuk menimba ilmu

⁴ *Ibid.*

⁵ Lihat, "Papan Pengumuman IAIN Sunan Ampel", laman sesawang, dicapai pada 12 Januari 2013. [http://www.sunan_ampel.ac.id/akadnews/? __&paged=16](http://www.sunan_ampel.ac.id/akadnews/?__&paged=16).

pengetahuan di Barat. Dalam catatan Zamakhsyari Dhofier, Munawir berperan dalam meyakinkan pemerintah Indonesia mengenai pentingnya peranan IAIN di dalam perkembangan intelektualisme di kalangan Muslim (*Islamic intellectualism*) Indonesia.⁶

Pertembungan generasi muda dari kalangan intelektual Muslim dengan tradisi akademik Barat, telah melahirkan orientasi keilmuan yang lebih luas. Pembentukan visi keberagamaannya tidak lagi menunjukkan kecenderungan pemikiran keagamaan yang normatif, mistik dan sufistik, melainkan lebih berorientasi pada pemahaman keislaman yang berdasarkan kepada pendekatan-pendekatan empiris dan historis. Hal itu, misalnya, dengan tepat digambarkan oleh Richard C. Martin, Mark R. Woodward dan Dwi S. Atmaja yang mana ia mengatakan:

“Indonesian Muslim intellectuals are increasingly concerned with the questions of the proper role of Islam in national development and how Islamic values can be reconciled with Western rationalism, rather than with the nature of an Islamic state...What distinguishes thinkers associated with this movement from earlier modernists is the combination of empirical and historical approaches they employ in formulating a vision of an Islamic society”.⁷

Pergeseran orientasi dan visi yang signifikan di dalam mendekati, memahami dan mengkaji Islam di kalangan cendekiawan Muslim Indonesia ini menunjukkan semakin kuat kecenderungan untuk melihat Islam dan masyarakat Muslim sebagai sebuah objek pembelajaran, penelitian dan pengkajian. Sehingga visi keberagaman yang ditampilkan tidak menjurus pada sikap apologetik atau “pembenaran” terhadap agama yang dianutnya, melainkan juga jelmaan dari corak beragama yang kritis. Sikap kritis inilah gilirannya menggalakkan lahirnya tradisi ilmiah, atau dalam bahasa Abd. A’la, Rektor dan Guru Besar IAIN Sunan Ampel, “Islam tidak lagi dijadikan sebagai wadah menyatukan emosional atau alat pengerah massa sebagaimana ketika ia menjadi sebuah ideologi, namun lebih diarahkan kepada

⁶ Dadi Darmadi “IAIN dalam Wacana Intelektual Islam Indonesia” laman sesawang, dicapai 12 Januari 2013, <http://www.ditpertaais.net/artikel/dadi01.asp>.

⁷ Richard C. Martin, “Islamic Studies”, dalam John L. Esposito, (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995).

pengembangan wacana dan dialog untuk menemukan kebenaran yang sebenarnya dalam ruang lingkup menyebarkan rahmat bagi sekalian alam”.⁸

Corak pemikiran seperti ini dalam kalangan intelektual IAIN sebenarnya sudah ditanamkan sejak tahun 1980-an oleh tokoh-tokoh seperti Harun Nasution, Mukti Ali dan Nurcholish Madjid, dan terus berkembang pada beberapa generasi. Sebahagian pemikir muda telah muncul di dalam wacana intelektual yang lebih bervariasi. Mereka tidak kekok untuk berbicara mengenai Islam, masalah hak asasi manusia, keadilan sosial, persamaan gender, *civil society*, dan demokrasi, seperti dapat dilihat dalam jadual berikut:

Jadual 1.1

Sepuluh Tema Perbahasan di dalam 222 Artikel Koran Kalangan IAIN*) yang dijumpai dalam Tujuh Media Cetak Nasional**) sejak 1995-2000:⁹

No.	Tema Perbahasan	Jumlah	%
1.	Agama, HAM dan Demokrasi	6	2,70
2.	Agama dan Keadilan Sosial	26	11,71
3.	Persamaan Gender	16	7,20
4.	Civil Society	10	4,50
5.	Agama dan Politik	45	20,27
6.	Islam dan Modernitas	20	9,00
7.	Agama, Etika dan Spiritualitas	49	22,07
8.	Pluralisme Agama dan Budaya	39	17,56
9.	Lain-lain	11	4,95
Total		222	100

⁸ Abd. A'la, "Islam Liberal: Keberagamaan Pasca Politisasi Agama", *Kompas*, 26 April 2002.

⁹ Dadi Darmadi, "IAIN dalam Wacana Intelektual Islam Indonesia" laman sesawang, dicapai pada 12 Januari 2013. <http://www.ditpertaiss.net/artikel/dadi01.asp>. Dalam keterangannya, para penulis 222 artikel yang dimuat dalam media *Kompas*, *Pelita*, *Media Indonesia*, *Jawa Pos*, *The Jakarta Post*, *Merdeka dan Republika*, secara eksplisit menyatakan mereka adalah mahasiswa, pensyarah atau alumni IAIN.

Perkembangan aliran pemikiran Islam dan keagamaan yang luas kini sudah berkembang pada peringkat pascasarjana di beberapa IAIN. Hal ini boleh dilihat dari pelbagai bahan bacaan tesis dan disertasi yang dilakukan oleh para peserta program pascasarjana di tingkat IAIN yang sangat bervariasi. Seperti di dalam bidang akidah syariat, sosial budaya dan politik di dalam dan luar negara. Dalam bidang akidah contohnya, banyak tema dikeluarkan seperti teologi inklusif-pluralis, yang merancang pendasaran kebenaran agama-agama sebagai platform dasar pluralisme, multikulturalisme dan kerukunan umat beragama.¹⁰ Terbitan karya dari lapangan akidah juga terdapat karya Nur Syam, yang mengupas tentang *Islam Pesisir* dan *Agama Pelacur*.¹¹ Dalam bidang syariat (hukum Islam atau *fiqh*), pernikahan berbeza agama menjadi salah satu masalah Muslim minoriti di Barat, yang mana ia menjadi salah satu bidang kajian *fiqh aqalliyāt* oleh Ahmad Imam Mawardi di dalam disertasi beliau¹² yang akan dibahaskan secara lebih lanjut di dalam bab empat. Dalam bidang syariat juga terdapat karya Maria Ulfah Anshori yang mengangkat tentang fekah penguguran sebagai satu alternatif fekah sosial dalam membangunkan kesedaran dan kekuatan hak reproduksi perempuan.¹³

Berdasarkan kepada penyertaan di atas, pemikiran Islam dan keagamaan tidak lagi fokus mengenai ajaran-ajaran Islam normatif, tetapi juga sudah berkembang maju ke arah kajian keagamaan yang sifatnya empirik, yang mengandaikan adanya metodologi *Interdisciplinary Islamic Studies* seperti yang digunakan di dalam ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dan pendekatan-pendekatan teori moden lain. Kecenderungan perkembangan pemikiran Islam dan keagamaan yang luas dan bervariasi dengan metode interdisiplin inilah oleh beberapa kalangan

¹⁰ Karya Budhy Muanawar Rachman ini telah diterbitkan dengan judul, *Islam Inklusif: Wacana kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina 2001).

¹¹ Karya Nur Syam ini telah diterbitkan dengan judul *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKIS, 2005). Lihat juga, *Agama Pelacur: Dramaturgi Transendental*, (Yogyakarta: LKIS, 2011).

¹² Lihat, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqoshid Al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKIS, 2010).

¹³ Maria Ulfah Anshor, *Fikih Aborsi: Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan*, (Jakarta: Kompas, 2006).

intelektual Muslim yang lain di Asia Tenggara telah terjebak dalam kemelut hegemoni kaum orientalis kristian Barat¹⁴ yang membawa kepada gejala pemurtadan atau telah dimurtadkan.¹⁵ Bahkan dalam makalah yang dibentangkan di IAIN Sunan Ampel dalam dialog “Tantangan Orientalisme dalam Studi Islam”, yang diselenggarakan oleh KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia) kerjasama dengan InPAS (Institut Pemikiran dan Peradaban Islam) pada 25 November 2010, Syamsudin Arief, yang telah memperoleh Ijazah doktor falsafah di International Institute for Islamic Thought and Civilization-International Islamic University (ISTAC-IIUM), Kuala Lumpur, dengan sangat menarik mengilustrasikan cendekiawan Muslim yang mengimpor idea dan teori-teori pemikir Barat, seperti dapat kita perhatikan dalam perenggan berikut;

“Mereka mencari pencerahan (aufklarung) dan penerangan (enlightenment) dalam kegelapan. Tak ubahnya orang yang berjalan dalam gelap-gulita sambil berusaha mendapatkan sepercik api (kamatsalil-ladzii istawqada naaran, Al-Baqarah:17).

Mereka akan jatuh, terperosok atau —kalaupun bisa jalan— tersesat. Perjalanan mencari kebenaran semacam itu tak akan kunjung selesai. Mereka terus dan tidak akan berhenti untuk mencari kebenaran, karena setiap kali kebenaran datang, mereka relatifkan atau bahkan mereka tolak sama sekali”.

Berdasarkan huraian di atas, penulis tertarik dan merasa bertanggungjawab untuk membahaskan dan meneliti secara menyeluruh, mengapa semua ini berlaku, adakah wujud pengaruh orientalisme dalam pengajian hukum Islam di perguruan tinggi tersebut.

1.2 MASALAH KAJIAN

Untuk menghindari terlalu luasnya pembahasan serta untuk menjaga agar tidak terjadi kecelaruan dalam pembahasan, maka dalam masalah kajian atau fokus penelitian ini

¹⁴ Buku paling monomental yang mengupas tentang hegemoni kaum orinetalis terhadap studi Islam di Perguruan Tinggi Islam Indonesia adalah buku Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006).

¹⁵ Hartono Ahmad Jaiz et al., *Gejala Bahaya Laten Neo Komunisme di UIN: Islam dan Al-Qur'an pun diserang*, (Jakarta: Pustaka Nahi Munkar, 2009), 111.

penulis akan memberikan pada dua masalah kajian. Kedua fokus permasalahan itu adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana corak pendekatan Orientalisme dalam mengkaji hukum Islam?
2. Adakah corak pendekatan orientalisme tersebut juga mempengaruhi pengajian Hukum Islam di Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya, khususnya karya *Fiqh al-Aqalliyāt* yang digagaskan oleh Ahmad Imam Mawardi?
3. Sejauh manakah pengaruh Orientalisme dalam pengajian hukum Islam di Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya, Indonesia.

1.3 OBJEKTIF KAJIAN

Beberapa objektif yang hendak di capai dalam penelitian ini adalah:

1. Untuk Menghurai pendekatan Orientalisme dalam Pengajian Hukum Islam.
2. Untuk menganalisis karya Ahmad Imam Mawardi *Fiqh al-Aqalliyāt*
3. Untuk menganalisis sejauh mana pengaruh Orientalisme dalam pengajian hukum Islam di Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya, Indonesia.

1.4 SKOP KAJIAN

Kajian ini dijalankan ke atas IAIN Sunan Ampel bertempat di Surabaya, Indonesia, dengan fokus kajian dalam pengajian hukum Islam.

Kajian penyelidikan ini hanya menganalisis bagi karya Ahmad Imam Mawardi ahli akademik IAIN Sunan Ampel, yang bertajuk "*Fiqh Minoriti: Fiqh Al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsid Al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*". Penulis beranggapan bahawa *Fiqh al-Aqalliyāt* yang beliau gagas merupakan produk pemikiran melalui proses penggabungan antara fekah klasik dengan metode research yang lebih menekankan kepada kekuatan akal daripada kekuatan dalil itu sendiri. Kesimpulan dari pemikiran beliau tersebut menyatakan bahawa *fiqh al-aqliyyāt* merupakan fekah baru

yang mampu menjawab persoalan-persoalan minoritas Muslim yang hidup di dunia non muslim. Maka dari itu penulis merasa tertarik untuk mengkaji pemikiran beliau kerana secara eksplisit beliau menyatakan bahawa perlunya menghidupkan ijihad model baru dengan format fekah yang berbeza dengan mainstream fekah klasik.

Beliau adalah alumnus magister Islamic Studies of McGill University. Saat ini beliau menjadi pensyarah tetap di Fakulti Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, juga menjadi pensyarah di berbagai Universiti di Surabaya. Beliau juga menjabat sebagai Direktur LiMI (Lembaga iQra' Masyarakat Indonesia), direktur Lembaga Training dan Konsultasi In-Hetro, Trainer Biro Mental Dinas Sosial Pemprof Jawa Timur dalam bidang Konflik, Kesalahan Sosial, ESQ, Da'i, serta Trainer di pelbagai pelatihan dan seminar dalam level tempatan, nasional, dan antara bangsa.

1.5 KEPENTINGAN KAJIAN

Kajian ini akan memberi sumbangan kepada bidang pengajian syariah dimana ia dapat memberi maklumat baru bagi kegunaan kajian-kajian yang akan datang. Menerusi kajian ini, akan memberi banyak faedah kepada generasi Muslim, agar generasi Muslim hari ini mampu membuat penilaian yang sewajarnya terhadap karya-karya ilmiah yang dilakukan ulama terdahulu, dan memberikan penghargaan yang tinggi kepada mereka yang memiliki *Fikrah Manhajiyyah* iaitu ketajaman berfikir secara sistematik dalam menciptakan metodologi dan formula baru bagi sesuatu ilmu pengetahuan.

1.6 PENGERTIAN TAJUK

Tajuk yang dikaji oleh penulis adalah Pengaruh Orientalisme Dalam Pengajian Hukum Islam di Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia. Penulis akan memberikan pengertian yang lebih tepat agar tajuk kajian ini mudah untuk difahami.

1. Pengaruh adalah kuasa atau kekuatan yang timbul daripada sesuatu (orang atau

benda) yang ikut membentuk watak, kepercayaan dan perbuatan.¹⁶

2. Orientalisme adalah suatu bentuk aliran yang berkeinginan menyiasat hal-hal yang berkaitan dengan bangsa-bangsa di Timur beserta lingkungannya.¹⁷ Orientalisme dalam kajian ini juga difahami sebagai suatu cara untuk memahami dunia Timur mengikut tempatnya yang khusus dalam pengalaman manusia Barat Eropah.¹⁸
3. Pengajian dari perkataan kaji iaitu meninjau, memeriksa, mempelajari, menyemak, menyelidiki dan meneliti dengan mendalam atau terperinci, menyiasat. Oleh itu maksud pengajian adalah penuntutan, pelajaran.¹⁹
4. Hukum Islam iaitu hukum yang bersumberkan kepada al-Qur'an dan Hadith.²⁰
5. IAIN adalah Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, yang bertempat di Surabaya Indonesia.

1.7 ULASAN KAJIAN LITERATUR

Penelitian tentang Orientalisme sudah pun telah ramai dilakukan oleh para sarjana Muslim, baik itu dalam buku, tesis mahupun disertasi dengan pelbagai bentuk topik dan perbahasan. Diantaranya adalah buku Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi Islam*.²¹ Buku ini mendedahkan banyak kecenderungan perguruan tinggi Islam Indonesia yang menabur benih orientalisme dalam studi Islam. Menurutnya, ini dimulai dari infiltrasi terhadap gagasan orientalisme yang dituangkan

¹⁶ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 747.

¹⁷ M. Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam*, Cet. ke-3, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 1-2.

¹⁸ Edward W. Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat, ed. ke-4 (Bandung: Pustaka, 2001), 2.

¹⁹ Zainal Abidin Safarwan, *KBBM Utusan*, (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd 1995), 766.

²⁰ Kemudian dalam literatur arab dikenal adalah fiqh dan Syariat atau hukum syara', menurut para ahli hukum Islam mendefinisikan sebagai ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang bersifat operasional (*amaliyah*) yang dihasilkan dari dalil-dalil yang terperinci dan syariat atau hukum syara' adalah seperangkat urutan dasar tentang tingkah laku manusia yang di tetapkan secara umum dan dinyatakan secara langsung oleh Allah dan Rasulnya, lihat Studi Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya, Pengantar Studi Islam, (Surabaya; IAIN Sunan Ampel surabaya Press, 2005), 201, lihat juga M Hasby As-shiddiqiy, *Falsafah hukum Islam*, (Jakarta; Bulan Bintang, 1993), 44.

²¹ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006).

dalam buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*²² oleh Harun Nasution setelah kedatangannya dari McGill University. Buku ini kemudian mendapat sambutan luas dan menjadi buku ajar (diktat) di berbagai perguruan tinggi Islam yang pada gilirannya menyemai lahirnya beberapa pemikiran baru dalam wacana Islam Indonesia, seperti teologi inklusif dan pluralis, serta metodologi hermeneutika. Mewabahnya wacana ini dalam perguruan tinggi Islam Indonesia disimpulkan oleh Adian Husaini akibat dari pengaruh hegemoni Kristen-Barat. Hanya saja, kesimpulan Adian dalam buku ini memperlihatkan adanya lompatan logika. Sebab studi yang dilakukan Adian lebih bertumpu pada institusinya, yaitu perguruan tinggi Islam, bukan analisis terhadap pemikirannya. Sehingga Adian terjebak ke dalam pusaran *argumentum ad hominem*. Akibatnya, subjektivitas bermain begitu massif dalam karya yang ditulisnya.

Buku lain yang tak kalah monumental adalah karya Mahmood Hamdy Zaqzuq,²³ *Orientalisme dan Latar Belakang Pemikirannya*. Buku ini membahas tentang perkembangan misi dan agenda orientalisme, dimana semua aktiviti yang dilakukan oleh kaum orientalis tersebut merupakan suatu bahaya yang mengancam umat Islam. Sependapat dengan Hamdy Zaqzuq, Syamsuddin Arif²⁴ menyatakan bahawa konsep pemikiran orientalis mengenai Islam, khasnya metodologi dan pendekatan yang mereka gunakan didalam memahami hukum Islam penuh dengan perangkap dan menyesatkan.

Sementara itu, Maryam Jameela²⁵ *Islam and Orientalisme*, menghuraikan beberapa artikel yang ditulis oleh para orientalis terkemuka, kemudian beliau analisis sehingga sampailah pada kesimpulan bahawa orientalis tidak hanya semata-mata mencela Islam, tetapi banyak pula sisi positif dari orientalisme. Demikian juga Mahmud

²² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, ed. Kedua (Jakarta: Universitas Indonesia, 1986).

²³ Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Orientalisme, Latar Belakang Pemikirannya*. Luthfie Abdullah Ismail (terj.). (Jakarta: Al-Muslimun, 1984).

²⁴ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. (Jakarta: Gema Insani, 2008).

²⁵ Maryam Jameela, *Islam and Orientalism*. (India: Adam Publishers, 1997).

Hamdi Zaquq (1994), dalam bukunya *Islam Menurut Pemikiran Barat* mendedahkan beberapa pandangan ilmuan Barat terhadap Islam yang merangkumi elemen positif dan negatif dalam kajian mereka terhadap keislaman, beliau berupaya memadukan antara keilmuan Barat dan Islam melalui dialog untuk mempertemukan mata rantai keilmuan antara ideologi yang berbeza ini.

Selain buku-buku di atas, penulis juga menemukan beberapa karya yang berupa tesis, seperti tesis yang ditulis oleh Ahmad Minhaji²⁶ dengan tajuk *Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law*. Beliau mengungkapkan beberapa penyelidikan yang telah dilakukan oleh Joseph Schacht mengenai permulaan munculnya hadith dan kritiknya terhadap keaslian hadith Nabi sebagai sumber hukum Islam. Kajian Minhaji ini lebih menitik beratkan kepada sumbangan pemikiran Schacht terhadap para sarjana Barat yang mengkaji hukum Islam. Sedangkan Fakhurrozi²⁷ dalam tesisnya yang bertajuk *Studi Kritis Terhadap Metodologi dan Tesis-Tesis Joseph Schacht dalam Studi Hukum Islam*, lebih banyak menyoroti aspek metodologi yang dipakai Josep Schacht di dalam menganalisa hukum Islam.

Pertemuan antara sarjana Muslim Indonesia dengan sarjana Barat banyak dipengaruhi oleh kerjasama IIS Universiti McGill dengan Indonesia dibawah naungan Jabatan Agama, sehingga dalam bukunya Fuad Jabali dan Jamhari,²⁸ dengan tajuk *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* secara tersirat menyatakan bahawa modernisasi Islam di Indonesia disumbangkan oleh para sarjana Muslim yang belajar di Universiti McGill. Maka tidak berlebihan kiranya apabila Sirojuddin Arif²⁹ dalam tesisnya yang bertajuk *Voice from Within: Indonesian Islam Cultural and History in the Works of McGill Students* secara lebih terperinci lagi menyatakan bahawa pelajar Muslim Indonesia yang

²⁶ Ahmad Minhaji, "Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law, Institute of Islamic Studies", (tesis master, McGill University Canada, 1992).

²⁷ Fakhurrozi, "Studi Kritis Terhadap Metodologi dan Tesis-Tesis Joseph Schacht dalam Studi Hukum Islam", (tesis master UIN Jakarta, 2007).

²⁸ Fuad Jabali, dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. (Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2002).

²⁹ Sirojuddin Arif, "Voices from Within: Indonesian Islam Culture and History in the Work of McGill Students". (tesis master UIN Jakarta, 2006).

belajar di Universiti McGill sudah terbiasa dengan kaedah saintifik moden untuk memahami Islam. Sehingga hasil karya penulisan mereka sangat bervariasi, kerana dilihat dari berbagai perspektif keilmuan, maka wajar sekali apabila lulusan McGill inilah yang memberikan sumbangan besar terhadap pengayaan khazanah keislaman di Indonesia.

Dinamika penerapan hukum Islam di Indonesia mengalami perjalanan yang melelahkan, bermula dari sidang BPUPKI untuk menentukan dasar negara apakah Indonesia berasaskan negara bangsa atau negara Islam, selok belok perjuangan wakil-wakil kelompok Islam di parlimen untuk menggubal asas negara tersebut secara terperinci dijelaskan dalam buku yang bertajuk *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan* karya Rachmat Djatnika et. al.³⁰ Sedangkan dalam bukunya MB Hooker³¹ dengan tajuk *Indonesian Syariah Defining National School of Islamic Law*, beliau lebih banyak menjelaskan tentang kemenangan aliran sekular nasionalis dalam menerapkan hukum Islam di Indonesia. Departemen Agama sebagai salah satu elemen pemerintahan ORBA dan ORLA telah berhasil menyalurkan nilai-nilai syariah ala madhhab nasionalis sekular melalui penggunaan kurikulum syariah di Perguruan Tinggi dan Universiti Islam di Indonesia.

Kajian-kajian yang telah dilakukan oleh para sarjana diatas tidak menunjukkan adanya indikator yang mencuba menjelaskan secara mendalam mengenai pengaruh orientalism di sebuah institusi perguruan tinggi. Berasaskan realiti tersebut, kajian ini mencuba untuk mengungkap pengaruh orientalism di institusi perguruan tinggi Islam ternama di Indonesia iaitu IAIN dengan lebih memfokuskan kepada kajian hukum Islam yang ada di Fakulti Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya.

³⁰ Rachmat Djatnika et al., *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991).

³¹ M. B. Hooker, *Indonesian Syariah Defining a National School of Islamic Law*, (Singapore: ISEAS, 2008).

1.8 METODOLOGI KAJIAN

Kajian ilmiah ini dijalankan dengan menggunakan beberapa metode dalam proses mendapatkan data yang diperlukan untuk mendapatkan sesuatu kepastian tentang sesuatu hal yang ingin dikaji. Dalam kajian ini penulis menggunakan beberapa metode iaitu:

1.8.1 Metod Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data dan maklumat, penulis telah menggunakan dua kaedah iaitu melalui Kajian Perpustakaan dan Kajian Lapangan. Penulis telah menggunakan kaedah ini terutamanya dalam bab pertama, kedua dan ketiga.

1.8.1 (a) Kajian Perpustakaan (library research)

Dalam kajian perpustakaan ini, dengan menggunakan beberapa jenis metod. Metod yang akan di gunakan ialah:

a) Metod Historis

Penggunaan metod ini bertujuan untuk mendapatkan data yang mempunyai nilai sejarah. Sejarah yang dimaksud adalah sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia dan dan sejarah orientalisme. Untuk mendapatkan data-data yang bersifat historis adalah dengan cara menggunakan dokumen-dokumen yang ada hubungan dengan masalah tersebut.³²

b) Metod Dokumentasi

Metod dokumentasi adalah merupakan cara pengumpulan data yang dilakukan terhadap dokumen yang ada hubungan dengan penelitian. Diantara yang termasuk di dalam kategori ini ialah buku-buku, karya

³² Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, ed. ke-9, (Yogyakarta: UGM Press 2001), 78.

ilmiah, kertas kerja, artikel, jurnal³³ dan sebagainya. Yang menjelaskan tentang Orientalisme, sama ada yang di tulis secara langsung oleh Orientalis mahupun karya yang dihasilkan oleh ilmuan lain. Di antara Sumber data utama atau disebut sumber primer adalah jurnal, mana kala sebahagian maklumat lain yang dikumpulkan daripada sumber yang kedua di antaranya, Al-Quran al-karim dan tafsirannya, Buku-buku hadith dan syarahannya, kitab-kitab hukum Islam, uşul fiqh, sejarah fiqh dan lain sebagainya, Kertas seminar yang ada kaitannya dengan orientalisme atau hukum Islam dan perbincangan-perbincangan sarjana Islam, laman web. Metode ini akan membantu penulis dalam menghasilkan penulisan yang baik berdasarkan maklumat yang diperolehi. Di antara perpustakaan yang penulis kunjungi seperti:

- a) Perpustakaan Utama, Universiti Malaya, Kuala Lumpur
- b) Perpustakaan Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya
- c) Perpustakaan Peringatan Za'ba, Universiti Malaya
- d) Perpustakaan Negara Malaysia, Jalan Tun Perak, Kuala Lumpur
- e) Perpustakaan Universiti Islam Antara Bangsa (UIA), Gombak, KL
- f) Perpustakaan ISTAC dan UIA, Damansara, Kuala Lumpur
- g) Perpustakaan Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)
- h) Perpustakaan IAIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

1.8.1 (b) Kajian Lapangan (field research)

Dalam kajian ini, penulis menggunakan dua metode iaitu: Pertama, iaitu metode observasi (pengamatan). Penulis menggunakan metode ini untuk membuat pengamatan terhadap latar belakang pendidikan pensyarah dan kelayakan mereka dalam mengajar

³³ Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah: Amalan dalam Pengajian Islam*, (Shah Alam Selangor: Kamil & Shakir 2009), 68.

mata pelajaran hukum Islam. Metode yang kedua adalah temubual. Metode ini dijalankan untuk mendapatkan keterangan-keterangan serta maklumat secara terus dan bersifat *primary* daripada kalangan responden, mereka ialah 1. Ahmad Imam Mawardi, (Profesor Jabatan Syariah, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2. Ahmad Zahroh, (Profesor Jabatan Syariah, IAIN Sunan Ampel Surabaya). 3. Farid, 4. Sambar Amirullah, 5. Ahmad Zainuri, 6. Syamsuri, 7. Ibnu Anshori.

1.8.2 Metod Analisis Data

Apabila semua data-data dan maklumat yang diperlukan melalui metode-metode yang telah penulis nyatakan telah diperolehi, maka data tersebut akan dikumpul seterusnya dianalisis dan dinilai dengan metode-metode tertentu. Berikut adalah metode-metode yang digunakan oleh penulis untuk mengolah maklumat tersebut:

1.8.2 (a) Metod Genealogi.³⁴

Genealogi merupakan satu analisis data dokumentasi, iaitu buku, karya ilmiah, kertas kerja, artikel, jurnal. Melalui genealogi, ia akan dipilih salah satu atau dua karya mengenai kajian hukum Islam, kemudian karya tersebut akan di analisis melalui analisis pada amalan diskursif dan non diskursif. Pada peringkat amalan diskursif dapat dilihat bagaimana pembatasan dan pemilihan, penghormatan dan peminggiran dipersembahkan dalam sebuah kumpulan yang diskursif. Di mana

³⁴ Pendekatan Genealogi pernah digunakan Michel Foucault dalam karyanya *The History of Sexuality* (Penguin Book London, 1977) dan *Dicipline and Punish* (London: Tavistock Publication, , 1977). Seperti diakui Foucault dalam artikel, *Nietzche, Genealogy, History*, yang dipublikasikan pada tahun 1971, bahawa praktik analisis Genealogy ini telah digunakan oleh Nietzsche dalam *Genealogy of Moral* dan *Birth of Tragedy*. Dua buku Nietzsche inilah yang membuka cakrawala Foucault atas sebuah analisis kekuasaan baru iaitu analisis kekuasaan yang tanpa perlu terjatuh dalam kategori-kategori politik. Namun demikian, terdapat perbezaan-perbezaan titik tekan antara Foucault dan Nietzsche. Perbezaan itu terletak pada lapangan studinya. Bila Nietzsche menerapkan praktik analisisnya pada *genealogy of morals*, maka Foucault membangun perhatiannya pada *genealogy of body*. Inilah yang membuat analisis Foucault boleh dikatakan orisinal dari analisis Nietzsche. Lihat, Seno Joko Suyono, *Tubuh Yang Rasis: Telaah Michel Foucault atas Dasar-Dasar Pembentukan Diri Kelas Menengah Eropa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 195-196.

pembatasan dan pemilihan, penghormatan dan peminggiran itu memainkan domain tertentu sebagai wacana dominan.

Akibat dari wacana dominan tersebut adalah memerintahkan dan mengarahkan kognisi masyarakat bagaimana suatu objek harus dibaca dan difahami, serta memikirkan mana yang dianggap benar dan mana yang harus dianggap salah. Sehingga pandangan lain menjadi terhalang, kerana ia telah memberikan pilihan yang tersedia dan siap pakai. Pandangan dibatasi hanya dalam batas-batas struktur berubah-ubah pada bahagian tertentu yang pada gilirannya menyebabkan wacana lain menjadi dipinggirkan.

Pada peringkat latihan non diskursif akan dianalisis institusi atau struktur sebagai kelengkapan yang menjamin percambahan dominan dalam sebuah formasi yang berubah-ubah. Disebabkan, sebuah pengetahuan tidak mungkin diterima secara natural. Sebelumnya sudah pasti terjadi pengembangbiakan pengetahuan yang diedarkan melalui mekanisme-mekanisme verbal ini. Tidak mungkin sebuah pengetahuan boleh diterima secara besar-besaran tanpa ada kesepaduan antara amalan diskursif dan amalan non-diskursif. Amalan diskursif ini hadir dalam amalan-amalan sosial yang beroperasi di semua domain kehidupan masyarakat, seperti pendidikan, ritual keagamaan, dan prestasi ekonomi-politik.

1.8.2 (b) Metod Induktif

Metode Induktif ialah metode berfikir yang bertitik-tolak dari fakta-fakta yang khusus, peristiwa-peristiwa yang konkrit, kemudian dari fakta-fakta atau peristiwa yang konkrit itu ditarik generalisasi-generalisasi yang mempunyai sifat

umum.³⁵ Dengan demikian metode Induktif ini adalah metode berfikir dengan menggunakan pernyataan khusus, individu, kemudian diakhiri dengan pernyataan yang bersifat umum. Metod ini akan digunakan hampir kesemua bab terutamanya ketika menjelaskan tentang maksud-maksud istilah tertentu.

1.8.2 (c) Metod Deduktif

Metode deduktif ini merupakan lawan dari metode berfikir secara induktif. Iaitu corak berfikir yang mencari pembuktian dari rumusan-rumusan teori yang berpijak kepada dalil-dalil umum kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat khusus. Sebagaimana dinyatakan oleh Sutrisno Hadi dalam bukunya *Metodologi Research* bahawa cara berfikir deduktif ialah bertitik-tolak dari pengetahuan yang bersifat umum, berpijak dari pengetahuan umum, itu kita hendak menilai suatu kejadian yang khusus.³⁶ Metod ini digunakan oleh penulis dalam bab tiga dan empat.

1.8.2 (d) Metod Komparatif

Menurut Winarno Surahmad dalam bukunya menjelaskan bahawa penyelidikan komparatif boleh dilakukan dengan mengkaji fakta-fakta tertentu yang berhubungan dengan situasi atau fenomena yang diselidiki dan membandingkan sesuatu dengan faktor yang lain.³⁷ Penulis menggunakan metode ini ketika ingin membuat suatu perbandingan diantara data-data yang diperolehi dengan metode-metode yang digunakan sebelum ini. Hasil daripada perbandingan yang dibuat tersebut akan cuba ditarik sebuah kesimpulan. Kebanyakan metod ini akan digunakan dalam bab tiga dan empat dengan membandingkan antara pemikiran

³⁵ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research I*, (Yogyakarta: Yayasan FPSI UGM, 1990), 42.

³⁶ *Ibid.*, 36.

³⁷ Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, (Bandung : Trasi, 1975), 143.

orientalis dalam hukum Islam dan pemikiran pensyarah hukum Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya.

1.9 SISTEMATIKA KAJIAN

Dalam mengatur, mengemas dan mengindahkan kajian ini supaya mudah difahami secara jelas. Penulisan ini akan pecahkan kepada lima bab. Antara bab-bab tersebut adalah seperti berikut :

Bab pertama menjelaskan pendahuluan yang merangkumi, latar belakang kajian, masalah kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, skop kajian, definisi tajuk, metodologi kajian, ulasan kajian lalu, sistematika penulisan. Bab ini pada dasarnya memuatkan kaedah dan susunan kerja penulis dalam membuat kajian ini.

Bab kedua penulis membincangkan berkaitan orientalisme dalam pengajian hukum Islam. Perbahasan akan dimulakan dengan memaparkan tentang orientalisme yang merangkumi orientalisme: Definisi dan sejarah kemunculan, orientalisme dan kajian keIslaman dan orientalisme dalam kajian hukum Islam, genealogi sebagai alat analisa, sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia yang merangkumi: Sejarah pengajian hukum Islam di tahun 1970-1980-an, program IAIN dengan Mc Gill

Bab ketiga menghuraikan sejarah perkembangan IAIN Sunan Ampel, IAIN Sunan Ampel di antara kepungan tiga tradisi dan pengajian hukum Islam di IAIN Sunan Ampel.

Bab keempat penulis telah membentangkan hasil analisis terhadap pengaruh orientalisme dalam pengajian hukum Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Sementara, Bab kelima penutup dan kesimpulan bagi setiap persoalan yang dikaji berdasarkan segala pembentangan yang dilakukan dalam keseluruhan bab dan penulis mengemukakan cadangan-cadangan yang boleh dimanfaatkan oleh pengkaji pada masa akan datang.

BAB 2

ORIENTALISME DAN PENGAJIAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

2.1 Pendahuluan

Berdasarkan cara pandang Barat terhadap dunia Timur, orientalisme dan Islam menjadi dua entiti yang tidak boleh dipisahkan. Walau bagaimanapun, ini tidak berarti keduanya saling berkaitan, disebabkan hubungan yang terjalin antara dua entiti ini sering berada dalam keadaan bertentangan: Barat menjadikan dirinya sebagai subjek, dan Timur dijadikan objek. Orientalis adalah yang memandang atau mengkaji, manakala Islam adalah yang dipandang atau yang dikaji.

Dengan menggunakan beberapa pendekatan, metodologi, dan teori-teori yang biasa diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, orientalisme membentuk kegiatan penelitiannya terhadap Islam. Sebagai objek penelitian, Islam kemudian ditelaah dan dikritik dengan sangat bebas, tanpa mempertimbangkan bahawa Islam sebagai sebuah keyakinan hidup yang sempurna yang patut untuk diperlakukan pada keadaan yang sepatutnya. Pola pandang dan pengkajian seperti ini oleh Edward W. Said dianggap mengandung unsur-unsur bias.¹

Cara pandang Barat terhadap Islam yang sarat dengan unsur-unsur bias itu tidak lahir begitu sahaja dari ruang kosong. Secara historis, gerakan orientalisme bermula pada abad ke-10 dan ke-11 Masihi, iaitu saat di mana Kristian menjadi agama yang dominan dan diyakini oleh penduduk Eropah, sementara Islam dipandang sebagai sekta daripada agama Kristian yang menyimpang.² Bermula daripada pandangan penduduk Eropah-Barat yang sentimental inilah, *Islamic studies* atau *religious studies* yang dilakukan oleh para orientalis tidak pernah objektif. Dalam hal ini, Edward W. Said menjelaskannya dengan ungkapan menarik seperti yang berikut ini:

¹ Edward W. Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat, ed. ke-4 (Bandung: Pustaka, 2001), 263.

² Achmad Zuhdi, *Pandangan Orientalis Barat Tentang Islam: Antara yang Menghujat dan yang Memuji*, ed. ke-1, (Surabaya: Karya Pembina Swajaya, 2004), 3.

“Karena orientalisme keislaman juga melestarikan sikap *keagamaan* polemisnya yang khas dan telah dimilikinya sejak awal kelahirannya, maka dapat dikatakan bahwa ia tetap terpaku dalam jalur-jalur metodologis tertentu ... Karena hal lain abstraksi-abstraksi yang ditawarkan oleh orientalisme (atau tepatnya, peluang untuk membuat abstraksi-abstraksi) dalam kaitannya dengan peradaban Islam dianggap memperoleh suatu validitas baru; kerana ada anggapan bahawa Islam bekerja dalam cara sebagaimana yang dikatakan oleh para orientalis itu (tanpa acuan kepada aktualitas, tapi hanya kepada seperangkat prinsip-prinsip klasik), maka dianggap juga bahwa Islam moden tak lebih hanya merupakan ulangan dari versi-versi yang lama, khususnya kerana juga ada anggapan bahwa modernitas bagi Islam akan lebih menghina daripada menentang ... apa yang sedang saya paparkan ini adalah sesuatu yang akan memberi ciri orientalisme keislaman hingga sekarang: posisinya yang ketinggalan jika dibandingkan dengan sains-sains humanika (bahkan dengan cabang-cabang orientalisme lainnya), keterbelakangan metodologis dan ideologisnya yang umum, serta keterpencilan komparatifnya dari perkembangan-perkembangan baik dalam kemanusiaan-kemanusiaan lainnya maupun dalam dunia nyata situasi dan kondisi politik, sejarah, ekonomi dan sosial”.³

Namun demikian, meskipun orientalisme cenderung bias dan menebarkan prasangka-prasangka negatif dalam banyak kajiannya, masyarakat Muslim dunia tetap perlu berterima kasih kepada para orientalis. Hal ini demikian kerana, ada beberapa orientalis Barat yang memberikan sumbangan besar terhadap perkembangan khazanah timur, terutamanya Islam. Menurut Luthfi As-Syaukanie, seperti yang disebut oleh Rofi Uddarojat dalam penulisan ringkas tentang “Kajian Islam Pasca Orientalisme” dalam laman web Jaringan Islam Liberal, tanpa kehadiran orientalisme mungkin umat Islam tidak secepat ini boleh mengakses kitab-kitab klasik. Pada akhir tahun 80-an, kitab-kitab hadith, tafsir, dan fiqh di Arab hampir semuanya diedit (*tahqiq*) oleh para orientalis. Kebelakangan ini, setelah ada usaha daripada kerajaan dan perguruan tinggi Arab, muncullah pengedit yang berasal dari kalangan Islam sendiri. Penjelasan mengenai hal ini, menurut Luthfi, disebabkan pada abad ke-19 tidak ada Muslim yang boleh *mentahqiq* buku, maka orang-orang seperti Goldziher-lah dan Gustaf Flugel yang *mentahqiq* kitab-kitab klasik dan sangat berjasa terhadap khazanah Arab-Islam. Flugel tidak hanya *mentahqiq* tetapi turut menerbitkan buku *Al-Fihris Ibnu Nadim* yang ditulis

³ Edward W. Said, *Orientalisme*, 341-342.

pada abad ke-3 Hijrah. Buku tersebut mengandungi buku-buku yang diterbitkan dan yang hilang pada saat itu. Tanpa kehadiran orientalis seperti Flugel, mungkin pencarian umat Islam moden terhadap karya klasik akan menjadi perlahan dan lembab.⁴

Berdasarkan kepada dua pandangan di atas telah memberikan suatu isyarat bahawa dalam mengkaji orientalisme dan pengaruhnya terhadap pengajian hukum Islam tidak boleh dilihat secara berasingan atau berpecah. Pertama sekali, hendaklah diketahui apa dan siapa orientalisme, bagaimana entiti bernama orientalisme ini lahir dan berkembang, bagaimana pula perkembangan itu boleh merambah ke dalam kajian hukum Islam. Semuanya akan dihurai secara tuntas dan mendalam dalam bab ini.

2.2. Orientalisme

2.2.1. Orientalisme: Definisi dan Sejarah Kemunculannya

Orientalisme berasal dari perbendaharaan kata bahasa Perancis iaitu kata *orient*,⁵ yang secara harfiah bermaksud Timur. Kata *orient* juga biasa digunakan untuk menunjukkan letak geografi dan etnologi, iaitu dunia belahan timur atau bangsa-bangsa di Timur.⁶ Kata itu kemudian diserap oleh pelbagai bahasa di Eropah, termasuk bahasa Inggeris yang memberikan tambahan suffix *al* sehingga menjadi kata sifat, iaitu *oriental* yang bermakna "hal-hal yang bersifat dan berhubungan dengan timur".⁷

Sedangkan kata *isme* bersumber dari bahasa Belanda yang bererti "sesuatu faham, doktrin, ajaran, cita-cita, sistem, aliran atau sikap".⁸ Dalam bahasa Inggeris kata *ism* memiliki makna yang seerti dengan kata *isme* dalam bahasa Belanda. Oleh hal yang demikian, istilah orientalisme secara harfiah boleh dimaksudkan sebagai suatu fahaman

⁴ Rofi Uddarojat, "Kajian Islam Pasca Orientalisme", laman sesawang Islam Liberal, dicapai 14 Januari 2013 <http://islamlib.com>.

⁵ A S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, (London: Oxford University Press, 1995), 817.

⁶ A. Hanafi, *Orientalisme: Ditinjau Menurut Kacamata Agama: Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1981), 9.

⁷ M. Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam*, ed. ke-3, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 1.

⁸ Tk. H. Ismail Jakub, *Orientalisme dan Orientalisten: Perihal Ketimuran dan Perihal Para Ahli Ketimuran*, ed. ke-1, (Surabaya: C.V. Faizan, 1970), 11.

atau sistem pemikiran tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan Timur. Mereka yang mempelajari persoalan-persoalan yang berkaitan dengan ketimuran kemudian disebut dengan istilah orientalis (dalam bahasa Inggris: *orientalist*).

Dalam kosa kata Arab, *Orientalis* dikenal dengan kata *mustasyriq*. Kata itu digunakan untuk merujuk kepada setiap orang Barat yang pakar dalam mengkaji ilmu Timur sama ada kepakarannya itu sudah sampai kemuncak, pertengahan ataupun pada tahap yang paling rendah.⁹ Sedangkan orientalisme diwakili oleh kata *Al-istisyraq*, yang merujuk kepada fahaman orang barat terhadap ilmu yang berhubung dengan Islam dalam aspeknya secara umum.¹⁰

Secara terminologi, *orientalisme* memberikan dua penekanan yang berbeza. *Pertama*, pengertian yang memberikan penekanan kepada orientalisme sebagai suatu aliran, fahaman atau ajaran tentang ketimuran. Pengertian seperti ini dapat dilihat melalui definisi yang diberikan oleh Joesoef Sou'yb, iaitu "sesuatu fahaman atau aliran yang berkeinginan menyelidiki hal-hal yang berkaitan dengan bangsa-bangsa di Timur beserta lingkungannya".¹¹ Ia juga mendefinisikan orientalisme, sebagai "kegiatan penyelidikan ahli-ahli ketimuran di Barat tentang agama-agama di Timur, khususnya tentang agama Islam".¹² Dalam definisi yang tidak jauh berbeza, Ismail Jakub mendefinisikan orientalisme sebagai "ajaran dan fahaman yang bersifat Timur, tegasnya tentang soal-soal timur".¹³

Kedua, orientalisme lebih dititikberatkan sebagai suatu ilmu, kajian atau suatu cara untuk memahami dunia timur. Pengertian seperti ini dapat ditemui dalam *magnum opus*-nya Edward Said, *Orientalism*, di mana ia memahami orientalisme sebagai "suatu cara untuk memahami dunia Timur berdasarkan tempatnya yang khusus dalam

⁹ Mahmud Hamdi Zaquq, *Wa al-Khalfiyyah Li al-Sira'al-Hadari*, (Qatar: Al-Ummah, tt), 2

¹⁰ *Ibid.*, 3.

¹¹ M. Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam*, 1-2

¹² *Ibid.*

¹³ Lihat, H. Ismail Jakub, *Orientalisme dan Orientalisten*, 11.

pengalaman manusia Barat Eropah”.¹⁴ Said lebih jauh menerangkan secara terperinci bahawa orientalisme mengandungi tiga hal yang saling berkaitan antara satu dengan yang lain. Pertama, Setiap orang yang mengajar, menulis sesuatu karya atau melakukan serangkaian penyelidikan tentang dunia Timur baik ia seorang antropologi, sosiologi, ahli sejarah ataupun filologi, adalah seorang orientalis. Kedua, Orientalisme adalah model pemikiran yang berdasarkan kepada perbezaan ontologi dan epistemologi antara Timur (*the orient*) dan (hampir selalu) Barat (*the Occident*). *Ketiga*, orientalisme adalah cara Barat untuk mendominasi dan menguasai Timur. Pengertian ketiga ini didasari oleh kenyataan bahawa orientalisme dapat dibahas dan dianalisa sebagai sebuah lembaga hukum menghadapi dunia Timur, di mana orientalisme berkepentingan mencipta pernyataan-pernyataan tentang Timur, melegitimasi pandangan-pandangannya tentang Timur, mendeskripsikannya dengan mengajarnya, memposisikan dunia Timur dan juga memerintah atau menguasainya.¹⁵

Secara historis, akar orientalisme dapat dilihat melalui polemik antara Timur (Islam) dan Barat (Kristian) sejak kekuasaan khalifah Islam menjangkau Syria, Yerusalem, Mesir di belahan Timur sampai ke Afrika Utara, Sepanyol dan Sicilia di belahan Barat. Pada masa ini, perdebatan teologi antara masing-masing pemuka agama sering berlangsung. Dalam perdebatan tersebut pandangan bahawa Islam sebagai bentuk lain atau penyimpangan dari Kristian tumbuh dan berkembang. Seperti yang diakui oleh W. Montgomery Watt, memang terdapat gambaran standard masyarakat Eropah yang telah dibangunkan oleh para teologi Kristian tentang Islam. Kesan-kesan tersebut ialah: Islam merupakan agama yang keliru dan merupakan agama yang memutarbelitkan secara sengaja kebenaran kristian tentang Islam. Islam adalah agama yang disebarkan melalui kekerasan dan pedang; Islam adalah agama hawa nafsu; dan Muhammad adalah anti Kristus. Di samping empat gambaran tersebut, mereka juga memandang al-Quran

¹⁴ Edward W. Said, *Orientalisme*, 2.

¹⁵ *Ibid.*, 3-4.

sebahagai kitab suci palsu buatan Muhammad sendiri dengan mengambil bahan-bahan dari perjanjian lama, perjanjian baru dan dari kaum murtad.¹⁶ Dalam gagasan Yohanes (w.754), seorang teologi Kristian yang bekerja sebagai pegawai semasa pemerintahan Bani Umayyah di Damaskus, boleh ditemui berlaku kebebasan mengambil keputusan sendiri dalam situasi yang dihadapi yang menjatuhkan Islam. Dalam satu kesempatan ia menyatakan bahawa Islam memang meyakini adanya Tuhan, tetapi Islam menolak kebenaran tertentu dalam agama Kristian dan disebabkan penolakan itulah maka seluruh doktrin agama itu menjadi tidak bermakna.¹⁷

Setelah perdebatan itu sedikit reda, orientalisme kembali mencari momentumnya untuk memperkuat dan mengembangkan diri melalui Perang Salib, pada abad ke-11, tepatnya pada tahun 1096-1291 Masihi. Meskipun diakui banyak penelitian bahawa Perang Salib bukan satu-satunya faktor orientalisme semakin kuat dan berkembang tetapi disebabkan oleh interaksi antara tokoh-tokoh dari Barat dengan beberapa perguruan tinggi Islam tertua di dunia. Di antaranya ialah Perguruan Tinggi Nizhamiah di Baghdad, al-Azhar di Mesir, Cordova di Sepanyol, dan Perguruan Tinggi Kairwan di Afrika Barat. Dengan adanya persepakatan tokoh-tokoh Barat dengan berbagai Perguruan Tinggi tersebut, terutama di Cordova, maka pertumbuhan orientalisme makin menemui bentuknya. Transliterasi manuskrip-manuskrip atau naskah-naskah Arab ke dalam bahasa Latin sejak abad ke-13 Masihi hingga masa *Renaissance* di Eropah pada abad ke-14, yang banyak dilakukan oleh para orientalis merupakan pintu masuk yang paling memungkinkan bagi orientalis Barat untuk mengembangkan cabang-cabang ilmu pengetahuan sekaligus memberi jalan bagi Barat untuk memahami dan meneliti warisan budaya Timur dan Islam.

¹⁶ Jazilus Sahok Mahsun, "Orientalisme: Antara Kontinuitas dan Perubahan", dalam jurnal Pemikiran Islam dan Kebudayaan, *el-Tahrir*, (Kuala Lumpur: Lakspedam NU Cabang Malaysia dan ec-Sies, 2003), 63.

¹⁷ Ichsan Ali Fauzi, "Pandangan Barat", dalam Taufik Abdullah et al. (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 7, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 236.

Di samping itu, perkembangan kekuasaan maritime pihak Barat yang memungkinkan untuk melakukan serangkaian pelayaran ke berbagai-bagai belahan dunia, termasuk bangsa-bangsa di belahan Timur, merupakan satu dari faktor yang mendorong kepada perkembangan orientalis. Sebagai contoh adalah lawatan Marco Polo (1254-1324) ke Tiongkok yang pada akhirnya mewariskan sebuah karya berjudul *The Travels of Marco Polo* (Perjalanan Marco Polo). Meskipun pada awal penerbitannya tidak begitu menarik minat ramai orang, tetapi karya ini memberi inspirasi bagi pihak Barat untuk menjajah dan menguasai kekayaan di benua Timur.¹⁸

Daripada eksplorasi intelektual untuk mengetahui akar munculnya orientalisme dalam dunia Islam memberikan kesimpulan yang tidak jauh berbeza. Muhammad Ra'fat Sa'id dalam *Al-Islām fī Muwājahāt at-Tahaddiyāt*,¹⁹ menjelaskan sebab-sebab awal kemunculan orientalis seperti berikut: Pertama, orientalisme bermula sejak pertemuan orang Islam dengan orang-orang Nasrani semasa perang Mut'ah dan juga perang Tabuk, di mana kedua-dua kelompok ini –secara politik– mengambil sikap bermusuhan, sebagaimana yang dikatakan oleh Muhammad Husen Haikal, tetapi hal ini tenggelam dalam perjalanan waktu. Kedua, Pada perang salib adalah awal mula kemunculan orientalis hingga terjadinya pergesekan politik antara agama Islam dan Nasrani Barat di Palestin. Ketiga, sejak peperangan berdarah antara orang Islam dan orang Nasrani di Andalusia. Keempat, orientalis bermula setelah kejatuhan konstantinopel pada tahun 857 H, hingga kemudian orang-orang Uthmani mencapai dinding Viena. Maka muncullah kaum orientalis kerana dipicu oleh beberapa faktor; seperti keperluan Barat membalas kekalahannya atas Islam, keupayaan Barat mengetahui faktor-faktor kekuatan yang boleh menjadi motivasi bagi generasi muda Barat, kerana Islam dimata mereka adalah tembok yang menghadang dan menghambat penyebaran agama Nasrani. Kelima, Imperialisme Eropah di negara-negara Arab, Afrika, dan Asia tenggara, dan keperluan

¹⁸ Lihat, M. Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam*, 37-67.

¹⁹ Muhammad Ra'fat Sa'id, *Al-Islam fī Muwajahatit Tahaddiyat*, terj. Ainul Heri Abbas, *Islam di Antara Kelompok-Kelompok Sesat*, (Gresik Surabaya: Abbas Press, 2006), 47.

mereka memahami kebiasaan bangsa yang mereka jajah, dan juga mempelajari tradisi-tradisi mereka menguatkan dominasi kaum imperialisme dalam bidang ekonomi.

2.2.2. Orientalisme dan Kajian Keislaman

Sejak awal kemunculannya, orientalisme sememangnya tidak menampilkan hubungan yang harmonis dalam merekonstruksi hubungan bangsa Barat dengan Timur atau hubungan Islam-Kristian, tetapi lebih sebagai sebuah konflik yang berlatar belakangkan rasa saling curiga dan salah anggapan. Daripada beberapa literatur yang membahaskan tentang adanya hubungan dunia Kristian dengan Islam, ditemukan bahawa sejak dari awal Barat telah memiliki persepsi dan gambaran negatif terhadap Islam.²⁰ Steenbrink menilai bahawa hal tersebut terjadi kerana sikap yang ambivalen, yang mencapai puncaknya pada dua period; period Perang Salib dan period kolonialisme.²¹

Secara historis, Pengajian keislaman di Barat berlangsung terutama sejak pecahnya Perang Salib yang berlangsung antara tahun 1096 hingga tahun 1291, di mana perhubungan atau interaksi antara Barat dengan Timur telah bermula. Seterusnya pasca Perang Salib yang berakhir dengan kekalahan pihak Kristian, Kerajaan Ottoman (Uthmani) mengadakan serangkaian peluasan wilayah ke Eropah yang mengakibatkan jatuhnya sejumlah kota seperti Adrianopol (tahun 1366), Konstantinopol/Istanbul (tahun 1453), Yerussalem, dan kemudian disusuli wilayah Balkan.²² Bahkan menurut Hassan Hanafi, pada masa itu Islam tersebar dan menguasai seperempat Bumi Eropah, yakni Andalusia (Sepanyol), pulau-pulau di Laut Putih dan Eropah Utara, bahagian utara Perancis, bahagian utara Italia, Sicilia, Crete, Yunani, Cyprus, dan Eropa Timur.²³

²⁰ Norman Daniel, *Islam and The West*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 11.

²¹ Karel A. Steenbrink, "Berdialog dengan Karya-karya Kaum Orientalis", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 2, (1992), 25.

²² Dadi Nurhaedi, "Studi Islam Ala Orientalis: Sebuah Telaah Ulang" dalam *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Keislaman*, Vol. 3. No. 2, (2003), 107.

²³ Hasan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori, (Jakarta: Paramadina, 2000), 161.

Ketika sebahagian besar wilayah Eropah jatuh dalam kekuasaan Islam, peradaban Islam sendiri sedang mencapai masa keemasannya. Pada ketika itu banyak orang Eropah yang belajar di Perguruan-Perguruan Tinggi Arab, yang mana tumbuh minat yang besar di kalangan mereka untuk mempelajari bahasa Arab sebagai prasyarat untuk menterjemahkan berbagai literatur dan manuskrip ilmu pengetahuan dan filsafat yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Latin. Pada ketika itu pula muncul sebuah kegiatan ilmiah yang menandakan detik awal munculnya kajian Islam di Barat iaitu dengan adanya kegiatan penterjemahan Al-Qur'an oleh Petrus Venerabilis (*Piere le Venerable* [1094-1156]) ke dalam bahasa Latin. Bertitik tolak dari saat itu, seperti apa yang dikatakan A. L. Maycock, bahawa Perang Salib membawa berkah tersendiri bagi Barat dalam perkara keilmuan.²⁴

Namun demikian, perlu juga dicatatkan bahawa kekalahan dalam Perang Salib dan jatuhnya Andalusia (Sepanyol) dan beberapa wilayah lain pada gilirannya melahirkan kebencian dan dendam oleh Eropah (Barat) terhadap Islam. Dari sinilah mereka kemudian mulai melakukan serangkaian kritik, kecaman, dan ugutan terhadap Islam dan kaum Muslim. Sebagai bias daripada kebencian ini, para orientalis mulai menulis buku-buku dengan gambaran yang tidak sesuai dengan perbandingan dan penuh dengan gambaran negatif tentang Islam. Richard C. Martin mencatatkan bahawa pada saat itu banyak cerita yang melukiskan Nabi Muhammad sebagai Tuhan bagi orang Islam, pendusta, penggemar wanita, orang Kristian yang murtad, tukang sihir, dan sebagainya.²⁵ Kenyataan ini kelihatan dengan jelas hingga abad ke-16. Dengan melihat kenyataan yang demikian, tidak menghairankan kalau ada sebahagian kritikus

²⁴ A. L. Maycock, M.A., *The Inquisition: from its Establishment to the Great Schism*, (New York: Harper & Row, 1969), 57-58.

²⁵ Lihat Richard C. Martin, "Islamic Studies", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 2, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995). 325-331. Lihat juga Anouar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", dalam A. L. Macfie (ed.), *Orientalism: A Reader*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 47.

orientalisme yang menyatakan bahwa Perang Salib merupakan penyebab utama yang mengarahkan kepada pentingnya orientasi kajian-kajian ketimuran.²⁶

Selanjutnya, di penghujung abad ke-16 hingga abad ke-18 yang sering disebut sebagai abad pencerahan (*enlightment*) mulai terjadi pergeseran dalam cara pandang Barat terhadap Islam. Kesan negatif yang mendominasi karya-karya orientalis mulai berkurang (untuk tidak mengatakan hilang sama sekali). Seiring dengan tradisi rasionalisme yang memberikan penghargaan yang tinggi terhadap akal budi oleh sebahagian pemikir dan sarjana Barat, Islam mulai dipandang sebagai agama yang patut dipuji kerana keselarasannya dengan akal budi manusia. Contoh konkrit daripada fenomena ini adalah munculnya tokoh seperti Count de Boulainvilliers yang mengatakan bahawa Islam bukan agama yang salah; Islam bukan agama yang palsu. Ia juga menulis sebuah buku berisi biografi Muhammad SAW, di mana ia memuji keperibadian Muhammad dan Islam.²⁷

Memasuki abad ke-18 Masihi, minat para pemikir dan sarjana Barat untuk mempelajari tradisi kebudayaan Timur dan Islam semakin kuat. Pada masa ini, kajian Barat terhadap Dunia Timur yang kemudian lebih dikenal sebagai orientalisme mulai menjadi satu disiplin ilmiah dan menjadi salah satu aliran pemikiran abad pencerahan. Kegiatan ini selanjutnya mengalami perkembangan yang signifikan seiring dengan berdirinya sejumlah lembaga. Di antara lembaga-lembaga tersebut ialah (1) Sekolah pelatihan bagi para penafsir Timur yang didirikan oleh Maria Theresa pada tahun 1754, (2) *Asiatic Society of Bengal*, iaitu suatu organisasi perhimpunan orientalis yang pertama yang berdiri di India pada tahun 1784, dan (3) *Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes* yang didirikan di Paris pada tahun 1795 atas inisiatif Louis Mathieu Langles (1763-1824). Di samping itu, pada masa ini juga terdapat sejumlah universiti

²⁶ Lihat, misalnya, Adnan M. Wizan, *Akar Gerakan Orientalisme: Dari Perang Fisik Menuju Perang Fikir*, terj. A. Rofiq Zainul Mun'im dan Fathur Rohman, ed. ke-1 (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), 18.

²⁷ William Montgomery Watt, "Studi Islam Oleh Para Orientalis", diterjemahkan dari artikel Watt "The Study of Islam by Orientalist" oleh Alef Theria Wasim, dalam *al-Jami'ah*, No. 53, (1993), 37.

yang banyak melakukan kajian keislaman. Di antaranya; Universiti Toulouse, Bordeaux dan Sorbonne di Perancis, Universitas Heidelberg, Koln dan Wurzburg di Jerman, Universitas Sevilla, Barcelona, Madrid dan Granada di Sepanyol, dan Universiti Oxford dan Cambridge di Inggeris.²⁸

Meskipun arah kajian Islam nampaknya telah mulai bergeser daripada kepentingan orientalisme klasik namun gambaran *pejoratif* tentang Islam masih banyak ditemui dalam karya-karya orientalis. Hal ini kerana masih adanya bias-bias kultural atau etnosentrisme, bahkan ras yang dimotivasi oleh Eurosentrisme yang berkembang pesat pada saat itu. Di sinilah kajian Barat menemukan era yang baru, yang disebut oleh Steenbrink sebagai “konfrontasi kolonialisme”.²⁹ Konfrontasi kolonialisme ini sudah dimulai pada akhir abad ke-15 melalui usaha Sepanyol dan Portugis, dan disusuli oleh Inggeris pada abad ke-17, demikian pula halnya Belanda dan Perancis. Pada period antara tahun 1830 dan tahun 1930, kolonialisme mencapai puncaknya, sebahagian umat Islam di dunia ini baik secara langsung mahupun tidak langsung ditempatkan di bawah pemerintahan Barat. Dalam keadaan dan latar belakang sosial politik ini, kecenderungan ilmuwan Barat untuk meneliti objek kajiannya menjadi semakin sempit. Dengan kata lain, para sarjana Barat tidak boleh sama sekali melepaskan diri daripada pengaruh.³⁰

Perhatian dan tertariknya Barat terhadap Timur dan Islam semakin besar, hingga akhirnya pada abad ke-19 kajian Islam berdiri sebagai suatu disiplin khusus tersendiri, terutama di universiti-universiti Eropah, dan disebut dengan istilah studi-studi Islam (*Islamic Studies*) atau Islamologi.³¹ Salah satu faktor yang turut memperkuat kecenderungan ini adalah dengan meluasnya kesarjanaan pascamoden untuk melakukan tinjauan semula terhadap berbagai-bagai ilmu dan disiplin yang lahir dari rahim renaissance di Eopah. Akibat logik dari hal ini, sejak dekad 1960-an, beberapa sarjana

²⁸ Adnan M. Wizan, *Akar Gerakan Orientalisme*, 114-128.

²⁹ Karel A. Steenbrink, *Berdialog dengan Karya-Karya Kaum Orientalis*, 28.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ihsan Ali Fauzi, “Pandangan Barat”, 257.

Barat yang menaruh perhatian terhadap Islam lebih suka menggunakan sebutan studi-studi Islam berbanding studi-studi ketimuran (*oriental studies*), kerana dianggap kurang bernada eurosentris.³²

Pada abad ke-19, lembaga-lembaga kajian ketimuran dan perhimpunan orientalis di Eropah pada masa ini semakin meningkat, baik dari segi kuantiti mahupun kualitinya. Tertubuhnya beberapa lembaga, seperti *Societe Asiatique* (1822) di Paris, *American Oriental Society* (1842) di Amerika Serikat, dan *Royal Asiatic Society* di Inggeris, adalah bukti dari perkembangan itu. Pada masa ini filologi memperoleh status ilmu pengetahuan sebagai sebahagian daripada ilmu budaya manusia (*humanities*). Dengan menggunakan filologi dalam wacana orientalisme, maka tidak menghairankan jika pada masa ini para orientalis telah menghasilkan banyak kajian terhadap pelbagai literatur keislaman, terutamanya dalam bentuk suntingan, terjemahan dan analisis teks.³³

Pada abad ke-20 orientalisme mencapai masa keemasannya. Berdirinya *School of Oriental and African Studies* pada 1917 di Inggeris dan pendirian jabatan akademik dan jurnal baru di Perancis, terutama di *Ecole des Langues Orientales*, *College de France*, di Sorbone, dan *Ecole des Hautes Etudes*, menjadi langkah baru orientalisme. Pada masa ini pula berdiri lembaga-lembaga pengetahuan orientalisme yang baru dan penting, terutama di Jerman, Rusia, dan Itali. Selain itu, pada masa ini pula dominasi filologi dalam kajian orientalisme mulai ditandingi oleh perkembangan ilmu-ilmu sosial yang terawal di Perancis. Dengan munculnya disiplin baru ini maka topik atau masalah orientalisme mulai dipecahkan, sehingga lapangan kajian-kajian ketimuran, lebih khusus lagi pengajian Islam, semakin terbuka dan kompleks. Period ini dimulai dengan

³² *Ibid.*

³³ Kenyataan ini dapat kita temukan misalnya ketika kita menelusuri nama-nama para orientalis dan karya-karyanya dalam buku Najib al-Aqiqi, *al-Mustasyriqûn*, Jilid 1 dan 2 (Kairo: Dar al-Ma'ârif, t.t). Tentang biografi dan karya-karya Schacht dalam buku ini, lihat Jilid 2, 469-471.

munculnya Louis Massignon, Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje, Carl Brockelmann, D.B. Macdonald, dan lain-lain.

Setelah Perang Dunia II berakhir, arah orientalisme sebagai topik akademik mulai bergeser, yaitu dengan tumbuhnya pengajian wilayah atau kawasan (*area studies*) seiring dengan dinamika pertumbuhan ilmu sosial. Pada masa itu muncul para sarjana kenamaan seperti Claude Cahen, Philip K. Hitti, H.A.R. Gibb, Gustave E. Von Grunebaum, Giorgio Levi Della Vida, dan lain-lain.³⁴ Pusat kegiatan orientalis pada masa ini, sebagaimana didakwa oleh Qodri Azizi, berpindah dari Eropah ke Amerika Syarikat, yang sebenarnya bukan hanya berkaitan masalah kajian Islam, tetapi juga kajian-kajian masalah Dunia Ketiga.³⁵ Sejak itu, dalam ruang lingkup dasar sosial, ekonomi, dan politik di negara-negara pascakolonial, peranan orientalisme khususnya di Amerika Syarikat boleh dikatakan telah digantikan oleh pengajian wilayah tersebut. Hal ini sejajar dengan pendekatan pengajian wilayah itu yang cenderung bersifat pragmatik dan berorientasi pada situasi kontemporari. Dari sinilah berkemungkinan maka kemudian pengajian Islam di Amerika berada di bawah naungan Pusat Pengajian Timur Tengah (*Middle Eastern Studies*) dan Timur Dekat (*Near Eastern Studies*).³⁶

Satu perkara yang harus diketahui berkaitan dengan tujuan didirikannya pusat pengajian wilayah (*area studies*) itu adalah bahawa pemerintah Amerika Syarikat bukan semata-mata bertujuan melatih warganya untuk menguasai bahasa dan kebudayaan masyarakat non-Amerika Syarikat, namun yang menjadi motif utamanya seperti yang dikatakan Ihsan Ali Fauzi seraya menguti Leonard Binder bersifat politik, iaitu untuk meluaskan pengaruhnya di seluruh dunia dan menyingkirkan pelbagai kekuatan dan gerakan yang menentang Amerika Syarikat.³⁷ Maka dari sinilah kemudian kita melihat

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ahmad Qodri A. Azizi, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), 166.

³⁶ Lihat Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, ed. ke-7 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), 12.

³⁷ Ihsan Ali Fauzi, "Pandangan Barat", 256.

ada kecenderungan di kalangan intelektual di Amerika, meskipun tidak semuanya untuk memberikan gambaran yang tidak objektif tentang Islam dalam karya-karya tulisnya.³⁸

Dari gambaran selintas tentang pengajian Islam di Barat, seperti penulis sebutkan di atas, jelas kelihatan bahawa perlakuan kesarjanaan Barat atas Islam sebelum abad ke-19 terjebak dalam prasangka keagamaan, sedangkan kesarjanaan Barat atas Islam abad ke-19 dan 20 terutama terperangkap dalam prasangka-prasangka kultural dan intelektual. Pelbagai bias dan *prejudis* kultural dan intelektual inilah yang banyak digugat oleh para sarjana Muslim. Bahkan di kalangan orientalis sendiri, mulai tumbuh kesadaran daripada sebahagian sarjana Barat untuk mempersoalkan kembali hasil penelitian mereka mengenai Islam. Dalam kaitan ini Watt berpandangan:

“One of the features of the second half of the twentieth century is the great increase in contacts between adherents of different religious. A consequence of this is that it is no longer possible for the occidental scholar to pontificate about the religions of Asia as he did in nineteenth century. The adherents of these religions now being to the same intellectual world as the occidental scholar and will criticize him if he fails to understand and appreciate their religion as a religion”.³⁹

Sejajar dengan pandangan Watt tersebut, tertarik untuk mengutip pernyataan W. C. Smith; “Anything that I say about Islam as a living faith is valid only in so far as Muslims can say ‘amien’ to it”.⁴⁰

Pandangan yang dilontarkan oleh Watt dan Smith di atas menunjukkan adanya, \ meminjam istilah Tomas Khun – *paradigm shift* (pergantian paradigma) dalam kajian keislaman di dunia Barat, iaitu dengan mulai pudarnya bias-bias pertentangan ideologi dalam kajian mereka mengenai Islam dan pemeluknya. Oleh kerana itu, menurut hemat penulis, selayaknya kita juga bersikap arif dalam menyingkapi karya-karya orientalis, iaitu dengan tidak membuat kesimpulan umum bahawa seluruh karya orientalis sebagai

³⁸ Lihat, John L. Esposito, *Islamic Threat: Myth or Reality*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 212.

³⁹ Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), xi.

⁴⁰ Lihat W. C. Smith, “History of Religions: Whiter and Why?,” dalam Mircea Eliade dan J. M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, (Chicago & London: The Univ. of Chicago Press, 1974), 43.

mencela Islam. Sikap inilah yang diambil oleh sarjana-sarjana Muslim seperti, Muhammad Abdul Rauf, Mohammed Arkoun, Hasan Hanafi, dan Fazlur Rahman. Bagi mereka tidak semua karya orientalis atau *Islamologi* harus ditolak dan dianggap tidak berguna, sebab di antara mereka masih ada yang bersikap jujur (*fair minded orientalist*),⁴¹ tentu sahaja tanpa mengabaikan fakta bahawa masih terdapat bias, penyimpangan, dan pengurangan di kalangan orientalis yang tidak jujur. Lebih lanjut Rauf juga memandang masih banyak di antara para orientalis yang sengaja mencemarkan nama baik Islam yang tergolong kepada *ikonoklas* (anti kemapanan) dan *destruction of the tradition* (penghancuran tradisi). Contoh jelasnya adalah pandangan-pandangan reduksionistik orientalis yang cenderung melihat tradisi Yudeo-Kristiani sebagai satu-satunya sumber doktrin Islam.⁴²

Sementara itu, Arkoun menyatakan dalam kenyataannya bahawa tidak dapat diingkari bahawa orientalisme secara luas telah memberi sumbangan dalam mengaktifkan kembali pemikiran Arab-Islam. Ia bahkan menyebut tokoh-tokoh orientalis seperti Ignaz Goldziher, C. Snouck Hurgronje, Th. Noldeke, C. Brockelmann, L. Massignon, dan lain-lain sebagai “guru-guru” yang telah menyelamatkan teks-teks yang sangat penting yang telah lama dilupakan orang, meskipun usaha-usaha mereka untuk waktu yang lama tidak begitu dikenal atau bahkan dipandang secara negatif oleh masyarakat Arab-Islam.⁴³ Namun demikian, Arkoun juga memperkatakan banyak kelemahan Islamologi (orientalisme) klasik, yakni; (1) pada masa silam Islamologi seringkali beranjak dari prasangka kaku dan negatif terhadap Islam ataupun menjadi alat aneksasi dan mencemarkan nama dunia Islam oleh Barat; (2) Islamologi Barat tradisional seringkali mendekati Islam melalui karangan bertulis dari para pemikir yang

⁴¹ Muhammad Abdul Rauf, “Outsider’s Interpretation of Islam: A Muslim Point of View”, dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches*, 185.

⁴² *Ibid.*, 187.

⁴³ Mohammed Arkoun, “Ke arah Islamologi Terapan” dalam *al-Jami’ah*, (No. 53, 1993), 69. Artikel ini diterjemahkan oleh Syamsul Anwar dari versi bahasa Arab berjudul “Haula al-Antarabulûjjiyya ad-Dîniyyah: Nahw Islâmiyyah Tathbîqiyyah, dalam M. Arkoun, *Târikhiyyah al-Fikr al-‘Araby al-Islamy*, (Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qaumi, 1986), 51-63.

dianggap besar dan mewakili dengan mengabaikan pengecualian-kecualian; (3) karya tulis para tokoh besar yang menjadi kunci para Islamologi untuk memahami Islam malahan didekati dari sudut pandang interaksi antara sejarah idea atau sejarah gagasan tanpa pertimbangan apapun dalam hubungan interaktif dengan realiti sosial, ekonomi, bahasa, dan perkembangannya; (4) para Islamologi secara prinsip berada di luar objek penelitiannya dan menolak bertanggungjawab secara intelektual ke atas pokok bahasan mereka. Sikap itu yang dibenarkan dengan mengacu pada cita-cita objektiviti, membuat Islamologi yang serius hanya berperilaku seperti pemandu muzium yang sabar. Akibatnya Islamologi Barat tidak dapat menjawab persoalan nyata yang dihadapi oleh kaum muslim dewasa ini.⁴⁴ Setelah menghuraikan kelemahan-kelemahan dari Islamologi klasik ini, Arkoun kemudian menawarkan sebuah Islamologi terapan yang bertumpu pada praktik ilmiah yang plural disiplin.

Beberapa pandangan sekaligus kritikan yang dilontarkan, baik oleh kalangan sarjana Muslim ataupun kalangan orientalis sendiri, menunjukkan bahawa tradisi *Islamic studies* di Barat menghadapi masalah yang cukup aneh. Namun, bagaimanapun anehnya masalah yang dihadapi oleh kajian Islam di Barat, tidak boleh dikatakan bahawa orientalisme sesungguhnya telah memberi kontribusi atau sumbangan besar dengan mewariskan karya yang monumental tentang agama, sejarah, dan masyarakat Muslim kepada generasi sekarang. Dalam hal ini, Richard C. Martin mengungkapkan bahawa meskipun dalam karya-karya orientalis itu banyak ditemui *prejudis* mengenai agama dan politik, namun tetap boleh disebut sebagai sumbangan, kerana tanpa sumbangan tersebut, kajian tentang Timur Tengah, Timur Dekat dan Islam belum akan difikirkan.⁴⁵

⁴⁴ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), 125-166.

⁴⁵ Lihat Richard C. Martin, "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches*, 11.

2.2.3. Orientalisme dalam Kajian Hukum Islam

Pandangan-pandangan negatif dan diskriminasi pada masyarakat non-Barat, termasuk masyarakat Muslim, seperti banyak digambarkan dalam kegiatan kajian keislaman (*islamic studies*), makin menguatkan kecurigaan negatif masyarakat Muslim Timur terhadap karya-karya sarjana Barat yang lain, tidak terkecuali dalam kajian hukum Islam (*islamic law*). Peneliti Barat yang mengkaji Timur dicurigai membawa agenda tersembunyi yang akan merugikan dunia timur. Peneliti Barat yang ingin meneliti Timur, terutama Islam, tidak lagi dipandang sebagai hal yang tulus. Dan oleh yang demikian hendaklah diperiksa terlebih dulu niatnya, apakah untuk memburukkan nama Islam atau penaklukan kolonialisme.

Seperti yang telah dibicarakan sebelumnya, bahawa orientalisme Barat selalu melihat peradaban non-Barat dari sudut pandang sejarah Eropah. Hal ini dikatakan oleh Wardenburg, bahawa teori-teori yang dianuti di Barat tentang Islam dan budaya-budaya non-Barat tidak banyak didasari pada teori-teori ilmiah, tetapi lebih dapat diterangkan melalui politik dan faktor-faktor material lain dengan akibat-akibat psikologi dan prasangka-prasangka sosial yang negatif.⁴⁶ Wajar bila stereotaip yang melekat dalam memori kolektif masyarakat Timur menganggap bahawa *Islamic Studies* adalah orientalisme *in the new fashion*, atau sebaliknya, orientalisme adalah "*Islamic studies in the old fashion*".⁴⁷

Namun demikian, prasangka negatif terhadap karya-karya pengajian Islam yang dihasilkan oleh kaum orientalis tidak serta merta mematikan perhatian dan minat mereka. Sampai abad ini, daripada mereka banyak yang lahir Islamisis/Islamologi dengan karya-karya yang variasi, salah satunya adalah bidang kajian hukum Islam yang ditandai oleh kehadiran karya Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their*

⁴⁶ Jacques Wardenburg, "Studi Islam dan Sejarah Agama-Agama: Sebuah Evaluasi" dalam Azim Nanji (ed.), *Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat*, terj. Muamirotun, ed. ke-1 (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), 262.

⁴⁷ Mohammad Muslih, *Religious Studies: Problem Hubungan Islam dan Barat, Kajian atas Pemikiran Karel A. Steenbrink*, ed. ke-1, (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003), 74.

*History*⁴⁸ dan gagasan-gagasan Snouck Hurgronje dalam *Selected Works of Snouck Hurgronje*,⁴⁹ khususnya bahagian “*The Law*” (hal. 48-74); “*On the Nature of Islamic Law*”(hal. 264-267); “*The Foundation of Islamic Law*”(hal. 268-289); dan “*Islamic Law and Custom*” (hal. 290-295). Kedua-dua tokoh orientalis tersebut dilihat telah berhasil meletakkan dasar-dasar kajian hukum Islam dengan memperkenalkan model pendekatan sejarah (*historical approach*). Pada masa berikutnya, model pendekatan itu kemudian dikembangkan oleh para sarjana Barat yang lain. Sebut sahaja misalnya, Joseph Schacht, Noel James Coulson,⁵⁰ Patricia Crone,⁵¹ Ann Elizabeth Mayer,⁵² George Makdisi,⁵³ J.N.D Anderson,⁵⁴ Wael B. Hallaq, David S. Powers,⁵⁵ Norman Calder,⁵⁶ dan Juynboll. Dari kalangan intelektual Muslim terdapat Muhammad Salim El-Awa, Muhammad Hamidullah, Taha Jabir ‘al-Awani, dan Muhammad Hashim Kamali, juga turut mengambil bahagian memperbanyakkan wacana pemikiran hukum Islam. Antara intelektual Muslim tersebut telah mengembangkan wacana *counter-*

⁴⁸ Ignadz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History; A Contribution to the History of Islamic Theology*, terj. Wolfgang Behn, (Leiden: E.J. Brill, 1971). Buku ini pertama kali dipublikasikan di Leipzig tahun 1884 dengan judul *Die Zahiriten: Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte, Beitrag Zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie*.

⁴⁹ Lihat, G. H. Bousquet dan Joseph Schacht (ed.), *Selected Works of Snouck Hurgronje*, (Leiden: E. J. Brill, 1957).

⁵⁰ *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), dan *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago: Chicago University Press, 1969) adalah dua buku yang sangat berpengaruh. Buku yang disebut terakhir telah diterjemahkan oleh Fuad Zein dengan judul *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, dan diterbitkan serta dicetak pertama kali di Yogyakarta oleh penerbit Navila pada tahun 2001.

⁵¹ Patricia Crone adalah salah seorang staf pengajar dalam mata kuliah Sejarah Islam di Universitas Oxford (Inggris). Ia telah menulis beberapa buah buku, antara lain : *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); *Meccan Trade and the Rise of Islam*, (Princeton: Princeton University Press, 1987). Lihat juga tulisannya yang ia tulis bersama Michael Cook, *Hagarism: “The Making of the Islamic World”*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Tulisan ini juga bisa dilacak dalam Issa J. Boullata, *An Anthology of Islamic Studies*, (Montreal: McGill Indonesian IAIN Development Project, 1992), pada bagian I “The Origins”, 3-9.

⁵² Ann Elizabeth Mayer, “Law and Religion in the Muslim Middle East”, dalam *The American Journal of Comparative Law*, No. 35, 1987, h. 127-184; “Modern Legal Reform”, dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 2, (New York-Oxford: Oxford University Press, 1995), 464-472.

⁵³ George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, (Great Britain: Variorum, 1991).

⁵⁴ J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, Terj. Machnun Husein, Cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994).

⁵⁵ Lihat David S. Powers, *Studies in Qur’an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Los Angeles: University of California Press, 1986); *Idem.*, “The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A New Reading of Q. 4: 12B” dalam *Studia Islamica*, No. 55, (1982), 61-94.

⁵⁶ Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1993).

balance dalam ruang lingkup meluruskan kajian hukum dan perundangan Islam yang dilakukan oleh para orientalis.

Bertitik-tolak daripada variasi kajian dan wacana *counter-balance* yang memperbanyakkan kajian hukum dan perundangan Islam itu, J. Koren dan Y.D. Nevo dalam *Methodological Approaches to Islamic Studies*, sebagaimana yang dikutip oleh Minhaji,⁵⁷ membahagikan tipologi pemikiran hukum Islam di Barat menjadi dua kubu. *Kelompok pertama*, aliran tradisional. Kelompok atau aliran ini mendasarkan kajiannya pada literatur yang ditulis oleh orang Arab atau Islam. Para penganut aliran ini memandang bahawa seluruh literatur Arab atau Islam dapat dijadikan sebagai sumber kajian Islam, dan setiap fakta dan data yang ada harus dipandang benar selagi tidak ada fakta dan data lain yang mampu membuktikan sebaliknya.⁵⁸ Atas dasar ini, maka dalam kajian-kajiannya, mereka banyak merujuk kepada sumber-sumber utama (al-Qur'an dan Hadith) dan juga teks-teks hukum yang ditulis oleh para ulama. Beberapa tokoh yang dikategorikan sebagai pendukung aliran ini adalah David S. Powers, Wael B. Hallaq, Muhammad Hamidullah, Muhammad El-Awa, dan Taha Jabir al-'Awani. Sementara itu, W. Montgomery Watt,⁵⁹ meskipun tidak secara hebat terlibat dalam pengajian hukum Islam, dapat pula dimasukkan dalam aliran ini. Hal ini boleh dilihat terutamanya dalam karyanya *Muhammad: Prophet and Statesman*, yang merupakan versi ringkas dari dua bukunya, *Muhammad at Mecca* dan *Muhammad at Medina*.

⁵⁷ Lihat, Akh. Minhaji, "Orientalisme dalam Bidang Hukum Islam" dalam Amin Abdullah et al., *Mencari Islam: Studi Islam dengan berbagai Pendekatan*, ed. ke-1, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 149-155.

⁵⁸ *Ibid.*, 150.

⁵⁹ Watt (lahir 14 Maret 1909) adalah seorang intelektual kawakan yang serius dalam mengkaji Islam dan pernah menjabat sebagai Profesor di Universitas Edinburgh (Inggris). Ia dikenal sebagai penulis kreatif dan produktif tentang Islam. Kajian-kajiannya tentang Islam tertuang dalam beberapa buku, seperti, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Oxford University Press, 1953); *Muhammad at Medina*, (Oxford: Oxford University Press, 1956); *Muhammad's Mecca History in the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970); *The Formative Period of the Islamic Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970); *The Majesty that was Islam*, (New York: Praeger Publisher, Inc., 1974); *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962); *A History of Islamic Spain*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965); *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972). Disamping itu beberapa artikelnya dibukukan dalam *Early Islam*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980).

David S. Powers, dalam karyanya yang terkenal *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of Islamic Law of Inheritance*, memfokuskan kajiannya pada hukum waris Islam. Seperti dalam banyak kajian kritis terhadap hukum Islam, terlempar pertanyaan mengenai beberapa setia hukum Islam yang diformulasikan – dalam hal ini soal kewarisan – dengan akar-akar ketentuan waris dalam al-Qur'an. Pertanyaan ini muncul kerana adanya pendapat bahawa hukum Islam baru terbentuk jauh setelah Rasulullah SAW wafat. Dengan demikian dikhuatiri adanya ketidakseimbangan rumusan hukum Islam dengan akar-akar ketentuannya dalam al-Qur'an. Selain itu, konteks ruang dan waktu serta kepentingan-kepentingan politik diyakini mempengaruhi rumusan hukum Islam, yang membuatnya semakin jauh dengan akar-akar ketentuannya dalam al-Qur'an.

Ketidakseimbangan antara akar-akar ketentuan dalam al-Qur'an dan rumusan hukumnya dalam soal kewarisan inilah yang disorot oleh David S. Powers. Dalam kata pengantarnya, ia mengatakan bahawa tesis yang dikembangkan dalam bukunya setidaknya bertentangan dengan dua pendapat yang telah mapan. *Pertama*, masyarakat Muslim pada saat ini sebenarnya tidak memiliki pembacaan dan pemahaman yang tepat atas beberapa ayat al-Qur'an dan hadith atau sistem waris yang diterima oleh Muhammad. Sebagai buktinya beberapa orang tertentu telah memanipulasi teks al-Qur'an dalam usaha untuk mengubah makna ayat-ayat yang berkait dengan waris.⁶⁰ *Kedua*, mengambil isu Schacht tentang hukum Islam yang menurutnya belum mulai terbentuk kecuali setelah kira-kira seratus tahun setelah wafatnya Rasul. Oleh kerana itu, menurut Powers, apa-apa usaha pun untuk menyelidiki asal-usul hukum Islam semestinya bermula dari al-Qur'an sebagai titik awal.⁶¹ Dengan mengkaji proses perundangan al-Qur'an tentang waris, Powers berharap dapat mengubah keraguan Schacht dengan menunjukkan bahawa hukum Islam sesungguhnya memang telah mulai

⁶⁰ David S. Power, *Studies in Qur'an and Hadith*, 8.

⁶¹ *Ibid.*, 7.

berkembang sejak zaman hidup Nabi Muhammad, meskipun tidak dalam erti yang difahami oleh tradisi Islam.

Selanjutnya, Powers juga mengutarakan permasalahan batasan wasiat 1/3 dari harta warisan – masalah ini sebelumnya diperdebatkan oleh Schacht dan N. J. Coulson – di mana Powers membuat kesimpulan bahawa tidak ada lagi alasan untuk lebih lama menerima pandangan yang menyatakan bahawa berlakunya batasan wasiat 1/3 itu hanya boleh disandarkan paling jauh pada period pemerintahan Umayyah. Powers berpendapat bahawa permasalahan wasiat itu sesungguhnya sejak awal telah diatur dalam al-Qur'an, sebagai sebuah aturan hukum peralihan kekayaan dari orang yang telah meninggal kepada ahli warisnya sebagaimana yang difahami saat Nabi Muhammad SAW masih hidup.⁶²

Tokoh lain yang termasuk dalam contoh tradisionalis adalah Wael B. Hallaq (Lahir 26 November 1955). Hallaq adalah sarjana yang berbangsa Palestin dan telah menghasilkan banyak karya dalam kajian hukum Islam. Beberapa karyanya yang berbentuk buku antara lain; *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, diterbitkan oleh Cambridge University Press, tahun 1997; *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, diterbitkan Cambridge University Press, tahun 2001; dan bukunya yang belum lama terbit, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, diterbitkan Cambridge University Press, tahun 2005. Dalam bukunya yang disebut pertama, Hallaq berupaya menunjukkan bahawa *usul fiqh* sebagai asas teoretis dan filosofis dari hukum Islam, merupakan sebuah “payung” yang dibawahnya variasi-variasi sinkronik dan diakronik muncul *to show that usul fiqh, the theoretical and philosophical foundation of Islamic law, constituted an umbrella under which synchronic*

⁶² Dalam *Review* terhadap karya Powers ini, Muhammad Khalid Mas'ud berkomentar; “Reading this book one is struck by the strongly worded conclusions that author draws from inconclusive evidence. His conclusions are admittedly thought provoking but his methodology, on the whole, is disappointing. Very often the author seems to accept evidence without critically examining the sources. Sometimes he goes on to draw conclusions from probable “clues” in the absence of reliable sources”. Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, “Review Article: Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance”, dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 6, No. 2,(1989), 330.

and diachronic variations existed).⁶³ Dalam buku itu, ia menghuraikan sejarah perkembangan perundangan Islam, bermula daripada sejarah perkembangannya pada abad ke-1 H/ ke-7 M sampai abad ke-3 H/ke-9 M, hingga dengan pandangan umum mengenai pemikiran moden tentang asas-asas teoretis dan metodologis dari hukum Islam. Selain itu, Wael B. Hallaq juga banyak menulis artikel tentang hukum Islam, antaranya ialah; “From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law” dalam *An Anthology of Islamic Studies*; h. 167-189. Ia juga menulis “Was the Gate of Ijtihad Closed?” dalam *International Journal of Middle East Studies*, No. 16 (1984), h. 3-41, dan “On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad” dalam *Studia Islamica*, No. 43 (1986), h. 129-141. Dalam kedua-dua artikelnya itu, Hallaq cuba untuk menjawab pertanyaan mengenai ijtihad dan mujtahid, khususnya pertanyaan adakah benar pintu ijtihad telah tertutup, sebuah perbincangan menarik dalam tradisi pemikiran Islam dan masih menjadi bahan perdebatan. Untuk menjawab pertanyaan itu Hallaq bersetuju bahawa pintu ijtihad tidak pernah tertutup. Pendapatnya ini bertentangan dengan pendapat Schacht yang menyatakan bahawa pada abad ke-4 Hijrah seluruh persoalan hukum Islam telah terjawab oleh para mujtahid besar, seperti Imam Abu Hanifah,⁶⁴ Imam Malik,⁶⁵ Imam Syafi’i⁶⁶ dan Imam Ibn Hanbal,⁶⁷ sehingga sebagai akibatnya tidak ada lagi ruang untuk

⁶³ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), vii.

⁶⁴ Nama Lengkapnya adalah Imam Abu Hanifah an-Nu'man ibn Tsabit ibn Zuly al-Taemy al-Kufi. Lahir tahun 80 Hijriah dan wafat di Baghdad tahun 150 Hijriah dalam usia 70 tahun.. Beliau berguru, antara lain, kepada Atha' ibn Abi Rabbah dan Hammad ibn Abu Sulaiman. Beliau ahli fiqih pada zamannya yang pemikiran hukumnya kemudian berkembang menjadi mazhab Hanafi. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Juz 2, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th), 360.

⁶⁵ Malik ibn Anas ibn Malik ibn Abi 'Amir ibn 'Amr ibn al-Haris ibn Ghaiman ibn Khusail ibn 'Amr ibn al-Haris, Abu 'Abdillah al-Madani, *Imâm Dâr al-Hijrah*. Mengambil riwayat di antaranya dari Nafi' Maula ibn Umar, Hamid at-Thawil, Sa'id al-Maqburi, Abi Hazm Salmah ibn Dinar, dan lainnya. Menurut al-Bukhari, *Silsilah al-Dzahab* adalah rangkaian sanad dari Malik dari Nafi' dari 'Abdullah ibn 'Umar dari Rasulullah. Malik lahir tahun 93 hijriah, wafat tahun 179 hijrah. Beliau adalah perintis mazhab Maliki. Lihat al-Dzahabi, *Siyâr a'lam al-Nubala*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996), Cet. ke-11, Juz 8, h. 48-130. Bandingkan dengan Syihabuddin Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-Asqalani, *Tahdzîb al- Tahdzîb*, Cet. ke-1, Juz 8, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), 6-10.

⁶⁶ Beliau adalah seorang faqih, pendiri mazhab Syafi'i. Nasab beliau adalah sebagai berikut: Muhammad ibn Idris ibn Abbas ibn 'Usman ibn Syafi' ibn Saib ibn 'Abid ibn Abdu Yazid ibn Hisyam ibn Muthalib ibn Abdu Manaf. Lahir di Gaza, Palestina, pada tahun 150 H, bertepatan dengan wafatnya Imam Abu

berijtihad bagi para ahli fiqih dan mujtahid setelahnya. Dua artikel itu kemudian ia kumpulkan bersama dengan artikel-artikelnya yang lain untuk menjadi sebuah buku dengan judul *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.⁶⁸

Kelompok kedua, aliran revisionis. Aliran ini terdiri daripada para orientalis yang bertitik tolak pada andaian bahawa Islam itu sesungguhnya tidak mempunyai rumusan ajaran hukum. Menurut penganut aliran ini, hampir seluruh formulasi hukum yang ada merupakan hasil tiruan daripada aturan agama-agama sebelumnya, khususnya Yahudi. Bagi mereka, literatur Arab atau Islam yang pernah ditulis tidak lebih dari usaha menjustifikasi kebenaran dan kehebatan Islam, bukan bertujuan mengungkapkan data-data sejarah sebagaimana adanya. Akibatnya, dalam banyak hal ditemui sejumlah pendapat yang tidak berdasarkan kenyataan atau cenderung bertentangan.⁶⁹

Antara orientalis yang menguatkan andaian seperti ini bahkan dipandang menggambarkan aliran revisionis ialah Patricia Crone. Dalam karyanya yang monumental, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Crone menolak pandangan Montgomery Watt yang meyakini bahawa pada masa Nabi, Mekah adalah pusat dan jalur lalu lintas perdagangan antarabangsa.⁷⁰ Posisi strategik ini, menurut Watt, memberi sumbangan yang signifikan bagi penyebaran Islam ke luar Mekah. Bagi

Hanifah. Beliau memiliki banyak guru yang tersebar di Mekah, Madinah, Yaman dan Irak. Guru beliau di Mekah antara lain: Sufyan ibn Uyainah, Muslim ibn Khalid al-Zanji, Said ibn Salim al-Qaddah, Daud ibn Abdurrahman al-Aththar dan Abdul Hamid ibn Abdul Aziz ibn Abi Rawad. Di Madinah: Imam Malik ibn Anas, Ibrahim ibn Sa'ad al-Anshari, Abdul Aziz ibn Muhammad ad-Darwadi, Ibrahim ibn Abi Yahya al-Asami, Muhammad ibn Abi Said ibn Abi Fudaik, dan Abdullah ibn Nafi' ash-Shaigh, sahabat Ibn Abi Dzu'ayb. Di Yaman: Muthraf ibn Mazin, Hisyam ibn Yusuf, Umar ibn Abi Salamah, sahabat al-Auzai, dan Yahya ibn Hasan, sahabat al-Laith ibn Sa'ad. Di Irak: Waki' ibn al-Jarrah, Abu Usamah Hamad ibn Usamah, Ismail ibn Aliyah dan Abdul Wahab ibn Abdul Majid. Dua karya beliau yang paling masyhur adalah *al-Risâlah* dan *al-'Um*. Imam Syafi'i wafat pada tahun 204 Hijriah. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Imam Syafi'i: Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah, Politik dan Fiqih*, terj. Abdul Syukur dan Ahmad Rivai Uthman, Cet. ke-1, (Jakarta: Lentera, 2005), 27-28, 70, 252.

⁶⁷ Abu 'Abdillah Ahmad ibn Muhammad ibn Hambal ibn Hilal ibn Asad ibn Idris ibn Abdullah ibn Hayan ibn Abdullah ibn Anas ibn Auf ibn Qasit ibn Mazin ibn Syaiban ibn Dzahil ibn Sa'labah ibn Aqabah ibn Sa'ub ibn Ali ibn Bakar Wa'il al-Zahily al-Syaibani al-Marwazi al-Baghdadi. Beliau seorang faqih dan ahli hadis sekaligus pendiri mazhab Hambali. Di antara gurunya adalah al-Syafi'i dan Abu Yusuf. Lahir tahun 164 dan wafat tahun 241 Hijriah. Lihat al-Dzahabi, *Siyâr a'lam al-Nubala*, Juz 11, 177; al-Hafidz Jamaluddin Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazzi, *Tahdzîb al-Kamâl fi asma' al-Rijâl*, Juz. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 222-250.

⁶⁸ Buku tersebut terbit di Great Britain: Variorum, 1995.

⁶⁹ Akh. Minhaji, "Orientalisme dalam Bidang Hukum Islam" dalam Amin Abdullah, et al. *Mencari Islam*, 150.

⁷⁰ Lihat William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, 2-3.

pandangan Crone, kota segersang Mekah boleh menjadi pusat perdagangan antarabangsa dan penghasilan barang-barang pengguna yang boleh menarik perhatian orang luar adalah lebih merupakan sebuah mitos daripada fakta. Baginya, perlu dicari fakta-fakta lain yang mampu menjelaskan kenapa Islam mudah tersebar dengan cepat ke wilayah-wilayah di luar Mekah. Dan fakta itu, seperti yang diungkapkan dalam penelitiannya adalah sistem ketuhanan masyarakat Arab yang mendukung penyebaran Islam, bukan kerana faktor perdagangan.⁷¹

Dalam buku *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, yang diterbitkan Cambridge University Press, perwatakan pemikiran Crone yang disemak juga tampak sangat ketara. Melalui serangkaian pemerhatian terhadap asal-usul institusi *Wala'* dalam hukum Islam, Crone berusaha membuktikan bahawa institusi seperti itu bukan bersumberkan daripada tradisi Islam, tetapi diadaptasi daripada hukum wilayah Romawi. Walau bagaimanapun, penemuan Crone ini dibantah oleh Hallaq dalam review artikelnya berjudul "*The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influence on Early Islamic Law*". Dalam akhir tulisannya Hallaq menegaskan:

"To sum up, although it is admittedly written in engaging and stimulating style, Crone's book says nothing of value that has not been said better before. For one, Von Kremer's statement on the subject in his *Culturgeschichte*, written over a century ago, remains superior to that of Crone. There is no important argument she adduces which was not stated more succinctly and more *prudently* by Von Kremer ... Crone's work, in contrast, is confused, methodologically deficient, and definitely a step in the wrong direction".⁷²

Selain Crone, N.J. Coulson juga merupakan salah satu sarjana Barat yang menggunakan paradigma penyemakan dalam kajian-kajiannya mengenai hukum Islam. Dalam kata pengantar *Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence*, sebuah kumpulan bahan kuliah yang ia sampaikan di Chicago University, Coulson berbicara

⁷¹ Lihat Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, 243-244.

⁷² Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory*, 28: artikel IX : "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influence on Early Islamic Law."

tentang adanya konflik dan ketegangan dalam perundangan Islam, yang dibahagikan kepada enam bahagian; *Revelation and Reason* (Wahyu dan Akal); *Unity and Diversity* (Kesatuan dan Keseragaman); *Authoritarianism and Liberalism* (Otoritas dan Kebebasan); *Idealism and Realism* (Idealisme dan Realisme); *Law and Morality* (Hukum dan Moral) dan *Stability and Change* (Stabilitas dan Perubahan).

Pada awal tulisannya tentang wahyu dan akal Coulson secara tegas menyatakan; “hukum Islam telah dilukiskan sebagai hukum Tuhan (*divine law*) sekaligus hukum yang dilahirkan oleh para fuqaha (*a Jurists’ law*). Gambaran yang kontradiktif ini membuka peluang munculnya ketegangan mendasari antara wahyu Tuhan dan pemikiran para ahli hukum”.⁷³ Pernyataan Coulson di atas memberi kesan bahawa hukum Islam terbentuk daripada dua elemen; *pertama* wahyu Tuhan dan *kedua* akal atau pemikiran manusia. Keduanya memainkan peranan masing-masing dalam pembentukan hukum Islam. Untuk mengilustrasikan sekaligus mendukung tesisnya, ia menjelaskan interaksi unsur wahyu Tuhan dan akal manusia, dan cara kerja berbagai-bagai prinsip hukum dan metode pemikiran hukum yang tumbuh di kalangan fuqaha. Dalam hal ini, Coulson mengambil masalah waris yang tidak muncul sebagai keadaan yang sebenarnya tetapi lebih sebagai sebuah hipotesis. Persoalan waris yang dipilih Coulson adalah keadaan seorang wanita muslimah yang meninggal dunia tanpa berwasiat, dengan meninggalkan suami, ibu, kakak dari pihak ayah, saudara lelaki kandung dan dua saudara lelaki seibu. Pertanyaan yang dikemukakan Coulson adalah bagaimana harta miliknya akan dibahagikan secara adil di antara sanak saudara yang masih hidup? Akar masalah ini, tegas Coulson, adalah hak sanak saudara melalui pihak keturunan lelaki yang hampir tidak disebut dalam al-Qur’an. Untuk menjawab masalah utamanya, para fuqaha berpaling kepada benda yang melengkapi wahyu Tuhan yang terdapat dalam Sunnah Nabi, dan mendapatkan pemecahannya melalui keputusan Nabi

⁷³ Noel J. Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, terj. Fuad Zein, ed. ke-1, (Yogyakarta: Navila, 2001), 4.

dalam keadaan harta milik Sa'ad, di mana saudara lelaki Sa'ad (melalui pihak keturunan lelaki) ditempatkan sebagai *aṣabah* setelah janda dan kedua anak perempuan sa'ad mendapatkan warisnya masing-masing sesuai dengan ketentuan yang digariskan dalam al-Qur'an, iaitu janda Sa'ad mendapatkan 1/8 dan dua anak perempuannya masing-masing mendapat 1/3, sedangkan saudara lelaki Sa'ad mendapat sisa (*aṣabah*). Keputusan yang ditetapkan ini menurut Coulson secara jujur dapat dikatakan sebagai kaedah hukum waris Islam. Ia selanjutnya mengatakan hukum waris Islam bersandarkan kepada dua dasar; golongan ahli waris keturunan lelaki yang hak-haknya berasal dari hukum puak (kabilah) pra-Islam, dan golongan ahli waris menurut al-Qur'an yang hak-haknya ditentukan oleh wahyu Tuhan. Dengan kata lain hukum adat tetap berlaku disertai beberapa modifikasi sebagaimana yang diperkenalkan dalam al-Qur'an.⁷⁴ Pemaparan Coulson tentang waris ini dilanjutkannya dengan memaparkan persoalan waris yang ditangani oleh khalifah Umar bin Khattab yang ia sebut dengan keadaan *al-ḥimariyyah* (keadaan keledai).⁷⁵

Persoalan waris seperti yang telah dikemukakan oleh Coulson di atas dianggap mampu menjadi bukti bahawa terjadi konflik dan ketegangan dalam perundangan Islam. Ia menyatakan bahawa keadaan yang ditampilkan hanya satu di antara banyak contoh yang dapat memperlihatkan tidak ada pemisah hubungan wahyu Tuhan dan akal manusia dalam struktur hukum Islam, seperti ia tegaskan berulang kali bahawa, "hukum Islam adalah hukum Tuhan sekaligus hukum buatan manusia".⁷⁶

Namun, tesis Coulson tersebut dibantah oleh Muhammad Muslehuddin. Ia letakkan kesalahan yang paling mendasar pada tesis Coulson adalah menyamakan pendapat ulama atau ahli hukum Islam dengan hukum itu sendiri. Coulson telah salah memahami Syari'ah dengan menggunakan standard hukum Inggeris di mana perjudian pengadilan berbicara dengan autoriti dan pengadilan terikat untuk mengikutinya sebagai

⁷⁴ *Ibid.*, 13-15.

⁷⁵ *Ibid.*, 20-21.

⁷⁶ *Ibid.*, 4, 10, 21.

hukum yang mapan. Di sinilah Coulson telah membuat pengurangan hukum Islam menjadi “*man-made laws*”.⁷⁷ Dalam hal ini Muslehuddin mengutip pernyataan Imam Malik: “Aku adalah manusia biasa yang boleh berbuat benar dan salah. Periksalah pendapatku dengan saksama; yang sesuai dengan al-Qur’an dan Sunnah terimalah. Sebaliknya, yang bertentangan dengan al-Qur’an dan Sunnah buanglah.” Oleh kerana itu, pendapat ulama tidak boleh menjadi kata akhir dan tidak pernah menjadi hukum kecuali dibuktikan dengan *ijma’*.⁷⁸

Namun Coulson bukanlah orang pertama yang membuat andaian bahawa hukum Islam adalah produk kerjasama antara Tuhan dan manusia. Sebelumnya sudah ada Joseph Schacht yang memfokuskan kajiannya pada bidang hukum Islam. Dengan berbekalkan pengetahuan dalam bidang bahasa-bahasa Timur dan juga hukum, ia melahirkan banyak tulisan mengenai hukum dan perundangan Islam, baik berupa buku mahupun artikel-artikel yang dimuatkan dalam jurnal-jurnal antara bangsa. Tesis-tesis yang ia kemukakan berkaitan dengan hukum Islam, digambarkan secara utuh dalam dua karya monumentalnya; *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 1964), dan *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press). Dua karya ini telah memberi pengaruh signifikan kepada sarjana-sarjana berikutnya yang memfokuskan kajiannya pada isu-isu hukum Islam, seperti Coulson yang fokus kajiannya sedikit telah kita bahas di atas.

Jika Coulson banyak terinspirasi daripada karya-karya Schacht, maka Schacht juga diinspirasi oleh para pendahulunya, iaitu Hurgronje dan Goldziher. Mungkin itu sebabnya dalam pengantar *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Schacht berasa terhutang budi kepada dua nama tersebut, seperti yang dapat kita semak berikut ini:

“I feel myself under a deep obligation to the masters of Islamic studies in the last generation. The name of Snouck Hurgronje appears seldom in this book; yet if we now understand the character of Muhammadan law it

⁷⁷ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalist: A Comparative Study of Islamic Legal System*, (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), 192.

⁷⁸ *Ibid.*, 198.

is due to him. Goldziher I shall have occasion to quote often; I cannot hope for more than that this book may be considered a not unworthy continuation of the studies he inaugurated. Margoliouth was the first and foremost among my predecessors to make more than perfunctory use of the then recently printed works of Shafi'i; in reviewing the field which is surveyed here in detail he came nearest, both in his general attitude to the sources and in several important details, to my conclusions. Lammens, though his writing rarely touch Muhammadan Law and Jurisprudence directly, must be mentioned in the preface to a book which is to a great part concerned with the historical appreciation of Islamic "traditions"; my investigation of legal traditions has brought me to respect and admire his critical insight whenever his *ira et studium* were not engaged. In the present generation, Bergstrasser, with penetrating insight, formulated the main problems posed by the formative period of Muhammadan law and offered a tentative solution".⁷⁹

Daripada kutipan ini makin jelas bahawa hutang budi yang dimaksudkan Schacht terletak pada konsep tentang asal-usul, sumber dan tujuan daripada perundangan Islam berakar pada karya Snouck Hurgronje.⁸⁰ Seperti yang diketahui, Snouck Hurgronje merupakan tokoh pertama yang menerapkan metode kritik sejarah. Ia menggunakan metode ini dalam kajiannya tentang Zakat pada tahun 1882. Gagasan-gagasan yang ia bangunkan dalam kajiannya itu sesungguhnya dipengaruhi oleh metode kritik Bible (*Biblical criticism*) yang sedang berkembang setelah diperkenalkan oleh Kuenen dan Wellhausen, di mana keabsahan dan ketulinan *Pentateuch* sebagai sebuah kitab suci menjadi tanda-tanya.⁸¹

Hurgronje, seperti yang dikutip Wensinck, menyatakan bahawa pasca wafatnya Nabi Muhammad, terjadi evolusi dalam institusi-institusi Muslim. Pandangan-pandangan para pemimpin Islam pada abad pertama Hijrah jauh dari kesan seragam, bahkan yang jelas di permukaan adalah konflik dan ketegangan. Akibatnya, ketika ada sebuah persoalan yang harus segera dicari jawabannya, atau ketika mereka ingin menerapkan aturan-aturan hukum yang baru, terjadi tarik menarik kepentingan antara

⁷⁹ Joseph Schacht, *The Origins ...*, v-vi.

⁸⁰ R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Frame Work for Inquiry*, (London: I.B. Tauris & CO LTD, 1991), 213.

⁸¹ A.J. Wensinck, "The Importance of Tradition for the Study of Islam", dalam Ian Edge, *Islamic Law and Legal Theory*, (New York: New York University Press, 1996), 135.

satu dengan yang lain. Perdebatan kemudian muncul, dan dalam keadaan yang demikian masing-masing dari mereka berusaha mencari justifikasi dengan berdasarkan kepada tradisi-tradisi yang dilakukan oleh generasi sebelumnya atau secara langsung merujuk pada Nabi Muhammad sendiri untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan hukum yang timbul, meskipun dengan cara memalsukan hadith.⁸² Tesis Hurgronje itulah yang seterusnya menjadi dasar pandangan umum para orientalis bahawa pemalsuan hadith merupakan “mode literer” (*Literary Mode*) yang paling banyak digunakan setelah wafatnya Nabi Muhammad.

Sedangkan hutang budi Schahct pada Goldziher adalah kerana pendekatan yang digunakannya ketika membahas ketulinan fiqih mendapat inspirasi daripada tulisan Goldziher, iaitu *Mohammadenische Studien*, dan *On the Development of the Hadith (Muslim Studies)*.⁸³ Dalam buku itu, Goldziher melangkah lebih jauh dari apa yang telah dilakukan oleh Hurgronje. Ia tidak hanya menyelidiki perkembangan daripada hadith, tetapi menyelidiki lebih jauh dari mana hadith itu berasal. Dalam bukunya itu ia juga menuangkan tesis kontroversi tentang adanya pengaruh-pengaruh elemen asing pada masa awal Islam, dan banyak ajaran-ajaran Kristian yang diselitkan dalam ucapan-ucapan Muhammad.⁸⁴ Gagasan kontroversi seperti yang terlihat dalam tesis Goldziher di atas sebenarnya beranjak pada skeptisisme yang menjadi ciri khas dari tulisan-tulisannya. Sikap skeptis ini misalnya nampak dalam karyanya berjudul *Vorlesungen uber den Islam* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris yang berjudul *Introduction to Islamic Theology and Law*. Dalam bukunya ia menyebut dua pengaruh yang menentukan perjalanan sejarah sebuah institusi (*the history of an institution*). *Pertama* adalah pengaruh dalaman yang muncul dari sumber institusi itu sendiri dan kekuatan yang menggerakannya dalam lintasan sejarah. *Kedua* adalah pengaruh intelektual dari luar yang memperkaya dan menyuburkan idea-idea kecil yang asli, dan

⁸² *Ibid.*, 136.

⁸³ R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Frame Work for Inquiry*, 213.

⁸⁴ A.J. Wensinck, “*The Importance of Tradition for the Study of Islam*”, 135.

yang selanjutnya berkembang dalam evolusi sejarahnya. Dua pengaruh ini mempengaruhi proses evolusi sejarah Islam. Namun tahap yang paling penting dari sejarah Islam sendiri, menurutnya, adalah ditandai oleh proses asimilasi terhadap pengaruh unsur-unsur asing di luar Islam. Ia menyebut pengaruh-pengaruh asing itu; a) bahawa ajaran Islam berkembang di bawah tradisi pemikiran Hellenistik; b) bahawa sistem hukum Islam dipengaruhi oleh hukum Romawi; c) bahawa sistem pemerintahan Islam pada zaman Abbasiyah merupakan adaptasi daripada idea-idea politik Persia; dan d) bahawa Mistisisme Islam dibangunkan atas pemikiran Neoplatonic dan ajaran-ajaran Hindu. Goldziher menyatakan bahawa daripada pengaruh yang ia sebutkan, Islam telah menunjukkan kemampuannya untuk menyerap dan melakukan asimilasi sedemikian rupa terhadap unsur-unsur asing itu, sehingga karakter-karakter asing yang ada pada Islam hanya dapat diketahui melalui analisis yang ketat dalam sebuah penelitian kritis.⁸⁵

Metode dan pendekatan yang dibangunkan oleh Goldziher dan Hurgronje inilah yang pada akhirnya berpengaruh besar terhadap paradigma berfikir Schacht. Hal ini demikian kerana, tesis-tesis yang dikemukakan Schacht umumnya dibangunkan di atas metode kritik historis yang skeptis, yang sejatinya berawal pada tradisi kritik Bible, dan juga pra-anggapan yang cenderung meragukan keabsahan sumber-sumber keagamaan Muslim. Ini boleh dilihat dari tesisnya tentang Hadith. Menurutnya, hampir tidak ada hadith yang boleh disebut absah dan bersumber dari Nabi. Baginya, apa yang disebut sebagai Sunnah dan dipercayai sebagai sumber hukum oleh umat Islam tidak lebih daripada hasil fabrikasi atau pemalsuan oleh orang-orang tertentu pasca wafatnya Rasulullah SAW.⁸⁶ Kesimpulan itu lahir dari konsep sunnah yang dipedomani oleh Schacht, iaitu konsep masyarakat Arab kuno tentang sunnah dan *isnad* atau jalur periwayatan hadith.

⁸⁵ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori, (Princeton: Princeton University Press, 1981), 4-5.

⁸⁶ Joseph Schacht, *An Introduction...* 17.

Dalam pandangan Schacht, sunnah tidak lebih sebagai kebiasaan atau praktik yang disepakati secara umum yang ia sebut “tradisi yang hidup” (*living tradition*) [dalam terminologi Arab Schacht menyebutnya ‘*amal* atau *al-amr al-mujtama’ alaih*]. Namun, pada periode kebelakangan ini, konsep ini kemudian dibatasi pada pengertian “sunnah Nabi” (*Sunna of the Prophet*), yang dirumuskan oleh Imam as-Syafi’i.⁸⁷ Schacht juga mengatakan bahwa Imam as-Syafi’i telah menyamakan istilah “sunnah” dan “sunnah Nabi”.⁸⁸ Pernyataannya tersebut berlandaskan kepada idea yang dikemukakan oleh Goldziher dan Margoliouth. Goldziher, sebagaimana yang dikutip Schacht, berpendapat bahawa istilah sunnah yang sebelumnya telah tumbuh di tengah-tengah masyarakat Arab pra-Islam, telah diadaptasi oleh Islam. Sementara Margoliouth menyimpulkan bahawa sunnah sebagai dasar hukum pada asalnya bermakna praktik normatif dan ideal masyarakat, tapi kemudian dimaknai sebagai “preseden-preseden yang dikemukakan oleh Nabi”.⁸⁹ Schacht juga mengambil pendapat Ibnu Muqaffa, seorang setiausaha negara pada akhir pemerintahan Umayyah, yang menyatakan bahawa sunnah, yang difahami pada masa itu, bukan didasarkan pada presiden yang dibuat oleh Nabi ataupun para khalifah yang awal, melainkan digunakan pada awal abad kedua Hijrah untuk kepentingan peraturan pentadbiran pemerintahan Bani Umayyah. Berkaitan dengan ini, Ibnu Muqaffa, menurut Schacht, telah berada pada posisi yang bertentangan dengan Imam as-Syafi’i, ketika ia menyatakan bahawa para khalifah bebas untuk menciptakan dan mengkodifikasikan sunnah.⁹⁰ Di sini, Schacht kemudian meyakini bahawa pada masa sebelum Imam Syafi’i, konsep sunnah Nabi difahami sebagai “tradisi yang hidup” (*living tradition*). Untuk mendukung tesisnya, ia mengajukan beberapa bukti dengan memperlihatkan bagaimana konsep sunnah digunakan oleh madhhab Madinah, madhhab Syria dan madhhab Irak. Selanjutnya ia

⁸⁷ *Ibid.*, 58.

⁸⁸ *Ibid.*, 77.

⁸⁹ *Ibid.*, 58.

⁹⁰ *Ibid.*, 58-59.

menghuraikan bagaimana konsep itu kemudian diubah oleh Imam as-Syafi'i, sebagai tokoh yang memperkenalkan istilah *sunnah Nabi*.

Tesis lain yang dikemukakan oleh Schacht dalam penelitiannya tentang *isnâd* ini adalah bahwa secara historis tidak ada satu pun hadith yang berkaitan dengan hukum yang secara positif dapat dianggap asli dan benar-benar bersumber daripada Nabi Muhammad SAW.⁹¹ Dalam kajiannya tentang *isnâd* ini, Schacht memperkenalkan sebuah teori yang disebut *common link* (tokoh penghubung), yakni seorang tokoh selalu dijadikan sebagai penghubung antara kelompok-kelompok perawi hadith. Keberadaan tokoh penghubung ini dalam rantai periwayatan sebuah hadith mengisyaratkan bahwa hadith tersebut berasal dari masa tokoh tersebut.⁹²

Kritik Schacht terhadap *sunnah*, hadith Nabi, dan jalur periwayatan hadis (*isnâd*) tersebut kemudian melandasi seluruh gagasan-gagasannya dalam kajiannya terhadap sejarah pembentukan dan perkembangan hukum Islam. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Schacht, bahwa hukum Islam, yang ia sebut dengan istilah *the sacred law of Islam*, adalah menggambarkan dari ruh dan jiwa Islam (*the core and kernel of Islam itself*). Itu sebabnya hukum Islam dapat dianggap lebih penting jika dibandingkan dengan disiplin keilmuan lain, seperti teologi.⁹³ Di sini, menurut Schacht, seluruh ilmu-ilmu keislaman dan sebahagian besar dari kehidupan intelektual dalam Islam tidak boleh terlepas daripada perkembangan hukum Islam. Bahkan hingga zaman moden pun, ketika aktiviti intelektual Muslim telah berkembang sedemikian rupa. Tujuan utama yang ingin diraih oleh para intelektual itu bukan untuk *membuktikan* kebenaran ajaran Islam melainkan untuk menjustifikasi kesahihan hukum Islam sebagaimana yang difahami oleh umat Islam.⁹⁴

⁹¹ *Ibid.*, 149

⁹² *Ibid.*, 171-172.

⁹³ Joseph Schacht, "Law and Justice", dalam P. M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Weiss (ed.), *The Cambridge History of Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 539.

⁹⁴ *Ibid.*,

Dalam rangka menjustifikasi kesahihan hukum Islam tersebut, menurut Schacht, sistem hukum masyarakat Arab pagan dipegang sebagai satu-satunya aturan-aturan hukum yang mengikat secara kesukuan harus diserap keseluruhannya ke dalam hukum Islam. Dengan demikian, Islamlah yang kemudian menggantikan konsep kuno hukum masyarakat Arab jahiliyah dan memperkenalkan konsep hukum yang bersifat suci.⁹⁵ Ketika tinggal di Madinah, menurut Schacht, Muhammad dengan kekuatan politik dan tentera yang relatif besar membangunkan sebuah masyarakat baru sebagai batu loncatan untuk memenuhi cita-cita politiknya. Hal ini menyebabkan Muhammad tidak lagi hanya memainkan peranan sebagai *hakam*, tetapi juga sebagai Nabi penetap hukum (*prophet law giver*). Meski demikian, pada dasarnya Muhammad lebih tertarik pada persoalan politik daripada masalah-masalah hukum.⁹⁶ Oleh kerana itu, menurut Schacht, Muhammad tidak memerlukan sebuah sistem yang mapan. Muhammad cukup berpegang pada ajaran-ajaran agama dan prinsip-prinsip etika untuk menyampaikan misi kerasulannya; menyeru umatnya untuk menyelamatkan hidup mereka di dunia dan di akhirat. walaupun ada bentuk proses perundangan yang dilakukan Nabi, semuanya lebih merupakan inovasi terhadap hukum bangsa Arab sebelumnya. Sehingga menurut Schacht, Nabi Muhammad tidak memiliki alasan apapun untuk mengubah atau menggantikan hukum adat yang telah ada “*Muhammad had little reason to change the existing customary law*”.⁹⁷

Menurut Schacht, keengganan Muhammad untuk merumuskan hukum yang baru, didukung oleh fakta adanya elemen-elemen dari luar yang mempengaruhi ajaran-ajarannya. Dalam hal ini Schacht mengatakan, bahwa ada empat sistem hukum di luar hukum Islam yang mempengaruhi sejarah pembentukan dan perkembangan hukum dan perundangan Islam pada peringkat permulaan. Keempat-empat sistem hukum itu

⁹⁵ *Ibid.*,

⁹⁶ Lihat, Joseph Schacht, *An Introduction...* 11. Lihat juga, “Law and Justice”, 541. Dalam buku ini Schacht mengatakan, “*he wielded his almost absolute power not within but without the existing legal system; his authority was not legal but, for the believers, religious, and for the lukewarm, political.*”

⁹⁷ *Ibid.*

adalah; hukum Sassanian Persia, (*Persian Sassanian Law*), hukum Bizantium Romawi (*Roman Byzantine*) (termasuk didalamnya “hukum provinsi Romawi), hukum *canon Eastern Churches*, dan hukum Talmud (*Talmudic Law*).⁹⁸

2.3 Pengajian Hukum Islam di Indonesia

2.3.1. Pengajian Hukum Islam di Tahun 1970-1980-an

Mungkin benar jika dikatakan bahawa Orde Lama adalah era kaum nasionalis dan komunis. Sementara kaum Muslim pada era ini perlu sedikit merunduk dalam memperjuangkan cita-cita mereka. Salah satu parti yang mewakili aspirasi umat Islam kala itu adalah Masyumi yang telah dibubarkan pada tanggal 15 Ogos 1960 oleh Soekarno, dengan alasan tokoh-tokohnya terlibat dalam pemberontakan (PRRI di Sumatera Barat). Sementara NU yang kemudian menerima Manipol Usdek-nya Soekarno bersama dengan PKI dan PNI kembali menyusun komposisi DPR Gotong Royong yang berjiwa Nasakom. Berdasarkan itu, terbentuklah MPRS yang kemudian menghasilkan dua ketetapan, iaitu; salah satunya adalah usaha unifikasi hukum yang harus memperhatikan kenyataan-kenyataan umum yang hidup di Indonesia.

Meskipun hukum Islam adalah salah satu kenyataan umum yang selama ini hidup di Indonesia tetapi atas dasar itulah MPRS telah membuka peluang untuk memposisikan hukum Islam. Namun di atas sebab tidak jelas batasan perhatian itu membuatkan hal ini semakin kabur. Walaupun peranan hukum Islam dalam era ini kembali mengambil tempat tetapi ia tidak lagi mendapat posisi yang sepatutnya. Menyusul pula dengan kegagalan penguasaan PKI dalam pemerintahan pada 1965 dan berkuasanya Orde Baru. Penguasaan tersebut telah menjadikan ramai pemimpin Islam Indonesia yang sempat menaruh harapan besar dalam usaha politik mereka mendudukkan Islam sebagaimana mestinya dalam tatanan politik mahupun hukum di

⁹⁸ Joseph Schacht, “*Foreign Elements in Ancient Islamic Law*”, dalam Ian Edge, *Islamic Law and Legal Theory*, (New York: New York University Press, 1996), 4-5.

Indonesia. Kemudian Orde Baru membebaskan bekas tokoh-tokoh Masyumi yang sebelumnya dipenjarakan oleh Soekarno. Orde ini menegaskan peranannya sebagai pembela kepada Pancasila dan UUD 1945. Bahkan pada awal 1967, Soeharto menegaskan bahwa militer tidak akan bersetuju dengan usaha untuk mengembalikan parti Masyumi. *Lalu bagaimana dengan hukum Islam?* Meskipun kedudukan hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional tidak begitu tegas pada masa awal Orde ini, namun usaha-usaha untuk mempertegaskan dan mengukuhkannya tetap terus dilakukan. Hal ini dapat dilihat kepada usaha yang dilakukan oleh K.H. Mohammad Dahlan, seorang menteri agama dari kalangan NU, yang mencoba mengajukan Rancangan Undang-undang Perkahwinan Umat Islam melalui sokongan kuat daripada fraksi-fraksi Islam di DPR-GR (Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong). Meskipun usaha ini gagal, ia kemudian diteruskan dengan mengajukan rancangan hukum formal yang mengatur lembaga keadilan di Indonesia pada tahun 1970. Usaha ini membuahkan hasil dengan lahirnya UU No.14/1970, yang mengakui Pengadilan Agama sebagai salah satu badan keadilan yang berpusat di Mahkamah Pusat. Dengan undang-undang ini, dengan sendirinya –menurut Hazairin- hukum Islam telah berlaku dan berkembang secara langsung sebagai hukum yang dapat berdiri dengan sendirinya.⁹⁹

Penegasan terhadap berlakunya hukum Islam semakin jelas ketika undang-undang no. 14 Tahun 1989 tentang peradilan agama ditetapkan. Hal ini kemudian disusuli dengan usaha-usaha intensif untuk mengumpulkan hukum Islam dalam bidang-bidang tertentu. Usaha ini telah membuahkan hasil pada bulan Februari 1988, apabila Presiden Soeharto menerima hasil kumpulan hukum itu dan menstrukturkan untuk penyebarannya melalui Menteri Agama.

Pada perkembangan selanjutnya, untuk memudahkan Pengadilan Agama dalam bidang NTCR (nikah, talak, cerai, dan rujuk)+Waqaf, pemerintah menetapkan buku

⁹⁹ *Ibid.*, 11-12.

atau kitab rujukan sebanyak 13 buah, 12 buah dalam madzhab Syafi'ie dan satu kitab empat madzhab. Kitab-kitab itu adalah¹⁰⁰:

الباجورى - فتح المعين - الشرقاوى على التحرير - القليوبى و العميرة - فتح الوهاب - تحفة المحتاج - ترغيب المشتاق - القوانين الشرعية للسيد عثمان يحيى - القوانين الشرعية لصدقة دحلان - الشمسورى فى الفرائض - بغية المسترشدين - الفقه على المذاهب الاربعة - معنى المحتاج

Sesuai dengan Undang Undang nombor 14 Tahun 1970, Pasal 10, ayat 1, disebutkan: Kekuasaan Kehakiman dilakukan oleh Pengadilan dalam lingkungan: (a) Peradilan Umum; (b) Peradilan Agama; (c) Peradilan Militer; dan (d) Peradilan Tata Usaha Negara.

Dengan demikian, Peradilan Agama hanya dibenarkan mengadili umat Islam dalam sebahagian bidang perdata Islam sahaja, tidak seluruhnya dan tidak pula dalam bidang pidana.¹⁰¹ Bidang Perdata yang sebahagian itu dijelaskan lebih terperinci oleh Undang-Undang Nombor 7 Tahun 1989, Pasal 49, ayat 1 berbunyi: Pengadilan Agama bertugas dalam memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara perkara ditingkat pertama antara orang orang yang beragama Islam di bidang: (a) Perkahwinan; (b) Kewarisan, wasiat, dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam; (c) Wakaf dan shadaqah.

Dalam melaksanakan tugasnya, Peradilan Agama dituntut untuk beracuan kepada Kompilasi Hukum Islam yang telah diistiharkan melalui Instruksi Presiden Republik Indonesia Nombor: I Tahun 1991, terhitung mulai tanggal 10 Jun 1991.¹⁰² Inilah penerapan syari'at Islam yang paling tinggi yang dapat dicapai pada waktu itu.

¹⁰⁰ Lihat. H. Muslim Ibrahim (2009), Kertas Kerja dengan tajuk, “Penerapan Syariat Islam di Tanah Aceh”, yang dibentangkan dalam Seminar Dunia Islam Kontemporari anjuran Persatuan Ulama’ Malaysia (PUM) dengan kerjasama TNB Integrated Learning Solution Sdn. Bhd. (ILSAS) pada 15-16 Ogos 2009 bersamaan 24-25 Syaaban 1430H bertempat di Auditorium Abu Zarim, TNB Integrated Learning Solution Sdn. Bhd. (ILSAS), Bandar Baru Bangi. Beliau sekarang merupakan ulama besar aceh, Indonesia.

¹⁰¹ Lihat ayat 1, pasal 10, UU no.14 tahun 1970, LN 1970-74.

¹⁰² Kompilasi Hukum Islam terdiri dari tiga buku; *Buku-I Hukum Perkahwinan*, berisi 19 bab, mulai dari pasal 1 sampai dengan pasal 170; *Buku-II Hukum Kewarisan*, terdiri dari 6 bab, mulai dari pasal 171 sampai dengan pasal 214; dan *Buku-III, Hukum Perwakafan*, terdiri dari 5 bab, mulai dari pasal 215 sampai dengan pasal 229.

Tawaran pemikiran Islam yang berbeza dengan pemahaman umum masyarakat yang sudah mapan selalunya menunjukkan kontroversi di mana ada yang menyokong, ada pula yang menolak serta ada juga yang menyokong dengan revisi. Misalnya pemikiran “Islam Rasional” Harun Nasution 1970-an¹⁰³ pemikiran sekularisasi Islam Cak Nur tahun 1970-an¹⁰⁴, dan pemikiran “pribumisasi Islam” Gusdur 1980-an.¹⁰⁵

2.3.2. Genealogi Sebagai Alat Analisis

Orientalisme bukan semata-mata bidang kajian politis yang dicerminkan secara pasif oleh kebudayaan, kesarjanaan atau intuisi. Bukan pula merepresentasikan dan mengungkapkan rencana keji imperialisme Barat untuk menjatuhkan dunia timur. Lebih jauh, “orientalisme merupakan kajian yang berusaha menyebarkan kesadaran-kesadaran geopolitis kedalam teks-teks estetika, keilmuan, ekonomi, sosiologi, sejarah dan filologi”.¹⁰⁶ Bagaimanapun, usaha untuk memahami pengaruh di dalam sebuah kajian atau pemikiran sama seperti menghargai nilai-nilai warisan, ideologi, pengetahuan dan kebenaran tertentu yang terkandung di dalam pemikiran tersebut. Seperti yang terkandung dalam *Discipline and Punish* dan *History of Sexuality*¹⁰⁷ yang diperkenalkan oleh Michel Foucault, di mana ia menceritakan tentang kaedah *genealogi*.

Michel Foucault (1926-1984) merupakan seorang pemikir dan ahli cendekiawan Perancis yang terkemuka pada abad ke-20, yang mana beliau mempunyai perhatian yang khusus pada perkembangan sejarah dan kebudayaan. Foucault juga terkenal sebagai salah seorang perintis jalan baru (*avantgarde*) di dalam pemikiran filsafat, sama

¹⁰³ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987). Dan Islam Rasional, Gagasan dan pemikiran, (Bandung: Mizan 1995)

¹⁰⁴ Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, (Jakarta: Kompas, Buku Kompas, 2001). Buku ini adalah kumpulan dari beberapa artikel yang termuat di khabar Kompas.

¹⁰⁵ Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, *Islam Indonesia menatap masa depan*, (Jakarta: P3M, 1989).

¹⁰⁶ Edward W. Said. *Orientalisme. Menggugat Hegemoni Barat dan mendudukkan Timur sebagai Subjek*. (Jakarta:Pustaka Pelajar, 2011), 17.

¹⁰⁷ Lihat, Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*, terj. Alan Sheridan, New York: Peregrine Books, *History of Sexuality: Volume I: Introduction*, (London: Penguin Books Ltd, 1977).

seperti Jean Paul Sartre, ahli falsafah eksistensialis-ateistik dari Perancis.¹⁰⁸ Tetapi, Foucault tidak mahu beliau dimasukkan ke mana-mana aliran pemikiran. Jalan pemikirannya tidak hanya tertumpu pada satu kategori sahaja malah pada satu model pemikiran yang jelas. Ahli falsafah lain memasukkan beliau di dalam kelompok pascamodernisme atau pos-strukturalisme, disebabkan pemikiran beliau dianggap *nyeleneh*, aneh dan mempunyai kelainan dengan pemikiran jajaran para filsuf besar sebelumnya: kirtis dan menyimpang dari cara berfikir moden. Dalam sebuah paper “*What is Enlightenment*”, Foucault tidak menyatakan sama ada mahu menyokong (pro) atau menolak (kontra) terhadap ‘modenitas’. Ini kerana pada pendapat beliau kedua-duanya dianggap sebagai *black-mail*.¹⁰⁹

Dreyfus dan Rabinow menganggap pemikiran Foucault sebagai penganut strukturalisme, iaitu satu mazhab dalam aliran filsafat tahun 60-an, yang kemudiannya beralih kepada Hermeneutik, Dreyfus dan Rabinow merangka tajuk kepada bukunya iaitu: *Michel Foucault, from Structuralism to Hermeneutics*. Namun penilaian ini hanya dirangka sendiri, kerana ahli falsafah dan Foucault sendiri juga menolak kesimpulan itu. Akhirnya, Dreyfus dan Rabinow menukar semula tajuk bukunya kepada: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutic*.¹¹⁰ Selain itu, Wuthnow tidak menyebut Foucault sebagai seorang “neo-strukturalis” yang menyumbang kepada pembaharuan pemikiran di dalam bidang kebudayaan.¹¹¹ Rupanya banyak ahli kebingungan mencandara dan menempatkan Foucault dalam alur sejarah filsafat yang normal.

Seluruh studi dan riset Foucault memperlihatkan cara pikir yang kritis dan orisinal. Hal itu terbukti di dalam cara pemikiran Foucault yang terbahagi kepada pada

¹⁰⁸ Konrad Kebung, “Kembalinya Moral Melalui Seks”, dalam *Majalah Basis*, Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari (2002), 32

¹⁰⁹ Bambang Sugiharto, “Foucault dan Posmodernisme” dalam *Majalah Basis*, Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari (2002), 52.

¹¹⁰ Hurbet L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutic*, (The University of Chicago, 1983), xi.

¹¹¹ Wuthnow et al. *Cultural Analysis*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1994) vii.

tiga konsep utama yaitu: pengetahuan, kebenaran dan kuasa, serta etika. Dari ketiga-tiga konsep tersebut, konsep kebenaran dan kuasa memang tidak dominan dalam karya Foucault, kecuali beberapa buku sahaja iaitu *Discipline and Punish* dan *History of Sexuality*.¹¹² Namun, kedua-dua buku ini, yang menjadi kunci kepada pemikiran Foucault yang memasuki analisis kekuasaan serta kedua-dua buku ini pula merupakan tanda berakhirnya era transisi pemikiran Foucault sekaligus bermula pemikiran baru dalam pemikirannya. Seperti yang terkandung di dalam fasa arkeologinya, Foucault berkuat dengan teks, *episteme*, dan formasi diskursif, seperti yang terkandung di dalam *The Archeology of Knowledge* dan *The Order of Things*,¹¹³ genealogi memfokuskan perhatiannya pada persoalan yang kaitan antara kuasa dan pengetahuan. Di dalam arkeologi, Foucault sama sekali memisahkan formasi-formasi diskursif dari formasi non-diskursif, artinya mutasi atau penyebaran diskursif dipandang sebagai suatu mutasi alamiah dan independen dari segala faktor eksternal, maka pada periode genealoginya, Foucault menyadari bahawa proliferasi gugus-gugus diskursif tersebut ternyata tidak bebas dari limitasi, seleksi dan kontrol sebagai bagian integral dari cara untuk mengetahui kebenaran (*the will to truth*) dan keinginan akan kekuasaan (*the will to power*).¹¹⁴

Foucault mengungkapkan bahawa yang menjadi kekuasaan adalah pengetahuan, atau dikatakan “knowledge/power”. Dalam genealogi kekuasaan, Foucault membahas bagaimana orang mengatur diri sendiri dan orang lain melalui produksi pengetahuan, Diantaranya ia melihat pengetahuan menghasilkan kekuasaan dengan mengangkat orang menjadi subjek dan kemudian memerintah subjek dengan pengetahuan.¹¹⁵

¹¹² Konrad Kebung, “Kembalinya Moral Melalui Seks”, dalam *Majalah Basis*, Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, (2002), 33.

¹¹³ Lihat, Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and The Discourse of Language*, (New York: Pantheon Books, 1972). *The Order of Things*, (London: Tavistock Publication, 1976).

¹¹⁴ Kesadaran metodologi Foucault akan pertautan erat antara kekuasaan-pengetahuan diinspirasi oleh Pemikiran Nietzsche dalam *Genealogy of Moral*. Lihat, Seno Joko Suyono, *Tubuh yang Rasis: Telaah Kritis Michel Foucault atas Dasar-Dasar Pembentukan Diri Kelas Menengah Eropa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 193-200.

¹¹⁵ Geogr Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*. (Jakarta: Kencana 2004), 216.

Pertukaran antara makna akademis dengan makna orientalisme merupakan pertukaran yang hampir dapat berlangsung secara terus menerus. Dengan menjadikan Abad XVIII sebagai titik tolak, orientalisme dapat dilihat dalam kapasitasnya sebagai “institusi resmi” yang mengurus dunia timur yang membuat pelbagai pernyataan dan deskripsi tentang Timur, serta melegitimasi beragam asumsi tentang Timur. Bahawa orientalisme sebagai gaya Barat untuk mendominasi, menata ulang dan menetapkan kekuasaan mereka terhadap dunia timur.¹¹⁶ Kekuasaan disini menurut Foucault adalah dalam bentuk pengetahuan, disiplin keilmuan yang dengannya kebudayaan Eropa mampu menangani bahkan menciptakan dunia Timur secara politis, sosiologis, ideologis dan ilmiah. Melalui pengetahuan, Eropa mendefinisikan dirinya unggul dan menciterakan dirinya superior dan sebaliknya orang-orang yang berada dibelahan dunia lain dianggap sebagai inferior.

2.4. Kesimpulan

Melalui BAB II ini dapat disimpulkan bahawa orientalisme berdasarkan kepada dua pengertian di atas memperlihatkan arah yang berbeza, namun saling berkaitan antara satu sama lain. Yang pertama, berkaitan dengan persoalan motif, persepsi, kepentingan atau unsur-unsur subjektiviti, iaitu tradisi Barat tentang Timur. Selain itu, yang kedua berhubung dengan persoalan metodologi atau pendekatan yang dipakai oleh Barat dalam memahami Timur. Kedua-dua pengertian ini tak boleh dipisahkan dengan menganggap yang satu lebih relevan berbanding yang kedua. Hal ini demikian, kerana hanya dalam dua pengertian ini orientalisme boleh difahami secara utuh.

Tokoh-tokoh yang sering mengkaji hukum Islam dari kalangan golongan orientalis adalah seperti Snouck Hurgronje¹¹⁷ dan Ignaz Goldziher,¹¹⁸ Schacht dan

¹¹⁶ *Ibid.*, 4

¹¹⁷ C. Snouck Hurgronje (1857-1936) adalah salah satu pendahulu Joseph Schacht yang penting, karya-karya Hurgronje sangat penting bagi pemahaman Joseph Schacht mengenai ciri-ciri dan sifat hukum Islam, maklumat lanjut tentang karya-karya Hurgronje yang dipergunakan oleh Joseph Schacht lihat di

sebahagiannya. Kajian para tokoh orientalisme ini telah menimbulkan pro-kontra di antara pengkaji hukum Islam dari barat sendiri di samping mereka menjadi rujukan dalam pengkajian tersebut.

Bertitik-tolak daripada beberapa pandangan yang dikemukakan oleh beberapa orientalis yang bergabung dalam kategori aliran revisionis, nyata bahawa mereka berusaha menyeret Islam ke dataran rendah yang kering dari nilai-nilai transendensi dan kesuciannya. Di sini, Islam atau Nabi Muhammad dapat dengan mudah dicitrakan sebagai agama atau nabi yang tidak memiliki ajaran-ajaran visioner atau bahkan revolusioner.

Kemudian, di Indonesia perkembangan hukum Islam sudah pun bermula semenjak penjajahan Belanda, tetapi titik tolak perasmian hukum Islam di Indonesia adalah ketika perdebatan mengenai piagam Jakarta dicadangkan sebagai undang-undang negara meskipun pada akhirnya ada pergantian dalam draft pertama yang kemudian digubal menjadi Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945 sebagai asas negara Indonesia.

Untuk mengetahui adanya muatan orientalis dalam sebuah institusi pendidikan mahupun hasil pemikiran seseorang, teori geneologi Foucoult menawarkan sebuah cara pandang untuk mencari adanya idea tersebut melalui komponen diskursif dan non diskursif dalam teori geneologi.

Ahmad Minhaji (1992), *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law, Institute of Islamic Studies*, McGill University Canada, hal. 19.

¹¹⁸ Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta; Gema Insani Pres 2008), 32

BAB 3

PENGAJIAN HUKUM ISLAM DI INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA

3.1 Pendahuluan

Sebagai Lembaga Pendidikan Islam, IAIN Sunan Ampel sudah tentu tidak boleh dipisahkan dengan pengkajian hukum Islam. Hal ini dapat dilihat melalui kewujudan Fakultas Syariah yang terus bertahan dan berkembang hingga ke hari ini. Sejak PTAIN didirikan di Yogyakarta pada tahun 1950, fakulti pertama yang dibuka hanya dua, salah satunya ialah Fakultas Syariah. Ketika PTAIN beralih menjadi IAIN dengan menggabungkan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Jakarta pada tahun 1960 dan selanjutnya berkembang menjadi 14 IAIN pada pertengahan 1970-an di pelbagai penjuru Tanah Air, kewujudan Fakultas Syariah tetap dipertahankan dan dikembangkan. Kewujudan pengajian Syariah juga terus berkembang dengan dirasmikan sebanyak 32 cabang fakulti menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) pada tahun 1996.¹

Walau bagaimanapun, aliran utama pendidikan dan unsur ilmu pengetahuan yang diajar di IAIN tidak pernah lahir dalam tradisi dan perspektif yang tunggal. Seringkali terjadi kombinasi dengan kadar yang tidak konsisten di antara tiga tradisi: iaitu tradisi Indonesia sendiri, dunia Barat, dan pelbagai tempat di Timur Tengah. Perubahan tekanan di antara tiga tradisi pendidikan dan perspektif ilmu pengetahuan tersebut terus berlaku dari masa ke semasa. Hanya yang pasti, tidak ada satu pun daripada tiga unsur tradisi tersebut yang ditinggalkan secara menyeluruh.²

Di sini, dalam mengkaji aliran utama pendidikan dan pola pembelajaran hukum Islam di IAIN Sunan Ampel menjadi menarik. Apakah pengkajian hukum Islam tersebut lebih dipengaruhi oleh tradisi tempatan (Indonesia) atau tradisi asing (Timur

¹ Nur A. Fadhil Lubis, "Pengembangan Studi Hukum Islam di IAIN", laman sesawang *Kementerian Agama*, dicapai 12 Feb 2013, <http://www.ditperta.net/artikel/fadil01.asp>.

² Johan Hendrik Meuleman, "IAIN di Persimpangan Jalan", laman sesawang *Kementerian Agama*, dicapai 12 Februari 2013 <http://www.ditperta.net/artikel/Meuleman01.asp>.

Tengah dan Barat).

3.2 Profil Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel

3.2.1 Sejarah Perkembangan IAIN Sunan Ampel

Perbincangan mengenai sejarah IAIN Sunan Ampel sudah tentu tidak akan terlepas daripada perbincangan mengenai Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia. Perbincangan mengenai Pendidikan Tinggi Islam Indonesia, mahu tidak mahu, sejarah kelam “Yayasan Pesantren Luhur” dibuka. Dari sekolah pondok ini, Perguruan Tinggi Islam termasuk IAIN Sunan Ampel ditubuhkan oleh Sakiman Wirjosandjojo melalui penubuhan Sekolah Tinggi Islam (STI) di Sumatera Barat pada tahun 1940. Namun, tidak lama selepas dua tahun, iaitu tepatnya pada tahun 1942, sekolah ini terpaksa ditutup kerana dianggap bertentangan dengan kehendak penjajah Jepun. Berkat usaha tokoh-tokoh Nasional seperti Muhammad Hatta,³ Muhammad Natsir,⁴ KH. Abd. Wahid Hasyim⁵ dan KH. Mas Mansyur⁶ semangat untuk mendirikan Sekolah Tinggi Islam kembali diwujudkan di Yogyakarta, pada 8 Julai 1945, melalui seorang ketua bernama Abdul Kahar Mudzakkir. Tidak lama selepas tahun 1948, STI kemudian bertukar nama sebagai Fakulti Agama Islam, di bawah naungan pentadbiran Universiti Islam Indonesia (UII). Namun, pada tahun 1951, fakulti Agama Islam ditarik dari UII dan digantikan dengan nama fakulti *Qadha'* di bawah pentadbiran universiti baru, iaitu Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) yang dikendalikan secara langsung oleh Jabatan Agama, bersama dua fakulti lainnya iaitu Fakulti Tarbiyah dan Dakwah.⁷

Lembaga pendidikan tinggi ini diperuntukkan sebagai persiapan bagi calon pegawai kerajaan. Kemudian pada kurun kesepuluh, seiring meningkatnya jumlah

³ Adalah tokoh pergerakan yang mewakili ideologi Nasionalis, proklamator kemerdekaan Indonesia.

⁴ Adalah tokoh pergerakan yang mewakili ideologi Islam (Masyumi) dan pahlawan nasional.

⁵ Adalah tokoh pergerakan yang mewakili ideologi Islam (NU), anggota/perumus BPKI dan Menteri Agama pertama.

⁶ Adalah tokoh pergerakan yang mewakili ideologi Islam (Muhammadiyah).

⁷ Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2002), 3-1.

mahasiswa, maka pada 24 Ogos 1960, berdasarkan Peraturan Pemerintah, PTAIN dan ADIA digabungkan ke dalam institusi baru bernama Institut Agama Islam Negeri (IAIN) atau dalam bahasa Arab disebut *al-Jami'ah al-Islam al-Hukumiyah*, dengan dua Fakulti (Syariah dan Usuluddin) berpusat di Yogyakarta, dan dua fakulti lainnya (Tarbiyah dan Adab) dibuka di Jakarta.⁸ Berdasarkan kepada perkembangan yang begitu pesat di antara kedua-dua bandar tersebut, pada tahun 1960 melalui ketetapan (TAP) Majlis Permusyawaratan Rakyat (MPR) telah mengesyorkan IAIN untuk membuka 18 fakulti di daerah-daerah lain, seperti Fakulti Tabiyah dibuka di Jakarta, Yogyakarta, Malang, Banda Aceh. Sedangkan fakulti Adab hanya di Yogyakarta, dan Fakulti Syari'ah dibuka di Yogyakarta, Banda Aceh, Banjar Masin, Palembang, Surabaya, Serang dan Ujung Pandang.

Pada akhir dekad 1950, berdasarkan fakta, baik yang bersifat politik, keagamaan hingga geografi menegaskan nilai strategik IAIN Sunan Ampel di tengah tidak berkesudahan lembaga Pendidikan Tinggi yang ada di Indonesia, dan Jawa Timur pada khususnya, serta besarnya jumlah masyarakat Muslim Jawa Timur beserta lembaga Pendidikan Islam di bawah tingkat perguruan tinggi, termasuk pesantren, mengilhamkan beberapa tokoh masyarakat Muslim Jawa Timur untuk mengemukakan gagasan bagi mendirikan perguruan tinggi agama Islam yang bernaung di bawah Jabatan Agama. Untuk mewujudkan gagasan tersebut, mereka mengadakan pertemuan di Jombang pada tahun 1961.⁹ Dalam pertemuan itu, Profesor Soenarjo, Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hadir sebagai orang yang akan menyampaikan buah fikiran yang diperlukan sebagai landasan penubuhan perguruan agama Islam yang dimaksudkan. Dalam sesi terakhir pertemuan yang bersejarah tersebut, forum mengesahkan beberapa keputusan penting iaitu: (1) Membentuk jawatankuasa pendirian IAIN, (2) menubuhkan Fakulti Syariah, dan (3) menubuhkan Fakulti Tarbiyah di

⁸ *Ibid.*,15.

⁹ IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Panduan Penyelenggaraan Pendidikan Program Strata Satu (S1), Program Pascasarjana dan Program Doktor*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2006), 1-2.

Malang (saat ini sudah berubah menjadi UIN Maulana Malik Ibrahim).

Pada 9 Oktober 1961, terbentuklah Yayasan Badan Wakaf Kesejahteraan Fakulti Syari'ah dan Fakulti Tarbiyah yang menyusun plan seperti berikut: (1) Mengadakan persiapan penubuhan IAIN Sunan Ampel yang terdiri daripada Fakulti Syari'ah di Surabaya dan Fakulti Tarbiyah di Malang. (2) Menyediakan tanah untuk pembangunan kampus IAIN seluas lapan hektar yang terletak di Jalan A. Yani No. 117 Surabaya. (3) Menyediakan rumah jabatan bagi guru besar. Pada 28 Oktober 1961, Menteri Agama mengeluarkan SK No. 17/1961, untuk mengesahkan penubuhan Fakulti Syari'ah di Surabaya dan Fakulti Tarbiyah di Malang. Kemudian pada 1 Oktober 1964, menyusul SK Menteri Agama No. 66/1964 yang mengesahkan penubuhan Fakulti Usuluddin di Kediri.¹⁰

Dari masa ke masa, perkembangan IAIN semakin pesat. Pada tahun antara 1966-1970, IAIN Sunan Ampel telah mempunyai 18 (lapan belas) fakulti yang tersebar di tiga wilayah; Jawa Timur, Kalimantan Timur, dan Nusa Tenggara Barat. Namun demikian, ketika akreditasi fakulti dilingkungan IAIN diterapkan, 5 (lima) dari 18 (lapan belas) fakulti tersebut ditutup untuk digabungkan dengan fakulti lain yang terakreditasi dan berdekatan lokasinya. Dengan merujuk kepada peraturan pemerintah nombor 33 tahun 1985, akhirnya Fakulti Tarbiyah Samarinda dilepaskan dan diserahkan pentadbirannya kepada pusat. Fakulti Tarbiyah Bojonegoro dipindahkan ke Surabaya. Dalam pertumbuhan selanjutnya, IAIN Sunan Ampel akhirnya hanya tertumpu kepada lima fakulti induk iaitu program pascasarjana dan program kedoktoran yang semuanya bertempat di kampus Surabaya. Beberapa fakulti yang bernaung di IAIN Sunan Ampel Surabaya meliputi: Program pendidikan tingkat satu (sarjana) yang terdiri daripada 5 (lima) fakulti. Lima fakulti tersebut ialah Fakulti Tarbiyah, Fakulti Syari'ah, Fakulti Dakwah, Fakulti Usuluddin, dan Fakulti Adab. Program Pascasarjana (S2) terdiri

¹⁰ *Ibid.*, 3

daripada tujuh program, yaitu Program Syari'ah, Program Pemikiran Islam, Program Pendidikan Islam, Program Ekonomi Islam, Program Tafsir Hadith, Program Pengajaran Bahasa Arab, dan Program Dakwah. Sedangkan program kedoktoran (S3) hanya disediakan dalam bidang kajian *Islamic Studies (Dirasah Islamiyah)*, yaitu sebuah kajian keislaman yang menekankan kepada kajian empirik, menggali dan menganalisis dinamik kontemporari yang berlaku dalam masyarakat Islam dengan perkembangan kontemporari dan tetap membuka peluang dalam kajian non-empirik.¹¹

3.2.2 IAIN Sunan Ampel: Di Antara Kepungan Tiga Tradisi

Pelbagai corak pemikiran keagamaan yang berkembang dalam sejarah Islam di Indonesia, bermula dari Islam yang bercorak sufistik, tradisional, penggerak, pemodenan dan neo-moden hingga Islam liberal membuktikan kepelbagaian pengaruh yang masuk ke dalam wacana Islam yang berkembang di kepulauan Nusantara ini.¹² Dalam konteks ini, pengajian hukum Islam di perguruan tinggi Islam, termasuk IAIN Sunan Ampel, sudah tentu tidak boleh terlepas daripada latar belakang visi dan orientasi corak pemahaman dan pemikiran keagamaan tersebut.

Dalam artikel "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia",¹³ Zamakhsyari Dhofier menjelaskan bahawa fasa yang menentukan dalam pemikiran hukum Islam di perguruan tinggi Islam Indonesia adalah bermula daripada ikatan yang akrab antara Islam Nusantara¹⁴ dan Islam Timur Tengah, khususnya sekitar

¹¹ Lihat, Rencana Strategis (RENSTRA) IAIN Sunan Ampel Surabaya Periode 2009-2011, Tidak dipublikasikan.

¹² Dadi Darmadi, IAIN dalam Wacana Intelektual Islam Indonesia, laman sesawang *Kementerian Agama*, dicapai 12 Januari 2013 <http://www.ditperta.net/artikel/dadi01.asp>.

¹³ Zamakhsyari Dhofier, *The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia*, Indonesia Circle (London, 58 Juni 1992), 19-31, diterbitkan ulang, bersama sejumlah artikel lain menyangkut IAIN, dalam Muhaimin, A.G. (ed.), *Zamakhsyari Dhofier on Tradition and Change in Indonesian Islamic Education*, (Jakarta: Office of Religious Research and Development, Ministry of Religious Affairs [Badan Litbang Depag], 1995), 61-86. Rujukan dalam artikel ini adalah pada terbitan ulang tersebut.

¹⁴ Sebelum era kemerdekaan, nama "Indonesia" belum banyak dikenal sebagai nama sebuah negara. Indonesia lebih dikenal dengan "Nusantara", nama yang berikan oleh Mahapatih Gajah Mada pada masa Kerajaan Majapahit.

awal abad XV hingga pertengahan abad XVII M, dan kemudian sejak akhir abad XIX M. Di antara kedua-dua tempoh tersebut, Indonesia berada di bawah kuasa penjajah Belanda. Pada tempoh itu keadaan ekonomi dan politik tidak menentu, kemudian dikenakan pelbagai tindakan ketat oleh kerajaan kolonial hingga Nusantara relatif terpencil. Namun perbaikan pengangkutan pada tahun 1870, khususnya selepas pembukaan Terusan Suez (1869) serta perkembangan kapal wap, hubungan intensif Nusantara-Timur Tengah kembali pulih. Dalam hubungan tersebut, interaksi ilmu pengetahuan dan pendidikan menjadi kedudukan yang sangat penting. Sekitar akhir abad XIX, lebih daripada 5.000 orang Indonesia melanjutkan pelajaran di Timur Tengah, terutama Mekah dan Madinah. Oleh kerana itu, pengaruh tradisi intelektual Islam Timur Tengah, khususnya Hijaz, terhadap Pendidikan Islam di Nusantara sangat luas.

Walau bagaimanapun, Zamakhsyari menjelaskan lebih lanjut bahawa tradisi Islam Timur Tengah yang merasuk ke dalam alam kognisi pesantren dan Perguruan Tinggi di Nusantara bersifat eksklusif dan statik. Yang berkembang justeru dinamik intelektual yang berlangsung selepas runtuhnya pusat tamadun Islam seperti Cordova dan Baghdad. Dalam tradisi ini falsafah dan logik telah ditinggalkan, dan kurikulum berpusat pada tafsir, ilmu kalam, kajian kebahasaan yang berkaitan dengan Qur'an dan fekah. Pembiakan telah bertukar sebagai pengeluaran.¹⁵ Ilmu-ilmu pengetahuan alam tidak lagi termasuk dalam kurikulum asas di kebanyakan institusi Pendidikan Islam. Sementara tasawuf, baik dari segi upacara agama mahupun aspek teoretis ajarannya, termasuk di dalam kurikulum.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, 65.

¹⁶ *Ibid.*, 69. Integrasi erat antara ilmu tasawuf dan berbagai mata kajian agama lainnya maupun hubungan erat dalam kedua bidang studi tersebut antara Hijaz dan Asia Tenggara, juga diurai secara jelas dalam Azyumardi Azra, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," disertasi belum diterbitkan, Columbia University, New York, 1992 [akan diterbitkan KITLV, Leiden]; terjemahan Indonesia: *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994).

Berikut perkembangan tradisi Hijaz, sekitar akhir abad XIX juga muncul tradisi baru yang bergerak dalam pendidikan dan ilmu pengetahuan Islam. Tradisi baru tersebut yang kemudian disebut sebagai pembaharuan, berpusat di Al-Azhar, Kaherah. Sejak itu, semakin banyak orang Indonesia belajar di al-Azhar, disebabkan berkurangnya minat mereka belajar di Hijaz. Pergeseran orientasi kajian tersebut disebabkan oleh faktor-faktor berikut: *pertama*, pemikiran Wahabi yang sebelumnya ditolak oleh kebanyakan ulama Nusantara tradisional mulai dominan di Hijaz; *kedua*, pendekatan pembaharuan terhadap Islam lebih sesuai dengan keperluan dan mentaliti umat Islam Hindia Belanda waktu itu, khususnya penduduk kota yang semakin bertambah jumlahnya. Selain itu, pendekatan tersebut juga lebih mampu tampil sebagai alternatif pendidikan pola Belanda yang disediakan bagi golongan terbatas penduduk pribumi, daripada tradisi sebelumnya.¹⁷

Perkembangan tradisi baru di al-Azhar inilah yang nampaknya menjadi salah satu rujukan utama pada pendirian IAIN. Di antara fakulti di IAIN, tiga di antaranya sama dengan fakulti di al-Azhar sejak 1930-an: Fakulti Usuluddin, Syari`ah dan Adab. Sistem ujian tahunan juga diambil daripada al-Azhar. Salah satu faktor yang mendukung pengaruh model al-Azhar adalah banyaknya lulusan al-Azhar yang menyanggah kedudukan penting di Jabatan Agama dan merancang pendirian IAIN.¹⁸

Namun begitu, model al-Azhar tidak diambil alih secara membata tuli. Untuk memenuhi keperluan nasional akan pembina dan guru agama, dua fakulti, yang tidak terdapat di al-Azhar, ditubuhkan di lingkungan IAIN: Fakulti Tarbiyah dan Dakwah. Yang disebut terakhir ini awalnya merupakan salah satu jurusan di Fakulti Usuluddin, dan telah ditingkatkan statusnya menjadi fakulti bebas. Pada peringkat lebih dasar, ciri khas Indonesia pada IAIN dilihat dalam rumusan tujuannya:

¹⁷ *Ibid.*, 67-68. Beberapa tahun lalu, mahasiswa Indonesia di Al-Azhar juga menjadi objek kajian intensif Mona Abaza. Ini dapat dilihat dalam karyanya *Islamic Education: Perceptions and Exchanges Indonesian Students in Cairo*, (Paris: Association Archipel, 1998).

¹⁸ Zamakhsyari Dhofier, *The Intellectualization of Islamic Studies*, 71

pendidikan ahli-ahli ilmu agama yang antara lain akan menyumbang kepada pengembangan harmoni antara umat beragama dalam masyarakat Indonesia yang majmuk itu.¹⁹ Pada peringkat doktrin, salah satu alasan mengapa banyak ulama Indonesia menggariskan keperluan pengembangan Pendidikan Tinggi Islam secara bebas adalah disebabkan keyakinan mereka bahawa Islam telah berkembang melalui pelbagai bentuk, sesuai dengan konteks sejarah dan budaya yang berbeza-beza, dan harapan mereka bahawa Islam terus berkembang pada masa depan. Dan disebabkan hal tersebut, ilmu agama Islam di Indonesia tidak mengikuti secara membata tuli dengan model Timur Tengah atau model rujukan lain. Akhirnya, pada peringkat sosial sebahagian besar mahasiswa IAIN yang berasal dari pesantren kemudian meningkatkan pengaruh tradisi pendidikan Islam khas Indonesia di IAIN. Demikianlah kenyataan yang berlaku sampai sekarang, walaupun sejak awal tahun 1990-an sijil Sekolah Menengah Atas (SMA) atau Madrasah Aliyah (MA) menjadi salah satu syarat menerima mahasiswa baru IAIN.²⁰

Selain tradisi Timur Tengah, khususnya al-Azhar, dan tradisi Indonesia, pola Perguruan Tinggi Barat banyak mempengaruhi perkembangan IAIN. Hal itu kelihatan terutamanya dalam susunan program pengajian. Dengan memacu kepada tradisi akademik Belanda, program-program pengajian pertama ditempuhi selama lima tahun dengan pembelajaran selama tiga tahun untuk mendapat gelaran Sarjana Muda (BA), dan dua tahun untuk gelaran Doctorandus (Drs.), dan yang selanjutnya dapat digunakan untuk gelaran doktor. Walaupun sistem tersebut kemudiannya dihapuskan, sistem Barat tetap menjadi sumber inspirasi utama. Ini boleh dilihat pada perubahan dan pembaharuan yang lebih berkaitan kepada isi program pengajian dan metode pengajaran di IAIN menjelang akhir dekad 90-an. Dalam program

¹⁹ Misalnya dalam Tim Penyusun Studi Kelayakan Pengembangan IAIN Menjadi Universitas Negeri, Laporan Hasil Studi Kelayakan Pengembangan IAIN Menjadi Universitas Islam, Jakarta: Departemen Agama RI, Proyek Perguruan Tinggi Agama IAIN Syarif Hidayatullah (Jakarta, 31 Januari 1995), 2.

²⁰ Johan Hendrik Meuleman, "IAIN di Persimpangan Jalan", laman sesawang *Kementerian Agama*, dicapai 12 Februari 2013, <http://www.ditperta.net/artikel/Meuleman01.asp>.

pengajian, perubahan tersebut adalah pengembangan kursus kuliah pengantar umum kajian Islam, *Dirasah Islamiyah* seperti dalam Kurikulum 1997 diubah namanya menjadi Metodologi Studi Islam serta penambahan jam kredit semester (SKS) pada falsafah umum dan falsafah Islam. Sedangkan berkaitan dengan metode pengajaran, pemikiran rasional dan bebas serta diskusi lebih ditekankan untuk menggantikan peniruan terhadap pensyarah dan pelbagai teks yang kurang lebih klasik. Kebanyakan pembaharuan ini dilakukan ketika Harun Nasution menjawat Ketua Perguruan Tinggi IAIN Syarif Hidayatullah (1973-1984) dan kemudian diterapkan beransur-ansur dengan beberapa IAIN yang lain.²¹

3.2.3 Pengajian Hukum Islam di IAIN Sunan Ampel

Harus diakui, dominasi tradisi orientalisme Barat terhadap pengelolaan dan metode pengajaran telah membawa orientasi baru bagi pengajian Islam di IAIN. Seperti yang disentuh sedikit pada bab sebelumnya, bahawa tradisi Barat itu telah membentuk visi keberagamaan kaum terpelajar Muslim tidak lagi normatif, mistik dan sufistik, melainkan lebih berorientasikan kepada pemahaman keislaman yang berdasarkan kepada pendekatan-pendekatan empiris dan historis. Hal itu dengan tepat digambarkan oleh Richard C. Martin, Mark R. Woodward dan Dwi S. Atmaja yang mengatakan bahawa:

“Indonesian Muslim intellectuals are increasingly concerned with the questions of the proper role of Islam in national development and how Islamic values can be reconciled with Western rationalism, rather than with the nature of an Islamic state...What distinguishes thinkers associated with this movement from earlier modernists is the combination of empirical and historical approaches they employ in formulating a vision of an Islamic society”.²²

²¹ Ahmad Syadali, “Harun Nasution dan Perkembangan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta” dalam Aqib Suminto et. al. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989) 276. Lihat juga, Mastuhu, “Harun Nasution dan Identitas IAIN Jakarta”, dalam Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan Islam*, 280.

²² Dadi Darmadi, “IAIN dalam Wacana Intelektual Islam Indonesia” laman sesawang *Kementerian Agama*, dicapai, 12 Januari 2013 dalam <http://www.ditperta.net/artikel/dadi01.asp>.

Pergeseran orientasi dan visi yang signifikan dalam mendekati, memahami dan mengkaji Islam di kalangan terpelajar Muslim Indonesia ini menunjukkan semakin tingginya kecenderungan untuk melihat Islam dan masyarakat Muslim sebagai sebuah objek pengajian, penelitian dan pengkajian. Sehingga visi keberagaman yang ditampilkan tidak melulu bermuara pada sikap apologetik atau pembenaran terhadap agama yang dianutnya, melainkan juga jelmaan daripada pola keberagamaan yang kritis. Sikap kritis inilah gilirannya yang mendorong tumbuhnya tradisi ilmiah, atau dalam bahasa Abd. A'la, Rektor dan Guru Besar IAIN Sunan Ampel,

“Islam tidak lagi dijadikan sebagai penyatu emosional atau alat pengerah massa sebagaimana ketika ia menjadi sebuah ideologi, namun lebih diarahkan kepada pengembangan wacana dan dialog untuk menemukan kebenaran yang sebenarnya dalam rangka menyebarkan rahmat bagi sekalian alam”.²³

Corak pemikiran seperti ini dalam dinamika intelektual di kalangan IAIN sebenarnya sudah tertanam sejak era 1980-an oleh tokoh-tokoh seperti Harun Nasution, Mukti Ali dan Nurcholish Madjid, terus berkembang pada beberapa generasi sesudahnya. Sejumlah pemikir muda telah tampil dalam wacana intelektual yang lebih bervariasi. Mereka tidak segan lagi untuk berbicara—tentu sahaja wacana keislaman sebagai fokus utama—tentang masalah hak-hak asasi manusia, keadilan sosial, kesetaraan gender, *civil society*, dan pendemokrasian, seperti yang telah dihurai dalam bab sebelumnya.

Perkembangan wacana pemikiran keislaman dan keagamaan yang luas itu, selanjutnya telah mendorong Jabatan Agama Republik Indonesia untuk bekerjasama dengan McGill Universiti Kanada. Sejak September 2003 telah dibuka program pengajian Islam berbeza Disiplin (*Interdisciplinary Islamic Studies*) untuk S-2 dalam Program Pascasarjana Universiti Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dan

²³ Abd. A'la, Islam Liberal: Keberagaman Pasca Politisasi Agama, *Kompas*, 26 April 2002.

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Program pengajian ini secara umum bertujuan untuk mewujudkan sarjana-sarjana yang menguasai pengetahuan Islam yang luas dan dengan berbekalkan pada pendekatan interdisiplin dan inklusif. Lulusan program ini diharapkan mampu untuk memahami, menganalisis, dan menangani masalah sosial dan agama dalam masyarakat.

Penekanan pelaksanaan program pengajian antara dua perguruan tinggi Islam tersebut tidaklah sama. UIN Jakarta program Pengajian *Interdisciplinary Islamic Studies* lebih menekankan kepada kajian Islam yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial (*social sciences*). Disebabkan hal itu, kursus kuliah yang diajarkan dibahagikan kepada tiga peringkat: (1) Kursus Kuliah Dasar, yang meliputi; *Qur'an and Hadith in Modern Context, Contemporary Islamic Thought and Movement, Islam in Southeast Asia, dan Methods and Theories in the Study of Islam*, (2) Kursus Kuliah Kosentrasi terdiri daripada; *Political Science, Contemporary Philosophy, Social Theories, dan Interdisciplinary Seminar*, dan (3) Kursus Kuliah Penunjang.

Sementara program pascasarjana IAIN Yogyakarta memfokuskan kepada aksi sosial (*social work*). Akibat daripada fokus pengajian tersebut, maka kursus kuliah yang diajarkan dibahagikan kepada dua peringkat; (1) Kursus Kuliah dasar, yang terdiri daripada: *Qur'an and Hadith: theory and Methodology, Approaches to Islamic Studies, Islamic Thought and Civilization, Islamic Thought about the Role of Citizen in Social Life, dan Contemporary Islamic Movements*, (2) Kursus Kuliah berbeza disiplin terdiri daripada: *Anthropology of Community Empowerment, Human Behaviour and Social Environment, Social Welfare Policies and Services, Popular Education and Communication, Methodology of Social Work Research and Gender Analysis, Independence Studies in Social Work, Theories of democracy on Globalization and Civil Society, dan Islam and Gender*.²⁴

²⁴ Secara akademik, program studi *Interdisciplinary Islamic Studies* ini beberapa tahun terakhir sangat menantang mahasiswa Indonesia yang sedang mencari pendidikan tinggi Islam yang memiliki kualifikasi

Selain daripada dua Perguruan Tinggi Islam tersebut, IAIN Sunan Ampel Surabaya juga merupakan salah satu Perguruan Tinggi Islam terkemuka di Indonesia yang sedang menyiapkan program pengajian *Interdisciplinary Islamic Studies*. Fasa persiapan ini ditandai dengan adanya kuliah umum dengan mendatangkan langsung pensyarah dari McGill Universiti, antaranya ialah Professor Philip Buckley yang memiliki spesifikasi keahlian dalam bidang Falsafah dan Dr. Manuel Litalien, pensyarah Political Science. Daripada beberapa sambutan yang diterima oleh pihak rektorat IAIN Sunan Ampel dikatakan bahawa kuliah umum tersebut dirancang untuk membuat dialog mengenai dua bidang disiplin keilmuan antara Islamic Studies dan Sosial Humaniora, agar boleh saling berhubung antara satu dan yang lain.²⁵

Arah baru pengajian keislaman yang mulanya bercorak teologi dan kemudian ke arah kajian-kajian sosiologi, eksakta dan humaniora, seperti yang dilihat dalam pendirian pengajian di atas, sudah pasti membawa kesan yang serupa terhadap pengajian hukum Islam.

Pengajian hukum Islam yang selama ini ada terkesan semata-mata bersifat normatif dan *sui-generis*. Kesan ini tidak terlalu berlebihan kerana kata kuncinya ialah teks-teks yang terperinci sehingga fokus kajiannya tidak lebih daripada sekadar analisis teks. Kesan tersebut memberi petunjuk bahawa hukum Islam hanya dapat dicari dan diderivasi daripada teks-teks wahyu sahaja (*law in book*), sementara realiti sosial empiris yang hidup dan berlaku dalam masyarakat (*living law*) kurang

internasional. Kerana sebahagian Staf Pengajar, dijemput dari McGill University, seperti Bassam Tibi dan Van Der Meijk. Selain dari McGill, pensyarah tamu dari negara lain yang sedang berkunjung ke Indonesia, juga akan mengajar dan membimbing program studi ini. Bahasa yang digunakan dalam seminar (perkuliahan) mahupun penulisan tesis adalah bahasa Inggeris. Kerana itu, sebelum mengikuti program ini, calon mahasiswa mengikuti kursus bahasa Inggeris selama enam bulan (Januari-Juni). Skor TOEFL calon peserta sebelum mengikuti Kursus Intensif minimal adalah 475. Sedangkan untuk dapat masuk dan mengikuti program studi, di akhir Kursus Intensif harus mencapai 6,5 (EILTS) atau 550 (TOEFL) dan akan mendapatkan beasiswa selama empat (4) semester atau dua (2) tahun. Mereka yang skornya tidak mencapai batas minimal tersebut tidak dapat mengikuti program studi ini. Selain itu, mahasiswa diberi kesempatan untuk berkunjung ke McGill University pada musim panas (*summer season*). Lihat, Khamami Zada, Orientasi Studi Islam di Indonesia: Mengenal Pendidikan Kelas Internasional di Lingkungan PTAI”, laman sesawang *Kementerian Agama*, dicapai 12 Januari 2013. <http://www.ditperta.net/jurnal/vol62003c.asp>.

²⁵ Lihat, <http://inpasonline.com/new/dosen-mcgill-memberi-kuliah-di-iain-sunan-ampel-surabaya/>.

mendapat tempat yang proporsional dalam pengajian hukum Islam.²⁶ Miskinnya analisis sosial empiris (*lack of empiricism*) tersebut didakwa oleh banyak pihak menjadi salah satu kelemahan mendasari dari cara berfikir dan pendekatan yang ada dalam pengajian hukum Islam saat ini.²⁷ Pendekatan sosial empirik sebenarnya sudah mula digagaskan oleh al-Gazali dan dikuatkan oleh asy-Syatibi. Namun secara praktik, dalam kebanyakan karyanya masih memusatkan kajiannya pada analisis normatif tekstual. Hal yang sama juga telah dilakukan oleh pakar selepasnya, namun kecenderungan untuk mendasari tekstualiti sekaligus kurangnya analisis empiris dalam pengajian hukum Islam masih belum selesai. Oleh hal yang demikian, secara metodologi, pengajian hukum Islam masih meninggalkan ruang kosong (jarak) antara dirinya dengan realiti yang ada di sekelilingnya.

Metodologi tekstual dalam pengajian hukum Islam tentu sahaja bukan suatu kebetulan, tetapi merupakan karakteristik yang lahir daripada satu sistem epistemologi, iaitu pola pemikiran sebahagian umat Islam yang menganut *subjektifisme teistik*,²⁸ yang menyatakan bahawa hukum hanya dapat dikenali melalui wahyu ilahi yang dibakukan dalam kata-kata Nabi berupa al-Qur'an dan Sunnah. Keyakinan inilah yang nampaknya menyempitkan wacana hukum Islam dengan hanya analisis teks-teks suci semata-mata.

Patut disedari bahawa kecenderungan tekstualiti yang berlebihan dalam pengajian hukum Islam, pada gilirannya telah menimbulkan kesulitan dan ketidakcekan dalam memberi respon dan menyambut gelombang perubahan sosial dan tidak mustahil akan selalu tertinggal sejarah dan bahkan sampai batas tertentu

²⁶ Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), 7

²⁷ Abu Sulaiman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for methodology and Thought*, (Virginia: tnp, 1994), 87.

²⁸ Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam: Probabilitas dan Kepastian, dalam Yudian W. Asmin", *Ke Arah Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: FSHI Fak Syari'ah, 1994), 74.

mungkin akan ditinggalkan kerana tidak relevan lagi dengan situasi yang sebenar umatnya.²⁹

Ketidakecapan metodologi pengajian hukum Islam dapat diandaikan kerana dua kecenderungan yang saling berlawanan, iaitu pembatasan lapangan ijtihad ke dalam pemikiran legalistik dan adanya orientasi untuk menghilangkan seluruh kriteria dan standard rasional dengan menggunakan metodologi yang murni intuitif dan bersifat khusus. Di samping itu, ketika pengajian fenomena sosial mengharuskan pendekatan yang holistik, sehingga hubungan-hubungan sosial boleh disistematikan menurut aturan-aturan universal. Pada masa yang sama metodologi pengajian hukum Islam justeru bersifat atomistik, yang mendasarkan analisisnya pada penaakulan analogi.³⁰

Ketidakecapan dan keterbatasan tersebut pada akhirnya membawa kajian keislaman pada satu krisis metodologi yang melanda hampir seluruh wilayah kajian Islam. Dalam situasi seperti ini, IAIN Sunan Ampel mengambil langkah dengan melahirkan metodologi pengajian hukum Islam yang baru yang menghubungkan masalah tekstualiti tersebut dan mengarahkannya pada metodologi kontekstual dalam pengajian hukum Islam, iaitu dengan melahirkan sintesis positif daripada dimensi normatif (wahyu) dan dimensi empiris. Dalam kerangka inilah pendekatan pada hukum Islam dan teori-teori humaniora menemui tempatnya. Model integrasi yang ditawarkan bukan mencampuradukkan dua tradisi secara eklektis (Islam dan Barat), akan tetapi mengintegrasikan pengetahuan yang diperoleh daripada wahyu dengan pengetahuan yang diperolehi daripada pengalaman manusia seperti yang dituturkan

²⁹ Dalam konteks yang lebih luas, Syamsul Anwar mencatat ada lima karakteristik metodologi studi hukum Islam yang dominan, yaitu pemusatan studi hukum Islam sebagai *law in book*, tidak mencakup *law in action*; pencabangan yang rumit tanpa memperhatikan relevansi dengan permasalahan yang berkembang; sifat polemik apologetik; inward looking dan atomistik. Lihat Syamsul Anwar. Paradigma Fiqh Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam, Makalah lokakarya Pogram Doktor Fiqh Kontemporer pada pascasarjana IAIN ar-Raniry, Banda Aceh, 28 Agustus 2002.

³⁰ Abu Sulaiman, *Toward an Islamic Theory*. 62.

oleh pensyarah Fakulti Syariah IAIN Sunan Ampel, Ahmad Imam Mawardi, berikut ini:

“Kita tidak perlu alergi pada karya-karya orientalis. Karya-karya mereka juga perlu dibaca sebagai bahan bandingan. Sebab data-data sumber yang mereka pakai, seperti manuskrip Islam, semuanya ada, yang mana umat Islam tidak mempunyai itu, dan IAIN sebagai institut perguruan tinggi Islam pun tidak mempunyainya, tetapi kaum orientalis punya semua data-data tersebut, kemudian terus diteliti, dikaji dan didialogkan dengan realitas umat Islam”.³¹

Model integrasi antara pengetahuan yang berasal dari wahyu dan pengetahuan yang diperoleh daripada pengalaman manusia, diakui oleh ketua pasca sarjana IAIN Surabaya, Profesor Ahmad Zahroh, mengambil apa yang dilakukan oleh McGill Universiti.³² Oleh kerana itu, tidak ada yang perlu ditakutkan dengan bahan orientalisme atau karya-karya orientalisme. Benar apa yang diungkapkan oleh Atho Muhdhar, “kalau dibandingkan antara bahan hukum Islam yang di sampaikan oleh Herbert J. Liebesny di Universitas George Washington dengan apa yang disampaikan Hasbi as-Sheiddiqy di IAIN ada persamaan”.³³ Yang menjadi pertanyaan sekarang adalah bagaimana merumuskan kerangka dasar dan langkah-langkah metodologi dari usaha integrasi tersebut?

Dalam sebuah wawancara lanjutan, iaitu pada 13 Disember 2012, Ahmad Imam Mawardi dengan mengutip Louay Safi dalam *The Foundation of Knowledge a Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry*,³⁴ menjelaskan tahap atau langkah-langkah yang harus ditempuhi terlebih dahulu dalam model metode integralistik adalah membuat inferens tekstual dan historis (sosial empiris-kultural), dan

³¹ Ahmad Imam Mawardi, pensyarah di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Temubual pada 07 Jun 2011.

³² Ahmad Zahroh, Temubual pada 12 Disember 2012.

³³ Atho Muhdhar, “The Study of Islamic Law In Indonesian Islam University : The case of the Kulliyat al-Shari’ah of The State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga”, (Yogyakarta, Indonesia), dalam *al-Jami’ah* no. 6-7.

³⁴ Saya menelusuri kembali apa yang dikemukakan Ahmad Imam Mawardi tentang Metodologi Hukum Islam model integralistik dari buku Louay Safi, *The Foundation of Knowledge a Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry*” (Selangor; IIU & IIIT, 1996) dalam edisi Indonesia yang diterjemah oleh Mahsun Fuad (2005), *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKIS, 2005), 263.

kemudian membuat analisis yang bersifat padu (inferensi integralistik). Inferens tersebut dilakukan dengan melakukan tiga prosedur inferens, yaitu *pertama*, prosedur inferens tekstual, *kedua* prosedur inferens historis dan *ketiga* prosedur inferens integralistik (tekstual-historis). Prosedur inferens tekstual dilakukan untuk menderivasi aturan-aturan dan konsep-konsep dari wahyu secara sistematis dan memadai. Terdapat empat langkah yang harus dilalui dalam prosedur ini, yaitu (1) mengidentifikasi teks (al-Quran dan Sunnah) yang relevan dengan persoalan yang sedang dibahas. Akan tetapi identifikasi ini tidak semata-mata untuk mencipta teks, melainkan juga mencakupi analisis dan mendalami linguistik secara tematik, (2) memahami (menafsirkan) makna pernyataan teks secara memadai, baik kaitannya dengan pribadi/individual (leksikal) maupun dalam kaitannya dengan yang lain (secara kontekstual), (3) menjelaskan (*ta'lil*) terhadap teks, yaitu mengidentifikasi *causa efisien* ('illah) yang menjadi dasar adanya perintah atau petunjuk dalam teks. Langkah ini bertujuan mengidentifikasi sifat umum yang dimiliki oleh benda yang berbeza-beza, yang menjustifikasi acuan penggunaan istilah yang sama sebagai langkah awal untuk menemukan prinsip-prinsip universal yang mengatur pelbagai pernyataan syari'ah. Dan (4) membangunkan suatu aturan dan konsep umum yang diderivasi dari teks. Ini dapat dicapai melalui proses abstraksi terus menerus sehingga konsep hasil derivasi dari teks dapat dimasukkan ke dalam aturan lain yang memiliki abstraksi lebih tinggi.

Bertitik-tolak pada langkah-langkah metodologi model integralistik tersebut, lanjut Imam Mawardi, tentu diperlukan pendekatan *interdisciplinary* dalam pengajian hukum Islam. Hal ini demikian kerana, inferens sosial historis harus dimulai dengan menganalisis elemen-elemen dasar yang membentuk fenomena. Dalam prosedur inferensi historis, terdapat beberapa langkah yang harus diambil, yaitu (1) menganalisis aksi individu yang masuk ke dalam fenomena sosial yang sedang dibahas. Langkah ini diambil dengan maksud untuk mengetahui *tujuan* (seluruh objek yang dikemukakan

pelakon), *motif* (dorongan psikologi aktor) dan *aturan* (prosedur teknikal) aksi tersebut, (2) mengklasifikasi pelbagai bentuk atau jenis aksi berdasarkan persamaan atau perbezaan komponennya. Aksi yang memiliki tujuan yang sama akan membentuk satu kelompok homogen, sementara aksi yang memiliki tujuan berbeza akan terbahagi dalam populasi heterogen. (3) mengidentifikasi aturan-aturan universal yang menjadi dasar interaksi antara pelbagai kelompok yang diidentifikasi dalam langkah kedua. Untuk menarik aturan-aturan yang universal, pola-pola kerjasama dan konflik, dominasi dan penyerahan, serta pertumbuhan dan kemunduran sosial harus dikaji secara komparatif melampaui batasan waktu dan geografi. Dan (4) melakukan sistimatisasi atas aturan-aturan universal yang diperolehi daripada langkah-langkah sebelumnya. Ini dimaksudkan untuk menghilangkan ketidaktekalan internal di dalam sistem yang dihasilkan.³⁵

Setelah dua prosedur inferens di atas, kemudian disusun dan dilakukan prosedur inferensi yang penting (padu antara keduanya). Adapun prosedur yang harus dilakukan ialah (1) analisis teks (fenomena) dan memasukkannya ke dalam komponen-komponen dasarnya, iaitu pernyataan (wacana) dan aksi (fenomena), (2) mengelompokkan pernyataan atau aksi yang sama di bawah satu kategori, (3) mengidentifikasi aturan-aturan yang menyatukan pelbagai kategori, (4) mengidentifikasi aturan-aturan dan tujuan-tujuan umum yang membangunkan interaksi atau inter-relasi pelbagai kategori, dan (5) sistematisasi aturan-aturan yang diperolehi melalui prosedur-prosedur sebelumnya untuk menghilangkan percanggahan.³⁶ Inferens integralistik di atas tidak terbatas pada persamaan prosedur analisis tekstual dan historis, akan tetapi juga dapat diperluaskan pada struktur aksi dan wacana, yang memiliki sistem aturan, motif dan tujuan yang memungkinkan untuk disatukan dan dikohersikan serta dibandingkan dan

³⁵ *Ibid.*, 263-264.

³⁶ *Ibid.*, 266.

dipertentangkan antara keduanya. Di sinilah dapat diketahui lebih lanjut tentang pola hubungan antara tekstualiti wahyu dan empirisisme.³⁷

Bila diamati, metodologi pengajian hukum Islam yang dikutip Imam Mawardi daripada Louay Safi di atas, sesungguhnya hanya menyajikan suatu model penelitian ilmiah (sosial) alternatif yang dekat dengan aspirasi Islam. Namun demikian, metodologi alternatif yang sudah dirancang di IAIN Sunan Ampel ini perkembangan pengajian hukum Islam boleh mengapresiasi dan memasukkan data-data sosial empiris dalam analisisnya. Artinya, secara aplikasi, dalam peringkat metode keilmuan yang lebih operasional proses inferens integralistik mengandaikan adanya pendekatan induksi sosial dalam hukum Islam yang dilakukan secara serentak dengan pendekatan deduktif. Dengan demikian, data realiti empiris harus dimasukkan dalam proses analisis dan kesimpulan hukumnya, bukan semata-mata diderivasi daripada teks.³⁸

Kesulitan yang masih ditemui dalam memasukkan kenyataan empiris itu adalah melalui jalan yang mana kenyataan dan data-data sosial empiris itu dapat ditarik dan disertakan dalam analisis teori dan metodologi pengajian hukum Islam? Dalam banyak hal, pendekatan induksi dalam ilmu-ilmu sosial sendiri kelihatan lebih relevan untuk mengidentifikasi dan mengungkapkan *causa efisien* (illat) mahupun *causa finalis* (hikmah) daripada objek-objek hukum dengan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial dan alam. Ketika keadaan hukum telah disebut dalam teks tanpa disertai illat atau hikmah, maka analisis empiris yang bertujuan untuk menjelaskan atau mengungkapkan illat dan hikmahnya digunakan untuk memantapkan penerimaan terhadap hukum tersebut, atau

³⁷ Model Integralistik ini, apabila dibawa ke dalam metode hukum Islam, maka model integrasi tersebut berjalan di atas peta yang sedikit berbeda. Jika proses integrasi wahyu dan rakyat dalam ilmu sosial moden bergerak untuk memasukkan wahyu (yang sekian lama telah disingkirkan) ke dalam analisis sosial-historis (empiris), maka hal itu terjadi pada arah yang sebaliknya, yaitu membawa data-data dan fenomena sosial-historis (empiris) ke dalam analisis hukum Islam. (tekstual-wahyu). Hal ini karena dimensi sosial empirislah yang telah disingkirkan dalam metodologi studi hukum Islam selama ini. Lihat Syamsul Anwar. *Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam*", 205.

³⁸ Pola induksi tersebut menurut Qadri Azizy akan lebih terasa hidup dan leluasa, namun perlu pembatasan menyangkut sejauhmana seseorang dapat berinduksi dalam hukum. A.Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Yogyakarta; Gama Media, 2002), 47.

juga mungkin untuk mengubahnya, tidak menemui kaitannya. Bagi keadaan hukum baru yang belum ada ketentuan hukumnya di dalam teks, maka analisis empiris hanya berhenti untuk membangunkan asas undang-undang hukum bagi keadaan tersebut.³⁹

Dalam teori hukum Islam, hal ini disebut dalam *ta'lil al-ahkam* atau penyebab hukum.

Dalam hal ini, Imam Mawardi menjelaskannya seperti berikut:

“Inferensi historis berupaya membongkar tujuan, motif dan aturan. Metode ini paralel dengan analisis *ta'lil* dalam prosedur inferensi tekstual. Di sinilah dimensi sosial empiris dapat dimasukkan dalam setiap analisis hukum Islam. Pada saat keduanya berhadapan secara kontradiktif maka realitas empiris (misalnya adat) harus direkonstruksi sedemikian rupa dengan tetap memberinya hak hidup. Hal ini didasarkan pada kesimpulan inferensi integralistik, bahwa suatu aksi kolektif (fenomena sosial empiris) maupun wacana (wahyu) memiliki sistem aturan dan tujuan sehingga memungkinkan dilakukannya upaya menyatukan, memperbandingkan atau mempertentangkan”.⁴⁰

Berdasarkan kutipan di atas dapat kita fahami bahawa pola hubungan yang muncul antara fenomena sosial empiris dan wahyu tidak bersifat hirarki, tetapi alternatif, saling mendukung antara kenyataan empiris dan wahyu. Kenyataan empiris dan wahyu berfungsi komplementer dan selamanya berhubungan secara dialektik, baik ketika realiti sosial itu terdapat di dalam teks wahyu mahupun ketika ia bertentangan antara satu sama lain dengan teks wahyu. Pelbagai bentuk pembaharuan hukum yang terdapat di dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, seperti *ta'lik* talak (pasal 45), pembahagian harta bersama (gono-gini) (pasal 85-97), ahli waris pengganti (*plaatsvervulling*) untuk cucu yatim (pasal 185), wasiat wajibah untuk anak dan orang tua angkat (pasal 209), serta harta hibah yang diperhitungkan sebagai warisan (pasal 221), barangkali boleh dijadikan contoh sekaligus aplikasi pendekatan inferens integralistik dalam metodologi pengajian hukum Islam yang sedang dirancang di IAIN Sunan Ampel.

³⁹ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung; LPPM UIB, 1995), 68.

⁴⁰ Ahmad Imam Mawardi, Temubual 13 Desember 2012.

Sebagai satu contoh aplikasi pendekatan inferens integralistik metodologi pengajian hukum Islam di Indonesia juga boleh diangkat dari keadaan harta hibah orang tua kepada anak yang kemudian diperhitungkan sebagai warisan bagi anak yang bersangkutan. Hibah, menurut terminologi fiqh, adalah pemilikan sesuatu benda melalui transaksi atau akad tanpa mengharapkan balasan daripada orang yang diberi ketika si pemberi masih hidup.⁴¹ Sedangkan menurut rumusan Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 171 huruf (g), menyebutkan bahawa "hibah merupakan pemberian sesuatu secara suka rela dan tanpa balasan daripada seseorang kepada orang lain yang masih hidup untuk dimiliki". Di sini, dapat difahami bahawa hibah boleh dilakukan oleh sesiapa sahaja tanpa adanya unsur paksaan, hanya ada beberapa batasan-batasan yang harus dipatuhi seperti batasan umur dan kepemilikan.⁴²

Persoalan hibah orang tua yang selanjutnya yang diperhitungkan sebagai harta warisan merupakan suatu fenomena baru dalam konteks pemikiran hukum yang belum pernah ditemui dalam literature-literatur fiqh klasik. Di Indonesia, persoalan ini hanya dapat ditemui dalam hukum adat, sebuah realiti sosial-empiris-kultural di masyarakat.⁴³ Dalam konteks Indonesia, KHI secara tegas mengkonstruksikannya menjadi ketentuan hukum Islam yang positif.⁴⁴ Apabila dikaji lebih mendalam maka pandangan baru KHI dalam bidang pewarisan ini ternyata mendasarkan diri pada realiti sosial yang hidup di sekelilingnya, iaitu fenomena aksi kolektif berupa *hibah wasiat*. Dilihat daripada pendekatan inferens historis, maka dapat dijelaskan bahawa formulasi hukum dalam KHI tersebut dilakukan dengan memasukkan analisis empiris terhadap fenomena hibah

⁴¹ Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), III:388.

⁴² Seperti dijelaskan dalam KHI pasal 210 ayat (1) dan (2) bahawa orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun, berakal sehat tanpa adanya paksaan, dapat menghibahkan sebanyak-banyaknya 1/3 harta bendanya kepada orang lain atau lembaga di hadapan dua orang saksi untuk dimiliki, serta harta benda yang dihibahkan harus merupakan hak dari penghibah.

⁴³ Dalam hukum adat penerusan harta warisan yang bersifat individual –seperti dalam hukum waris Islam kepada ahli waris dapat terjadi sebelum atau sesudah pewaris wafat, yang di kalangan keluarga Jawa disebut *lintiran*. Penerusan harta warisan ini berlaku melalui penunjukan dalam bentuk hibah-wasiat tertulis maupun tidak tertulis yang berupa pesan dari orang tua (pewaris) kepada ahli warisnya. Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat di Indonesia*, ed. 1, (Jakarta: Mandar Maju, 1992), 215-217.

⁴⁴ Dijelaskan dalam pasal 221 KHI, yang menyebutkan bahawa hibah orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan.

wasiat, yaitu dengan mengungkapkan motif dan tujuannya, yakni mendistribusikan keadilan ekonomi dan menjaga perdamaian di antara anak-anaknya. Dengan demikian, motif dan tujuan fenomena hibah wasiat tersebut sesuai dengan asas hukum kewarisan Islam, yaitu asas keseimbangan dan keadilan serta sistem aturannya direkonstruksi menurut aturan yang ada dalam hukum waris Islam (*furud almuqaddarah*).⁴⁵

Fenomena aksi kolektif tersebut dianggap sah menurut hukum Islam kerana didorong oleh semangat dan keinginan untuk menghindari adanya perasaan tidak adil dalam pembahagian harta warisan tersebut. Golongan orang tua biasanya memberikan bahagian-bahagian tertentu daripada hartanya kepada anaknya yang telah berkeluarga. Kemudian, ketika orang tua meninggal maka harta tersebut diperhitungkan sebagai harta warisan, dengan ketentuan jika kurang maka ditambah, dan sebaliknya, apabila dipandang lebih dapat diminta kembali kelebihannya.⁴⁶

Daripada penjelasan di atas dapat dikatakan bahawa penggubalan hukum dalam Kompilasi Hukum Islam tentang hibah yang dikira sebagai warisan tersebut jelas sekali mengakomodasi realiti empiris sebagaimana yang terkandung dalam nilai-nilai hukum adat yang telah hidup dan mapan di tengah masyarakat dengan melakukan semakan sistem aturannya disesuaikan dengan hukum waris dalam Islam. Pola atau model pendekatan seperti ini yang sedang dititikberatkan dalam pengajaran dan kajian hukum Islam di IAIN Sunan Ampel.

Hasil penelitian yang pernah dikeluarkan oleh Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) menyatakan bahawa potensi graduan IAIN ternyata tidak mampu menjadi ilmuwan agama yang dapat bersaing dalam kehidupan sekarang. Ini akibat pembedaan keilmuan studi Islam Indonesia yang masih bersifat normatif-deduktif-klasik dalam erti kata ilmu agama masih dipisahkan antara hasil ilmu agama dan ilmu sekuler. Akibatnya, perkembangan pengajian Islam di IAIN hanya menghasilkan istilah

⁴⁵ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, 273.

⁴⁶ Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, ed. 1, (Yogyakarta: UII Press, 1982), 154.

dan isu klasik, tanpa sedikitpun menyentuh hal-hal kontemporer yang “membumi”.⁴⁷

Dalam pengajian hukum Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya boleh dikatakan masih tindh-bertindh dan sulit didekatkan dengan ilmu-ilmu humaniora yang tergolong mapan, hal ini dapat dilihat dalam perbandingan Hukum Islam dan pranata sosial.

Jadual 3.1

NO	Bidang	Wilayah
1	Ushul fiqh	<ul style="list-style-type: none"> i. Ushul fiqh Madhhab-madhhab ii. Perbandingan Madhhab-madhhab Ushul fiqh iii. Qawaid Fiqh iv. Filsafat Hukum Islam v. Perkembangan Modern / pembaharuan dalam bidang usul fiqh
2	Fiqh Islam	<ul style="list-style-type: none"> i. Ilmu fiqh ii. Tarikh Tasyri' iii. Madhhab-madhhab fiqh iv. Perbandingan Madhhab-madhhab fiqh v. Masail fiqhiyyah vi. Al-muraafat/Acara peradilan agama vii. Perkembangan modern/pembaharuan dalam bidang fiqh
3	Pranata sosial	<ul style="list-style-type: none"> i. Fiqh Munakahat di Indonesia ii. Fiqh mu'amalat iii. Fiqh siyasah iv. Fiqh ibadah v. Fiqh ekonomi vi. Peradilan Islam vii. Peradilan agama di Indonesia viii. Lembaga-lembaga kemasyarakatan Islam
4	Ilmu falak dan Hisab	<ul style="list-style-type: none"> i. Kosmologi dan kosmogini ii. Susunan antar planet iii. Ilmu optik iv. Sejarah ilmu falak v. Cara menghitung ilmu falak

⁴⁷ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Mellinium Baru*, (Jakarta: logos, 1999), 157-250

Harus diakui pembedangan keilmuan hukum Islam di atas masih menimbulkan beberapa permasalahan,⁴⁸ diantaranya adalah: *Pertama*, masing-masing bidang di atas tidak memberikan suatu asas epistemologi yang jelas. Hal ini disebabkan bidang keilmuan tersebut hampir sama, jika tidak boleh dikatakan serupa. Hal ini dapat dilihat dari empat bidang di atas masih terkesan seolah-olah mahasiswa dipaksa menjadi generasi menghafal terhadap masing-masing keilmuan. Dalam hal ini, yang patut dipertanyakan adalah apakah betul demikian bidang keilmuan hukum Islam, jangan-jangan hal tersebut mengikut pola penulisan kitab kuning yang menjadi bahan ajar di pesantren.⁴⁹

Kedua, bidang-bidang keilmuan di atas masing-masing menunjukkan jurang perbezaan antara apa yang seharusnya diketahui, dikuasai dan diterapkan dalam kehidupan pelajar. Dalam hal ini, jika pembedangan di atas hanya memperkenalkan atau agar pelajar mengetahui maka hal ini merupakan sesuatu kecacatan dalam bidang kajian hukum Islam, kerana tujuan utama daripada pembedangan tersebut adalah memudahkan bagi pelajar untuk lebih fokus pada salah satu pembedangan tersebut, dengan harapan mampu mencetak graduan yang cekap dalam bidangnya masing-masing.

Bagi sebahagian pelajar, bidang yang ditawarkan dalam kajian hukum Islam masih terbatas *what should we know and obey*, bukan *how* dan *why*. Kedua pertanyaan terakhir inilah yang jarang sekali tampak dalam sistem pembelajaran kajian hukum Islam. Sebab, jika dimulai dengan dua pertanyaan tersebut, maka kajian hukum Islam akan masuk ke pembahasan epistemologi (*howness*) dan aksiologi (*whyness*) yang tidak jarang, mempertemukan kajian hukum Islam dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora.

Ketiga, bidang keilmuan di atas dapat dikatakan masih sangat luas dan dipetakan melalui rangkaian keilmuan yang bercelaru. Tegasnya, jika seseorang ingin mempelajari

⁴⁸ Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, "Law And Culture In Islam: The Case of Western Scholar perceptionon Islamic law and its effect to Islamic law studies in state institute of Islamic studies (IAIN) of Indonesia", *Profetika*, Vol. 4, No 1, (2003), 77-82.

⁴⁹ Martin Van Bruinessen, *Kitab kuning, Pesantren, dan tarekat: tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), 124-128.

fiqh, maka secara *old fashion* akan bertemu dengan ushul fiqh seterusnya melalui berbagai pendekatan akan memulai suatu penjelajahan terhadap berbagai persoalan fiqh itu sendiri.⁵⁰

Hal ini, disebabkan oleh, kajian hukum Islam adalah mempelajari pendapat pendapat ulama tentang berbagai persoalan yang terkadang sulit dialami para pelajar IAIN yang kurang memahami bahasa asing, terutama teks arab tanpa baris. Kaedah-kaedah fiqh dan kaidah *uṣul* yang semula dirumuskan untuk menjadi kerangka berfikir dalam menghadapi problem sosial kemasyarakatan. Persoalan ini, semakin rumit kerana wilayah kajian sosial yang masih perlu dipertemukan dengan pendekatan dalam ilmu sosial. Sehingga kajian sosial juga tidak selalu dihafal dan dijawab dalam ujian: tetapi, bagaimana pelajar mampu memahami aspek epistemologi dan aksiologinya.

Keempat, bidang keilmuan yang diperlukan oleh masyarakat, seperti ilmu Falak malah tidak mendapatkan perhatian serius di lingkungan IAIN. Bidang ilmu ini seakan-akan menjadi milik perguruan tinggi umum. Tragisnya, bidang studi inipun diajarkan hanya sepintas lalu. Hal ini, tampak dari kitab-kitab klasik yang dijadikan rujukan bahan ajar di Fakulti Syari'ah, tidak ada satupun literatur ilmu falak yang tergolong moden dan memadai.⁵¹

Kemudian seperti yang disampaikan oleh Bapak Zainuri, salah satu pensyarah IAIN alumni McGill, tentang Fakulti Syariah di IAIN ada kesalahan dalam pengertian Fakulti Syariah sendiri, sebab menurutnya;

“Hukum Islam di IAIN itu yang bertempat di Fakulti syariah, sebenarnya ada kekeliruan dalam penempatan istilah fakultas Syariah. Karena sebenarnya syariah itu sama saja dengan din itu sendiri”⁵²

Pandangan tersebut menunjukkan adanya pengertian yang salah dalam memahami pengertian Fakulti Syariah yang ada di IAIN Sunan Ampel Surabaya,

⁵⁰ Akhmad Minhaji, “Reoreintasi kajian ushul fiqh”, *al-jamiah*, no. 63, (1999), 12-128, lihat juga, “Tradisi Taklid dalam Hukum Islam”, *Profetika*, Vol, 3, No. 2, (2001), 237-266.

⁵¹ Susiknan Azhari, “Revitalisasi Studi Hisab di Indonesia”, *Al-jami'ah*, No. 65, (2000), 10.

⁵² Zainuri, pensyarah di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Temubual pada 02 Dis 2009

Indonesia. Lebih lanjut alumni Mc Gill ini, mengatakan bahwa :

“Kalau saya memahami hukum Islam itu terkait banyak dengan fiqh, artinya fiqh dengan syariah itu harus ada garis pembeda. Syariah yang mengatur perilaku fisik manusia berdasarkan kasus tertentu, sedangkan fiqh adalah rumusan proses ijtihad manusia dalam kasus tertentu, kalau syariah itu adalah dinul Islam itu sendiri yang memuat ajaran-ajaran Islam. Sedangkan di dalam Islam itu berisikan nilai-nilai ajaran universal yang mencakup persoalan-persoalan fiqh ibadah dan muamalah, memang tidak salah menyamakan antara fiqh dengan Islam, atau Islam sama dengan fiqh, kerana memang hampir semua persoalan ibadah itu dibicarakan oleh fiqh, yang itu menjadi ketentuan perbuatan manusia sehari-hari diatur di dalam fiqh, karena tidak salah orang mengatakan bahwa fiqh itu Islam atau sebaliknya, padahal kalau kita teliti lebih mendalam Islam itu bukan fiqh, tapi fiqh itu memang Islam”.⁵³

Kemudian ada pandangan bahwa hukum Islam adalah produk pemikiran para mujtahid, misalnya; ijtihad berkenaan dengan kejahatan-kejahatan bagaimana Islam menangani kejahatan tersebut pada kepentingan umum yakni hukum jenayah Islam. Jadi, hukum Islam di IAIN itu adalah kumpulan dari hasil ijtihad para mujtahid Islam selama kurun waktu mulai dari rasulullah hingga saat ini.⁵⁴ Dalam pengantar Studi Islam yang menjadi MPK dan diajarkan di seluruh Fakultas IAIN sendiri, menjelaskan bahwa istilah syari’ah ini, dijelaskan adalah konteks kajian hukum Islam lebih menggambarkan kumpulan norma-norma hukum yang merupakan hasil proses *tasyri*. Sedangkan kata *tasyri*’ disini merupakan bentuk masdar dari *syarra*’a yang bererti menciptakan dan menetapkan syari’ah. Kalau meninjau istilah ulama fiqh bermakna menetapkan norma-norma-hukum untuk kehidupan manusia yang lebih baik dalam hubungan dengan Tuhan dan manusia. Yang kemudian di IAIN, syariah menjadi fakulti sendiri dengan beberapa penghususan keilmuan hukum Islam dan dijelaskan dalam bentuk kurikulum yang menjadi acuan pengajaran di tiap jurusan.

Untuk melihat kurikulum dan silabus Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Ampel Surabaya ini, sebagai perguruan tinggi contoh dan tertua di wilayah timur Indonesia,

⁵³ *Ibid*, Zainuri

⁵⁴ Syamsuri, Dosen Hukum islam fakultas syari’ah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Temubual pada 19 Dis 2009.

yang semenjak berdirinya, membidangi pengajian hukum Islam masih belum menampakkan perkembangan yang menggembirakan dan kajian hukum Islamnya pun masih sangat klasik dan teologis-normatif dan deduktif. Meskipun dalam perumusan kurikulum yang dilakukan selalu diadakan bengkel dan seminar, seperti yang dikatakan oleh bapak Farid, sebagai berikut:

“Kurikulum itu tidak hanya dibuat oleh pimpinan lembaga, tetapi dalam para pembuatan kurikulum tersebut para dosen dikumpulkan dalam sebuah forum untuk membahas sebuah perubahan kalau memang dirasa harus ada perubahan, sekaligus untuk mengkaji ulang layak atau tidak kurikulum tersebut dipakai. Contohnya tahun 2007 kita mengadakan workshop di Malang membahas tentang kurikulum 2008, dan hasilnya diterapkan pada tahun 2008, sekaligus ditetapkan sebagai kurikulum 2008, yang asalnya dari kurikulum 2004 sehingga menjadi kurikulum 2008”.⁵⁵

Yang sebelumnya pada fakulti shari’ah, menurut kurikulum 1998, ada empat jabatan iaitu; perbandingan Madzhab dan Hukum (PMH) dan sekarang sudah di tiadakan, Ahwal al-Syahksiyah (AS), Siyasaah jinayah (SJ), dan Muamalat (MU). Bahkan baru-baru ini, Fakulti syariah membuka ekonomi Islam (EI), dari empat jurusan tersebut, tampak bahawa jabatan-jabatan tersebut dibahagi bukan hanya untuk mendalami studi hukum Islam, namun juga jenis pekerjaan apa yang akan didapati oleh alumni fakulti ini. Jadi ada dua orientasi yang ingin dicapai oleh fakulti syariah di IAIN ini, iaitu pengembangan akademik dan kerjaya.

Misalnya, pengakuan pensyarah IAIN bahawa ada beberapa mata kuliah hukum Islam yang hanya mengajarkan pada permasalahan teori sahaja, Kerana praktik itu belum ada. Misalnya hukum jenayah Islam itu murni pada teori-teori yang ada, kerana untuk penerapan hukum jenayah Islamnya belum pernah ada di Indonesia, tetapi untuk mata kuliah yang lain seperti di Muamalah 40% teori 60% praktek lapangan.⁵⁶

⁵⁵ Farid, Staff Akademik Syariah di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Temubual pada 19 Okt 2009

⁵⁶ Syamsuri *Ibid*,

3.2.4 Metod Pengajian Hukum Islam di IAIN Sunan Ampel

Konsep dan metod pengajaran ilmu ini di IAIN Surabaya yang diasaskan kepada pemikiran bahawa pengajaran di tingkatan S1 (sarjana) lebih difokuskan kepada aplikasi ilmu, sedangkan metodologi itu sangat berhubungan erat dengan pengembangan keilmuan, sementara pengembangan dilakukan di S2 (pasca sarjana) tidak akan bermakna. Kerana, apabila mahasiswa tidak melanjutkan pendidikan ke tingkatan pasca sarjana, maka hanya akan menghasilkan pelajar yang secara keilmuan memadai tetapi tidak dapat dipertanggungjawabkan. Sehingga, dalam konteks ini (kurikulum) dirasakan agak susah untuk mencapai matlamat secara "ideal", iaitu pelajar yang mampu melakukan ijtihad sendiri di mana ini merupakan matlamat dari pengajaran subjek hukum Islam.⁵⁷

“Dalam mata kuliah saya, pertama kita masuk menjadikan kontrak belajar antara pelajar dan dosen terus kita melakukan pengawasan terhadap pelajar untuk melakukan penelitian terhadap tema-tema yang kita tetapkan setelah itu kita adakan pengelompokan untuk berdiskusi, dari diskusi itu permasalahan yang tidak terpecahkan oleh kelompok kelompok tersebut setelah itu kita bicarakan didalam kelas”.⁵⁸

Oleh kerana itu, untuk mendapatkan hasil yang maksimal dalam pengajaran hukum Islam, masih diperlukan pengembangan dan pembaharuan dalam pengajaran ilmu ini sendiri, baik dalam pengembangan kurikulum dan perencanaan pengajarannya maupun dalam metode pengajarannya. Hal ini akan terkait dengan peranan pensyarah dalam subjek ilmu ini. Sedangkan berkaitan dengan kemampuan pelajar dalam berbahasa Arab yang merupakan bahasa majoriti rujukan ilmu hukum Islam, sudah diantisipasi dengan program ekstra-kurikuler yang wajib diikuti oleh semua pelajar, dan juga telah banyak kitab-kitab klasik karya para mujtahid yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

⁵⁷ Noor Naemah Abd Rahman, “Usul fiqh dan metode pengajaran di IAIN Sunan Ampel Surabaya”, *Al-Qānūn*, Vol. 12, No. 1, (June 2009), 41-43

⁵⁸ *Ibid*, Syamsuri.

Dalam metode pengajaran, hal ini diungkap oleh bapak Amir, pensyarah di Fakultas Syari'ah, Pengajaran di IAIN Surabaya lebih menekankan kepada pengisian kemampuan *cognitive* pelajar dengan memperbanyak diskusi antara pelajar, dirasakan lebih relevan dengan sifat keilmuan hukum Islam yang bersifat praktis. Hal ini didasarkan pada pandangan bahawa para pelajar telah memahami Hukum Islam secara teori, kerana sudah mendapatkan subjek ini sebelum belajar di IAIN Surabaya. Lebih lanjut ia mengatakan "Metodologi pengajaran, ada dua macam iaitu (1) klasikal dan atau literal kepustakaan (2) melalui internet (*E-learning*)".⁵⁹ Tetapi keberhasilan metode tersebut dengan dasar pemikiran itu, sangat bergantung pada peranan pensyarah dan kemampuan dasar teori hukum Islam para pelajar, serta budaya intelektual yang baik, sehingga keberhasilannya, selain tidak merata, juga akan bergantung pada kemampuan pelajar masing-masing dalam mengembangkannya. Terkait dengan penjelasan di atas, walaupun majoriti pelajar menilai bahawa metode pengajaran yang diguna pakai oleh pensyarah lebih banyak pada diskusi dan perbincangan, akan tetapi mereka juga menilai masih ada metode pengajaran yang lebih pada penjelasan satu arah.

Pelajar boleh langsung mengadakan dan mempelajari bahan yang diberikan termasuk bahan ajar selama satu semester, demikian juga pelajar dapat langsung memberi pertanyaan kepada pensyarah tentang materi kuliah. Dengan fasiliti e-learning di IAIN ini diharapkan mampu memajukan kualiti pembelajaran, dan diharapkan mampu memberi informasi tentang tingkat laju statistik kualiti pengajar dan anak didik.

Selanjutnya metode untuk mengasah kemampuan pelajar, dan untuk melihat kualiti pensyarah maka IAIN Sunan Ampel pernah melakukan maklum balas kepada pelajar, sehingga pensyarah boleh diukur kemampuannya. Seperti perkataan berikut:

"Menjalankan sistem feedback tentang penilaian dosen dari pusat, yang diuruskan oleh KPM (kantor pengendali mutu IAIN) kita mengedarkan

⁵⁹ Amirullah, pensyarah serta kepala penelitian dan pengabdian masyarakat. Temubual pada 16 Okt 2009.

kepada para dosen kemudian kita kumpulkan dan disetorkan kembali, ke rektorat, dan yang menilai adalah pihak rektorat, diantara muatan dalam formulir tersebut adalah berupa pertanyaan-pertanyaan, metode apa yang mereka pakai, bagaimana prestasinya, menurut penilaian mahasiswa sendiri bagaimana?”⁶⁰

3.2.5 Program IAIN dengan McGill

Pertemuan Mahasiswa Indonesia dengan universiti-universiti Barat sudah bermula semenjak zaman penjajahan. Etika dasar Kerajaan Kolonial Belanda⁶¹ yang dimaksudkan sebagai hutang budi Belanda terhadap Indonesia atas kebudayaan sistem yang diterapkan di Indonesia telah menghasilkan jutaan dollars dari East Indies di alirkan ke Belanda. Kebijaksanaan Belanda yang moden tersebut tidak hanya dalam bentuk pembangunan kemudahan infrastruktur seperti pengangkutan dan pengairan sahaja, tetapi juga menerapkan usaha untuk meningkatkan pendidikan rakyat.⁶²

Sirojuddin Arif di dalam tesisnya menghuraikan hasil buku yang ditulis Harry A. Poeze menyatakan bahawa terdapat beberapa pemuda Indonesia yang cemerlang telah di daftarkan sebagai pelajar di Universiti Leiden Belanda menjelang abad dua puluh. Antara nama pelajar yang tercatat adalah Hosein Djajadiningrat seorang keturunan bangsawan dari Priangan, beliau menjadi mahasiswa Indonesia yang pertama kali menulis disertasi tentang Islam Indonesia di Universiti Leiden, dan mempertahankan disertasinya dengan tajuk Pandangan Umum Tentang Sejarah Banten pada 3 Mei 1913.⁶³

Namun, pada separuh abad ke-20 di Indonesia terjadi pergolakan merebut kemerdekaan dan diteruskan lagi dengan kejatuhan kekuasaan Belanda di Indonesia, maka pengiriman pelajar Indonesia ke Belanda tersebut dihentikan. Akibatnya

⁶⁰ Farid, temu bual pada 19 Okt 2009.

⁶¹ Deliar Noor, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, (Oxford University Press, 1973), 163.

⁶² Akib Suminto, *Islam di Indonesia: Politik Hindia Belanda: het kantoort voor Inlandsche zaken*, (Singapore: Pustaka Nasional, 1985), 100.

⁶³ Sirojuddin Arif, “Voices from Within: Indonesian Islam Culture and History in the Work of McGill Students”, (tesis master UIN Jakarta, 2006), 19.

Mahasiswa Islam Indonesia harus menunggu waktu yang lama lagi untuk mendapatkan tawaran biasiswa ke luar negara sebagaimana yang sudah diterokai oleh Djajadiningrat. Generasi Mahasiswa Islam berikutnya yang mengejar pelajaran keislaman di Barat muncul kembali pada akhir tahun 50-an. Ia dibuktikan dengan pendaftaran Mukti Ali sebagai mahasiswa pasca sarjana di Institute Islamic Studies (IIS) University McGill pada tahun 1955.⁶⁴

Terdapat catatan penting bahawa tumbuhnya keinginan para pelajar Muslim Indonesia untuk melanjutkan pelajaran mereka di universiti-universiti Barat dalam tempoh waktu setengah abad kemudian adalah disebabkan oleh sokongan daripada aliran dana biasiswa dari negara-negara maju kepada negara yang sedang membangun seperti Indonesia.⁶⁵

Mukti Ali berjuang untuk kemerdekaan di bawah komando Milisi Masyumi ketika revolusi untuk merebut kemerdekaan. Kemudian beliau pergi ke tanah suci Makkah untuk belajar di Masjidil Haram dan selang beberapa tahun kemudian beliau pindah ke Universiti Karachi, dan akhirnya pada tahun 1955 beliau mendaftar ke McGill untuk belajar perbandingan agama di bawah arahan Smith yang memenangi biasiswa dari Asia Foundation.⁶⁶ Mukti Ali kembali ke Indonesia pada tahun 1957 setelah memperoleh gelaran Master daripada Universiti McGill dan dilantik menjadi Pembantu Menteri Agama dengan tugas mentabir IAIN. Dalam tahun pertama kembalinya dari McGill, beliau telah mewakili Indonesia di dua konferensi (seminar) antarabangsa dalam masalah agama. Pada tahun 1960 beliau mendapat tugas program baru IAIN dalam perbandingan agama untuk menyusun buku teksnya dengan tajuk *Ilmu Perbandingan Agama*. Dalam tema pengajaran Smith, Mukti Ali menyatakan bahawa:

⁶⁴ *Ibid.*, 20

⁶⁵ *Ibid.*, 21

⁶⁶ Peter Collier & David Horowitz, *The Rockefellers: An American Dynasty*, (New York: New American Library, 1976), 366.

“Seorang mahasiswa perbandingan agama tidaklah belajar mengenai keimanan tidak juga mencoba untuk membuat keputusan, tetapi lebih berkaitan dengan tujuan pengetahuan.” Mukti Ali mengambil perhatian penuh kepada pendekatan Smith (*hollistic approach*) terhadap pelajaran keagamaan dengan membentuk ideanya yang tersendiri”.⁶⁷

Seperti yang dihuraikan sebelum ini, salah seorang golongan intelektual yang berpengaruh terhadap IAIN ialah Mukti Ali.⁶⁸ Semenjak beliau menjadi Menteri Agama, maka usaha-usaha modenisasi IAIN sebagai lembaga akademik dilakukan secara sistematik yang antara lain merekrut sejumlah lulusan luar negara untuk menduduki jabatan-jabatan strategik pada kementerian itu. Selain itu, beliau juga memulakan usaha pengiriman sarjana Muslim Indonesia untuk mengambil pelajaran lanjutan di luar negara. Dalam kaitan luar kerjasama jabatan agama dan McGill Universiti, pada masa Mukti Ali ini tercatat ada sembilan orang kakitangan jabatan agama yang belajar Master di McGill. Merekalah yang telah banyak mewarnai kebijaksanaan umum yang diambil jabatan agama dalam kaitannya dengan perkembangan Institusi Agama di Indonesia. Pada perkembangan selanjutnya, kerjasama pengiriman sarjana-sarjana Muslim Indonesia untuk belajar di McGill Universiti dikuat-kuasakan oleh Munawir Sjazali⁶⁹ sejak tahun 1990.⁷⁰

Terdapat beberapa alasan mengapa McGill Universiti dipilih sebagai institusi di mana kebanyakan sarjana IAIN meneruskan pendidikan pascasarjana. *Pertama*, ada hubungan emosional histori yang kuat pada pendirian Institut Pengajian Islam yang

⁶⁷ Ali Muhannif “Islam and the Struggle for Religions Pluralism in Indonesia: A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali”, *Studia Islamica* 3,1(1996),

⁶⁸ Bekas Menteri Agama (1971-1978) dan Cendekiawan Islam yang pluralis, beliau adalah tokoh pembaharuan Islam di era Indonesia moden. Selain sebagai pengasas liberalisme Islam Indonesia beliau terkenal sangat moderat dan mahu menghargai pluralisme, baik internal masyarakat Islam mahupun external di luar Islam. Gelaran MA dari McGill University, montreal, Kanada. Semenjak ia menuntut ilmu di McGill gagasan pembaharuan Mukti ali sebenarnya telah terlihat jelas, ini terbukti dengan penulisannya tentang Muhammad Abduh dan Ahmad Dahlan, pendiri muhammadiyah. Untuk lebih jelas mengenai biografi beliau sila buka laman sesawang <http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedia/a/abdul-mukti-ali/index.shtml>.

⁶⁹ Bekas menteri agama (1983-1988 dan 1988-1993) dan ketua komisi nasional hak asasi manusia pertama (1996-1998) meninggal 23 Juli 2004, untuk lebih lengkapnya mengenai biografi sila lihat <http://www.tokohindonesia.com/ensiklopedia/a/sajzali-munawir/index.shtml>.

⁷⁰ Fuad jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2002), 20.

disebut IIS McGill Universiti, yakni Prof. Wilfred Cantwell Smith, dengan beberapa sarjana Muslim Indonesia seperti M. Rasjidi dan Mukti Ali. Rasidji merupakan Professor tetamu pertama di Institut itu selama 5 tahun bermula tahun 1958 yang secara khusus memberikan kuliah tentang perkembangan Islam moden di Indonesia. *Kedua*, IIS mungkin boleh dianggap sangat unik kerana, berbeza dengan kajian-kajian Islam di Universiti-universiti lain di Eropah mahupun di Amerika Utara yang bernaung di bawah Jurusan Bahasa dan Budaya Timur Tengah (*Department Of Middle Eastern Studies*) atau jurusan pengajian timur dekat (*Department of Near Eastern Studies*), mahupun Faculty Of Religious Studies. Pada tahun 1952, IIS melalui Wilfred Cantwell Smith telah membangunkan satu-satunya institusi otonom pengkajian keislaman di Amerika Utara yang berada di bawah Fakulti Pascasarjana dan Penyelidikan (*Faculty Of Graduate Studies And Research*).⁷¹

Secara umum, kakitangan IAIN yang belajar pendidikan pascasiswazah di McGill Universiti dapat diklasifikasikan melalui tiga dekad iaitu tahun 1950-an, 1970-an, dan tahun 1990-an. Generasi tahun 1960-an ditampilkan oleh Mukti Ali, iaitu satu tahun sebelum kedatangan Rasidji sebagai tenaga pengajar di institut ini. Mukti Ali tercatat sebagai orang Indonesia pertama yang mempunyai gelaran *Master of Art* di Institusi ini dengan tesis yang bertajuk *The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction*. Tahun-tahun selanjutnya IIS juga meluluskan beberapa Sarjana Muslim Indonesia seperti Anton Timur Jaelani (1959), Tedjaningsih Jaylani (1959), Mochtar Naim (1960), Harun Nasution (1965) dan Kafrawi Ridwan (1969). Selain itu IIS mencatatkan bahawa Sarjana Muslim Indonesia pertama yang mendapatkan gelaran Ph.D dalam Pengajian Islam ialah Harun Nasution, tajuk disertasinya tentang Muhammad Abduh dan Teologi Mu'tazila (1969).⁷²

⁷¹ *Ibid.*, 21

⁷² *Ibid.*, 24

Tahun 1970-an, pihak Indonesia menghantar 9 orang pelajar ke institut Islam di Universiti McGill yang didirikan oleh Wilfred Cantwell Smith,⁷³ seorang orientalis terkenal. Penghantaran itu dilakukan melalui tajaan biasiswa daripada CIDA dan Hazen Foundation yang diberikan kepada mereka yang terpilih seperti Anton Timur Jaylani (1959), Murni Jamal (1975), dan Zaini Muchtarom (1975). Keberangkatan Mahasiswa Indonesia untuk belajar Islam di negara-negara Barat, tidak terlepas daripada kerjasama yang dijalin Indonesia dengan beberapa negara Barat, misalnya Kanada, Australia, Jerman, dan Belanda. Daripada kerjasama itulah, pelajar Indonesia mendapatkan kursus di kampus-kampus negara tersebut. Misalnya melalui Kanada usaha dilakukan antara McGill Universiti dengan IAIN dalam membentuk projek Indonesia Kanada Islamic Higher Education (ICIHEP) yang berjalan selama dua fasa (1989-1994 dan 1995-1999). Fasa pertama (1989-1994) difokuskan kepada pemberian biasiswa untuk mengembangkan kapasiti kakitangan pengajar di 14 IAIN.

Fasa kedua (1994-1999), difokuskan untuk memperkuat kemampuan ahli lembaga pengurusan UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta melalui pemberian biasiswa, penelitian gabungan (*joint research*), penghantaran pensyarah tetamu (*visiting professor*), dan melalui beberapa latihan. Di bawah projek ICIHEP, lebih daripada 90 pensyarah IAIN telah mendapatkan biasiswa untuk menyelesaikan program Master dan 11 pensyarah yang berjaya menyelesaikan program doktor (Ijazah Doktor Falsafah, PhD) di McGill Universiti, Kanada. Terakhir adalah Indonesia dan Kanada membangun projek IAIN Indonesia Social Equity Project (IISEP) pada tahun 2001-2006. Projek ini lebih diarahkan kepada mempercepatkan keseragaman sosial melalui peranan akademik

⁷³ Rasjidi, *Islam dan Indonesia di Zaman Modern*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), 5. Wilfred C. S. ialah, seorang yang telah banyak mempengaruhi kehidupan kami, Wilfred salah satu orang yang disambut dalam pidato pengukuhan yang di ucapkan pada tgl 20-april-1968 di aula UI berhubung dengan pengangkatan sebahagian guru besar untuk hukum Islam dan lembaga-lembaga Islam pada UI. Dalam sambutannya adalah: Prof. Wilfred Cantwell Smith, sekarang guru besar pada Harvard University. Pada th. 1958, ia telah memberi kesempatan kepada saya untuk mengajar dan belajar di Mc Gill University, Montreal Canada; mengajar pada Institute of Islamic Studies dan belajar Divinity Hall (Fakulti Teologi). Dalam rangka hidup selama 5 tahun pada waktu merajalelanya sistem diktator di Indonesia itulah dapat kami menyelami aliran yang ada pada dunia Barat, dan Amrika Utara khususnya. Semoga tuhan mengkaruniai kebahagiaan kepada beliau beserta keluarganya.

dan sosial UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta. Kerjasama lain yang terjalin oleh Jabatan Agama RI dengan dua universiti di Jerman, iaitu Universiti Hamburg dan Universiti Leipzig. Ruang lingkup kerjasama, antara lain adalah melalui biasiswa bagi program doktor dalam bidang kajian Islam di Universiti Leipzig, program pertukaran pensyarah dan kerjasama dalam bidang penyelidikan dan seminar bersama.

Di samping berkerjasama dengan universiti dari Jerman, Depag (Jabatan Agama) juga mengadakan perjanjian kerjasama dengan universiti dari Australia dan universiti dari Belanda. Dengan Australia Depag menandatangani *aggrement between the Australia-Indonesia Intitute of the Australian Department of Foreign Affairs and Trade and The Department of Religious Affairs of Republic of Indonesia in relation to Partnership in education and training of regional Islamic Intitutions* pada 9 Jun 2004 di Jakarta. Perjanjian kerjasama ini adalah usaha untuk menyelenggarakan Program Pelatihan Pascasarjana untuk IAIN/STAIN di luar Jawa. Di antaranya penghantaran empat pensyarah IAIN/STAIN luar Jawa untuk mengikuti program latihan selama satu tahun di beberapa universiti di Australia. Sementara perjanjian kerjasama dengan Belanda ditandatangani oleh Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam dan Rektor Universiti Leiden di Jakarta pada tanggal 26 April 2004. Di antara isi perjanjiannya adalah penghantaran pelajar Indonesia untuk belajar di Universiti Leiden dan program penyelidikan bersama bagi 14 tenaga pengajar PTAI di Leiden Universiti.⁷⁴

3.3. Kesimpulan

Pada tanggal 9 Oktober 1961, forum mengesahkan beberapa keputusan penting iaitu: (1) membentuk panitia penubuhan IAIN, (2) mendirikan fakulti syariah, dan (3) mendirikan Fakulti Tarbiyah di Malang, hingga saat ini IAIN Sunan Ampel Surabaya terkonsentrasi pada 5 (lima) fakulti induk yang semuanya bertempat di kampus Surabaya. Beberapa

⁷⁴ Lihat, http://groups.google.com.my/group/Muslim-KL/browse_thread/thread/c3a016332679d6a6

fakulti yang bernaung di IAIN Sunan Ampel Surabaya meliputi : Program pendidikan sarjana yang terdiri 5 fakulti, PPS S-2, dan S-3 di Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Lima fakulti tersebut adalah fakulti Tarbiyah, Fakulti Syari'ah, fakulti Dakwah, Fakulti Ushuluddin, Fakulti Adab.

Fakulti Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya memiliki empat jabatan, iaitu : Jabatan Ahwal Asy Syahsyiyah (AS), Jabatan Siyasa Jinayah (SJ), Jabatan Mu'amalah (M), Program Studi Ekonomi Syariah (ES). Al-Ahwal al-Sakhshiyah. Proses transformasi keilmuan yang di perolehi dari profesor penyelia, dari cara fikir para sarjana tersebut mempengaruhi corak berfikir pelajar IAIN Sunan Ampel pada umumnya, dengan metode pembelajaran tatap muka (klasikal) dan e-learning.

Demikian pula pengkajian hukum Islam di IAIN sedikit banyak dipengaruhi oleh cara berfikir Orientalisme, dengan ciri-ciri memandang persoalan daripada pemodenan dan rasionalitas. Sehingga dapatlah ditarik satu kesimpulan bahawa pengajian hukum Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya telah menggabungkan antara pemikiran klasik Islam dengan metod penelitian di Barat dalam mengkaji hukum Islam.

BAB 4

PENGARUH ORIENTALISME DALAM PENGAJIAN HUKUM ISLAM DI INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA

4.1. Pendahuluan

Dalam bab ini, penyelidik akan menghuraikan tentang data-data yang diperolehi, sehingga mampu menjawab rumusan masalah kajian dalam bab satu yang diambil dari data yang berada pada bab tiga, bagi menilai sejauhmana pengaruh orientalisme dalam pengajian hukum Islam di IAIN Sunan ampel, yang menjadi asas pengukur seperti perkara-perkara berikut:

4.2. Pedagogi atau Kaedah Pengajian

Untuk melaksanakan pembangunan pengajian Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya, walaupun terhad dengan kaedah pembelajaran yang mungkin perlu diperbaiki dari tahun ke tahun dalam mengkaji hukum Islam. Paling tidak, secara garis besarnya kaedah pengajian atau pedagogi yang di terapkan di IAIN Suanan Ampel Surabaya adalah sebagai berikut: *Pertama*; para pelajar digesah untuk mempunyai tiga ilmu asas untuk menganalisa perkembangan hukum Islam di dunia pada umumnya khasnya Indonesia. Tiga ilmu asas tersebut adalah fiqh, usul fiqh dan tasyri'. Mengingat Indonesia adalah salah satu wilayah yang menerapkan sebahagian daripada hukum Islam, maka perkembangan pengajian hukum Islam perlu dikaji secara mendalam dan komprehensif, kerana dinamika hukum itu akan selalu timbul selaras dengan dinamika perkembangan problematika masyarakat.

Kedua, mendalami satu atau dua sahaja yang berhubung kait dengan kajian hukum Islam. Cara ini pernah dijalankan oleh *Emery School*, yang hanya mengkaji satu bidang program pengajian iaitu *Islamic Family Law* (Hukum Keluarga Islam). Model ini akan menambahkan kemahiran pelajar dalam menguasai satu bidang sahaja.

Tambahan lagi, pilihan sedemikian susah untuk diaplikasikan. IAIN Sunan Ampel Surabaya telah melakukan hal ini, sehingga mampu melahirkan graduan yang professional sekaligus mempunyai bekal yang cukup untuk mengembangkan karier akademik mereka.

Pelajar benar-benar perlu mengkaji satu aspek hukum Islam secara menyeluruh dan meneruskan pengajian itu sehingga menjadi professional muda dalam bidang hukum Islam sekaligus mempunyai kemampuan akademik yang boleh diperkembangkan. Bentuk kerja dan posisi akademik yang diperolehi oleh graduan sangat menjanjikan hala tuju masa hadapan mereka. Kajian hukum Islam model ini, selalunya diterajui oleh pengajar yang sangat pakar dalam bidangnya di samping memiliki ciri dan kepakaran yang tersendiri dan bersedia melakukan penelitian terus menerus untuk memperkembangkan bidang kajian yang dikaji tersebut.

Ketiga, model kajian hukum Islam menggunakan kaedah *comparative law* atau *Muqaranah* (perbandingan undang-undang). Model ini hampir sama dengan model yang pertama, hanya saja titik tumpuannya yang berbeza. Jika model pertama tertumpu pada kawasan, maka yang model kedua lebih tertumpu kepada perbandingan. Kaedah ini semakin banyak digunakan di universiti-universiti barat, yang kemudian diikuti oleh IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Keempat, model kembali ke tradisi klasik, walaupun sukar diaplikasi di IAIN, kerana belum tersedianya manuskrip-manuskrip tulen karya ulama terdahulu di perpustakaan IAIN. Akan tetapi modal para pelajar di institusi ini sudah menguasai bahasa Arab kerana sebelum masuk ke IAIN mereka rata-rata pernah belajar di Pondok Pesantren yang ada di kota-kota lain di luar Surabaya. Corak pengajian hukum Islam seperti ini sama dengan sistem pembelajaran di luar negara seperti yang terlihat di beberapa universiti Barat, termasuk di McGill.

Kemudian, konsep dan kaedah pengajaran ilmu ini di IAIN Surabaya yang diasaskan kepada pemikiran bahawa pengajaran di peringkat ijazah sarjana muda lebih memfokuskan kepada penerapan ilmu, manakala metodologi itu sangat berhubung kait erat dengan perkembangan keilmuan. Untuk mendapatkan hasil yang maksimum dalam pengajaran hukum Islam, masih diperlukan lagi perkembangan dan pembaharuan dalam pengajaran ilmu, baik dalam perkembangan kurikulum mahupun perancangan dan kaedah pengajarannya. Oleh itu, pembelajaran di IAIN sangatlah memerlukan perkembangan secara berterusan dari pelbagai peringkat, sebagai satu usaha untuk melahirkan mahasiswa Islam yang mampu membincangkan keilmuan sesuai dengan permasalahan semasa.

Pengajaran di IAIN Surabaya yang lebih menekankan kepada pengisian kemampuan *cognitive* pelajar dengan memperbanyakkan perbincangan antara para pelajar yang dirasakan lebih relevan dengan sifat keilmuan hukum Islam yang lebih bersifat praktikal. Kaedah *E-learning* ialah satu medium yang membantu dalam proses pembelajaran dan pengajaran secara *online* di mana pensyarah dan pelajar boleh melaksanakan pembelajaran secara interaktif.

Hal ini, dapat membantu meningkatkan prestasi para pelajar dalam proses pembelajaran sehingga para pelajar boleh mengembangkan keilmuan masing-masing dalam bidang undang-undang Islam dengan baik, tanpa perlu bergantung kepada arahan para pensyarah dalam kelas masing-masing. Bagi membantu pembelajaran supaya mudah difahami, maka perlu bagi para pensyarah hukum Islam di IAIN lebih menekankan pada contoh kes-kes masa terdahulu dan kes-kes kontemporari, yang kemudian kes-kes tersebut diberikan kepada pelajar untuk diselesaikan dengan menggunakan teori- teori yang ada dalam ilmu hukum Islam.

4.3. Sumber Rujukan

Rujukan yang digunakan oleh pelajar dihadkan sekurang-kurangnya 15 referensi karya sarjana Barat untuk membuat tugas kuliah ataupun membuat paper. Adalah menjadi suatu kemestian juga untuk merujuk kepada *kitab kuning* karya ulama klasik kerana apabila membincangkan masalah hukum Islam, maka mestilah merujuk kepada kitab-kitab klasik di samping perlunya membaca hasil karya golongan orientalis dengan karya ulama kontemporari (*kholaf*) sebagai perbandingan. Tujuannya adalah untuk mendapatkan sesuatu yang baru dan mengetahui berlakunya perbezaan, agar para pelajar boleh mengetahui bahawa terdapat perbezaan corak pemikiran dalam tradisi keilmuan Islam. Hal ini wajar kerana ciri dari akademik ialah dengan adanya dinamik. Hal ini dapat dilihat pada silabus Pengajian hukum Islam dari 17 daftar referensi yang digunakan termasuk 7 buah buku hasil karya orientalis, seperti Anderson J.N.D, A. Waell Hallaq, Joseph Schacht, Aan Elizabert Mayer, Noul J Coulson, sedangkan karya dari ulama Timur Tengah terdiri daripada 7 buah buku dan karya berbahasa Indonesia pula sebanyak 3 buah buku.

Hal yang demikian, bukan tidak boleh menjadi asas berpegang dengan dalil yang biasa digunakan iaitu “*al-muḥāfaḍotu ‘alā al-qādimi al-ṣālihi wa al-ahdhu bi al-jadīdi al-aṣlāh*”, sehingga ia menjadi sesuatu yang wajar dalam dunia akademik. Inilah yang mempengaruhi pemikiran orang-orang IAIN Sunan Ampel dalam mengkaji hukum Islam. Sudah tentu pandangan-pandangan mereka ada yang boleh diterima dan ada juga yang tidak boleh diterima, iaitu konsekuensi logik. Hal yang sependapat dengan pendapat di atas, disampaikan oleh responden bahawa keilmuan tidak mesti dari orang Islam sahaja, menerima pengetahuan dari orang bukan Islam juga dibenarkan, selama ilmu tersebut mengandungi kebenaran.

Dari huraian diatas, dapat penulis simpulkan bahawa IAIN Sunan Ampel telah dipengaruhi oleh cara pemikiran Barat, walaupun tidak secara terang-terangan. Namun, jika dilihat dalam penyediaan data dalam penelitian ini, maka kiranya cukup untuk membuktikan bahawa pengaruh itu wujud; iaitu *pertama*, wujudnya keterbukaan dalam berfikir tentang pengkajian hukum Islam, hal ini diamalkan sendiri oleh graduan McGill yang merupakan golongan pembawa perubahan, *kedua*, adanya tulisan dari beberapa Orientalis sebagai sumber rujukan dalam penyediaan makalah sama ada dalam bahasa Indonesia atau bahasa asing (Inggeris), atau sama ada sebagai perbandingan atau pun rujukan utama (primer).

4.4. Kurikulum

Secara formalnya tiada kursus tentang Orientalisme di Fakulti Syari'ah, ini kerana semenjak tahun 2004, tiada kurikulum yang diwajibkan dalam pengajaran kepada para pelajar tentang subjek Orientalisme. Sebelum itu subjek ini pernah diajar pada tahun 1997 yang telah menjadi kursus di MKK. Walaupun demikian subjek Orientalisme itu hanya menjadi silabus alternatif, sedangkan di Fakulti Usuluddin di Jabatan Perbandingan Agama ia menjadi kurikulum kursus.

Meskipun demikian, dalam mata kuliah perbandingan hukum dan madzhab pada tingkat MKDK menawarkan kursus tambahan iaitu orientalisme dalam hukum Islam, dimana kajian orientalisme dipergunakan sebagai sarana penghubung untuk mempelajari ciri-ciri hukum Islam dan hukum Barat. Ini adalah benar-benar kursus hukum perbandingan dalam erti kata bahawa kaedahnya yang dicadangkan. Tujuannya adalah untuk menilai orientalisme untuk kajian syariah secara umum dan indonesia secara khas. Topik-topik yang diajarkan termasuk sejarah orientalisme, tokoh orientalis terkemuka, orientalis dengan rujukan khusus kepada Islam dan syariah, kesinambungan dan perubahan dalam syariah, perbezaan antara syariah dan hukum Barat. Referensi

yang diperlukan adalah termasuk Said, Coulson, dan Hallaq.¹

Sedangkan pada mata kuliah Metodologi Studi Islam merupakan kurikulum inti pada tingkat ijazah dasar yang wajib diambil oleh mahasiswa di semua jurusan tidak terkecuali pelajar di Fakultas Syariah. Tujuannya adalah untuk mengetahui dan memahami dengan baik metodologi studi Islam, pendekatan terhadap Islam dan studi agama, model-model penelitian agama, konstruksi teoritis kemudian menerapkannya dalam penulisan makalah dan proposal penelitian. Buku rujukan utama adalah *Metode Memahami Islam* oleh Mukti Ali, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* karya Harun Nasution, dan Richard C. Martin dalam bukunya yang bertajuk *Approaches to Islam in Religious Studies*.

Peran Harun Nasution dalam studi Islam di Indonesia sangat menonjol. Beliau membawa pembaharuan pemikiran keislaman pada masa kurang berkembangnya pandangan pluralistik atau penghargaan atas perbezaan dikalangan umat dimana pengajaran keagamaan sangat normatif dan tertumpu pada salah satu paham atau aliran pemikiran. Sehingga beliau mencadangkan multi pendekatan dan memperjuangkannya sangat konsisten. Pengaruh pemikiran beliau sangat kuat di kalangan IAIN dan STAIN di seluruh Indonesia dan masih dirasakan sampailah hari ini. Melalui perantara beliau, terjadilah hubungan yang intim antara pemikiran Barat dengan keilmuan Islam di Indonesia, kerana beliau adalah graduan generasi pertama lulusan McGill sekaligus pencetus pengiriman mahasiswa Islam Indonesia ke Barat melalui kerjasama Depag dan ISIS. Maka tidak heran apabila muatan pemikiran beliau yang dituangkan dalam gagasan kurikulum di IAIN banyak mendapatkan kritik tajam dari masyarakat kerana sudah keluar dari *manhaj al fikrah* kaum pesantren.

Bahkan seperti diakui oleh direktur pasca sarjana IAIN Surabaya bahawa pasca sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya tidak saja meniru subjek dan metode pengajaran

¹ M. B. Hooker, *Indonesian Syariah Defining a National School of Islamic Law*, (Singapore: ISEAS, 2008), 112.

Universiti McGill, bahkan para sarjana IAIN Sunan Ampel benar-benar meniru apa yang dilakukan oleh Universiti McGill.²

Penyelidik berpendapat bahawa tidak ada fobia sedikitpun dalam mempelajari subjek Orientalisme, bahkan keilmuan hukum Islam yang diajarkan di IAIN selama ini, antara bahan kuliah yang telah disampaikan oleh Herbert J. Liebesny di Universitas George Washington dan Hasby Ash-Sheiddiqy yang digunakan di IAIN sendiri pun mempunyai kesamaan. Walaupun berbeza orientasi dalam pengkajian hukum Islam.

Jika dibandingkan silabus kuliah dan bidang kursus yang ditawarkan oleh Liebesny dan Hasby ash-shiddieqy maka dapat digambarkan seperti berikut; subjek-subjek yang ditawarkan ditawarkan oleh Liebesny (a) *basic characteristic of Islamic law* (b) *historical development & sources of Islamic law* (c) *legal reform in the nineteenth century* (d) *legal reforms since the end of world war I* (e) *anglo-Muhamadan law* (f) *the law of marriage and divorce* (g) *the law of inheritance* (h) *contract and torts* (i) *property and waqf* (j) *penal law* (k) *procedure before the westernization of the law*.³

Sedangkan silabus kuliah dan bidang kursus yang ditawarkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy termaktub dalam tiga karyanya iaitu : Pengantar Ilmu Fiqh, Pengantar Hukum Islam, dan Pengantar Hukum Islam. Ketiga-ketiga buku tersebut menjadi bahan silibus hukum Islam di IAIN. Manakala bahan dalam *Pengantar Ilmu Fiqh* terdiri dari *Muqaddimah*, terdapat dua bahagian. Bahagian pertama, adalah seperti berikut : (a) *Muqaddimah* (b) sekitar makna *fiqh* (c) pembahagian pembahasan ilmu *fiqh* (d) periode-periode *fiqh* (e) pembentukan madzhab-madzhab *fiqh* (f) madzhab-madzhab syi'ah (g) sejarah pembukuan dan pembukuan sumbernya (h) keistimewaan *fiqh* Islam dan ciri-ciri khasnya. Sedangkan pada bahagian *kedua*, memuat tentang dasar-dasar hukum *fiqh* di mana sub-topiknya adalah tentang perkara berikut, iaitu: (a) usul *fiqh* (b) *fiqh* Islam (c)

² Fuad Jabali, *IAIN dan Modernisasi...* 42.

³ Herbert J. Liebesny, *The Law Of The Near & East Reading, Cases & Materials*, (New York: State University of New York, 1975), xi.

*ijtihad, ittiba', talfiq, dan taqlid.*⁴

Dari bahan kajian hukum Islam inilah, akan melahirkan kesinambungan keilmuan di IAIN. Keilmuan yang dimiliki oleh umat Islam sendiri dan keilmuan yang dimiliki Barat, bersatu menjadi keilmuan yang unggul. Hal ini juga dapat dilihat dari *Jurnal al-Qanun*, yang diterbitkan fakulti Syariah, yang mencoba mengkaji hukum Islam seperti karya Sanuri berjudul “Muslims’ Responses towards Orientalists’ Views on Hadis as the Second Source of Law in Islam with special Reference to Mustafa al-Siba’i’s Criticism Toward Ignaz Goldziher’s Viewpoints”.⁵ Sedangkan di Pasca Sarjana, dapat dilihat *ISLAMICA, Jurnal Kajian Islam*, yang diterbitkan pada setiap semester (6 bulan sekali). Jurnal antarabangsa ini, memfokuskan kajian keislaman di Indonesia dan Asia tenggara.

4.5. Penghantaran Pensyarah ke McGill

Pada dasarnya para staff di lingkungan IAIN yang berkesempatan meraih pendidikan pascasarjana di McGill University bisa dikelompokkan dalam tiga periode, iaitu tahun 1950, 1970-an, dan tahun 1990-an. Generasi tahun 1960 antara lain diwakili oleh Mukti Ali, kerana setahun sebelum kedatangan Rasjidi memberi kuliah di institusi ini. Mukti Ali adalah orang Indonesia pertama yang mendapat Gelar Master of Art di institusi tersebut, dengan tesis *The Muhammadiyah Movemant: A Bibliographical Introduction*. Kemudian muncullah pelajar dari IAIN yang mendapat gelar master, seperti Anton Jailani (1959), Tedjaningsih Jaylani (1959), Mohtar Naim (1960), Harun Nasution (1965), dan Kafrawi Ridwan (1969). Manakala mahasiswa Indonesia yang mendapat gelar doktor pertama dari McGill adalah Harun Nasution dengan disertasi tentang

⁴ M. Hasbi ash-shiddieqy, *Pengantar Ilmu fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 93

⁵ Sanuri, “Muslims’ Responses towards Orientalists’ Views on Hadis as the Second Source of Law in Islam with Special Reference to Mustafa al-Siba’i’s Criticism Toward Ignaz Goldziher’s Viewpoints”, *Al-Qanun*, Vol. 12, (Disember 2009), No. 2,

Muhammad Abduh dan Mu'tazilah.⁶

Sosok Harun Nasution bagi IAIN Jakarta mempunyai posisi yang sangat penting. Bukan sahaja beliau menjadi rektor untuk dua periode dan kemudian menjadi direktur pasca sarjana selama beberapa period, tetapi lebih dari itu buku-buku yang beliau tulis menjadi buku teks bagi seluruh mahasiswa IAIN di Indonesia. Buku teks tersebut beliau tulis sebagai tindak lanjut dari pemikirannya untuk mengajarkan tentang Islam yang terpadu. Kerana menurut Harun Nasution pangajaran agama Islam di IAIN lebih berorientasikan fiqh.⁷

Disamping itu, pengajaran agama baik falsafah, tasawuf, maupun sejarah terbatas kepada pemikiran tokoh-tokoh tertentu saja. Pemahaman Islam yang demikian itu hanya akan menghasilkan pelajar yang mempunyai fikiran terhad dan hanya melihat Islam secara sempit sahaja. Oleh kerana itu beliau mengusulkan untuk membuat buku teks yang melihat Islam secara konpherensif. Usulan yang demikian, untuk mengenal Islam secara utuh, dengan melihat Islam dari berbagai aspeknya diintegrasikan ke dalam kurikulum nasional untuk pengajaran Islam.⁸

Kemudian pada tahun 1970-an para sarjana tempaan lembaga pendidikan tinggi luar negara ini datang dari Montreal Canada dan mewarnai kajian keIslaman di IIS (Institute Islamic Studies) diantaranya; A Hafidz Dasuki (1974), Zaini Muhtarom (1975), Murni Djamal (1975), Muhammad Idris, Nourozaman Shiddiqi (1975), Bisri Affandi⁹ (1976), Syaifuddin Anshori (1976), A. Farichin Chumaidy (1976), Muhammad Asy'ari (1976). Dan setelah itu terhenti sampai tahun 1980-an, kemudian hanya ada satu orang yang mampu menyelesaikan disertasi doktoralnya, iaitu Iik Arifin Mansurnoor (1987) dengan disertasinya tentang peran ulama Madura.

⁶ Fuad Jabali, *IAIN dan Modernisasi*.... 24.

⁷ Saiful Mujani "Mu'tazilah and the Modernization of the Indonesian Muslim Community : intellectual portrait of Harun Nasution," *Statu Islamika* Vol. 1, (1994), No. 104.

⁸ Fuad Jabali, *IAIN dan Modernisasi*....42-43.

⁹ Salah satu Pensyarah di IAIN Sunan Ampel Surabaya yang masuk, pada periode 1960 yang mengenyam pendidikan Master di McGill.

Kemudian Jabatan Agama mengadakan kerjasama dengan CIDA (*Canadian International Development Agency*), sampai pada tahun 2001 untuk mengirim para sarjana terbaiknya dilingkungan IAIN untuk mendapat pendidikan pasca sarjana. Tercatat sekitar 99 orang pengajar di IAIN meneruskan ke Mc Gill, dengan sekitar 58 orang laki dan 24 perempuan, sedangkan yang lanjutkan pada tingkat doktoralnya hanya terdapat 3 orang sahaja. Di antara 99 orang yang mendapatkan pendidikan master di McGill, terdapat 16 orang dari IAIN Sunan Ampel Surabaya.¹⁰ Di Fakultas Syariah sendiri adalah Dr. Ahmad Imam Mawardi. MA

“Kalau dosen IAIN secara keseluruhan banyak sekali, tapi kalau dosen di fakultas syariah, selama ini ada yang belajar di UIA, Australia, McGill dan beberapa fakultas hukum di Belanda, karena memang kiblat hukum Indonesia adalah Belanda”.¹¹

Seperti dikatakan oleh Ahmad Imam Mawardi bahawa pensyarah IAIN ikut pemilihan penjaringan masuk ke McGill ada tahapan-tahapan yang di lalui, (1) tahapan bahasa inggeris yang dilakukan oleh Kementerian Agama (sekarang Jabatan Agama), dari sekian banyak pensyarah yang memungkinkan bahasa inggris, bisa diberangkatkan ke McGill, kemudian dikursuskan selama sembilan bulan di Bali dan baru diuji temuduga iaitu ujian bahasa inggeris dan potensi akademik, membuat kertas kerja, dan ditanya kenapa mengambil di McGill?, apa manfaat?, apa yang harus dikerjakan setelah kembali dari McGill?.¹² Lebih lanjut Ibnu Anshori memaparkan tentang proses penjaringan masuk ke McGill.

“Tes, proses penjaringan ada dua macam yaitu (1) pengkaderan (2) non-pengkaderan. Kalau pengkaderan dipersiapkan oleh departemen agama di Yogyakarta dan Jakarta, sedangkan non pengkaderan melalui tes sebagai calon, dan sebanyak 25 orang terjaring, kemudian di kursuskan dibali, kemudian disaring kembali menjadi 15 orang”.¹³

¹⁰ Fuad Jabali, *IAIN dan Modernisasi...* 26

¹¹ Syamsuri, dalam temubual dengan penulis, 27 Mei 2011.

¹² Imam Mawardi, dalam temubual dengan penulis 7 Mei 2011.

¹³ Ibnu Anshori, (alumni Mc Gill dan Dosen IAIN Sunan Ampel Surabaya), temubual dengan penulis, 06 Mei 2011.

Setelah diterima dan diberangkatkan ke International Islamic School (IIS) di McGill proses belajar mengajarnya menggunakan standard antarabangsa maka bahasa yang digunakan adalah bahasa Inggeris, diskusi, perbentangan para pelajar, kritik, seminar dan pengajaran, dan yang membezakan dengan universiti lainya adalah adanya book review, dan yang tidak boleh di lupakan adalah proses pembimbingan pelajar langsung di bawah professor di McGill,

“Kita aktif, ketika professor datang, sering berjumpa dengan profesornya, jadi supervisor kita siapa? Saya misalnya di professor Howard S Pill, tiap beliau ketemu di Mc Gill, saya selalu dipantau dan dilihat, kemudian di evaluasi perkembangan, jadi beliau selalu memantau keadaan mahasiswanya, Misalnya Imam Mawardi kemampuan akademiknya bagaimana? rangking berapa? kekurangan bagaimana?, dikasih tahu dan setelah lulus dikasih buku, sehingga menuntut mahasiswa aktif.”¹⁴

Kemudian yang sangat mendukung dari tradisi keilmuan dari standard antarabangsa yang digunakan oleh IIS di McGill adalah metodologi dan referensi, kerana tradisi baca buku terbuka di perpustakaan, dan pelayanan kepada pelajar yang memerlukan bantuan dari lembaga, misalnya mahasiwa menginginkan buku kemudian di perpustakaan lembaga tersebut tidak tersedia dan yang ada di London, maka lembaga tersebutlah yang meminjamkan selama satu minggu atas permintaan McGill untuk dibaca pelajar yang menginginkan buku yang diperlukan tersebut. Lebih lanjut seperti diakui oleh Ibnu Anshori bahawa dalam proses belajar-mengajar di McGill sangat humanis.

“Pendekatannya humanis tidak birokratis, egaliter, selalu ditempat menunggu para mahasiswanya, yang menarik selalu memonitoring mahasiswa, kalau mahasiswa mengalami kesulitan dibantu, mencari informasi tentang sumber data”.¹⁵

Lulusan McGill ini, mengembangkan Metodologi yang digunakan dan pengayaan materi, sehingga Ahmad Imam Mawardi termasuk pensyarah yang boleh dikatakan tidak suka kalau melihat rujukan yang dipakai pelajar hanya atau di bawah 5 buku rujukan, sehingga dalam pembuatan makalah mahasiswa selalu diberi batas

¹⁴ Ahmad Imam Mawardi, dalam temubual dengan penulis, 7 Mei 2011.

¹⁵ Ibnu Anshori, dalam temubual dengan penulis, 6 mei 2011.

menimal 15 referensi yang digunakan, dengan demikian pembiasaan mahasiswa belajar dan membaca dapat diterapkan, kemudian pengembangan sisi metodologis dapat diharapkan dengan baik.¹⁶ Di McGill dalam mengkaji Islam dipandang sebagai sesuatu yang sangat berharga sebagai ilmu tapi bukan nilai, hal ini terungkap dari pernyataan alumni angkatan ke 3 berikut ini.

“Memandang Islam sama dengan ilmu yang lain, bukan sebagai nilai yang harus dipraktekkan; sejajar dengan ilmu ekonomi sehingga sikap objektivitas dan kritisnya muncul”.¹⁷

Kemudian melakukan transformasi keilmuan yang didapat dari profesor pembimbing, *Scientific attitude*, lebih terbuka, tidak fanatik pada satu pendapat, juga hubungan antara pensyarah yang egaliter dalam tradisi akademik. Lebih kemas dalam menulis paper, jelas formulanya, lebih mudah dibaca orang, lebih menunjang kejujuran akademik (menghindari plagiarism); lebih logik, yang sebelumnya lebih naratif, lebih bercorak akademis daripada berdakwah, perguruan tinggi dipandang sebagai lembaga research daripada lembaga dakwah; sedangkan IAIN sendiri lebih bersifat dakwah, dari cara fikir para sarjana tersebut mempengaruhi corak berfikir mahasiswa IAIN Sunan Ampel pada umumnya, secara fakulti Syari’ah. Dari sini berkembang pada kajian-kajian yang diadakan pelajar. Hal ini dapat dilihat dari pengakuan Pembantu Dekan Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Ampel, Surabaya.

“Menyampaikan dari keilmuan hasil dari barat, filsafat ilmu, ekonomi Islam, filsafat hukum Islam hanya IAIN belum meneliti pengaruh belajar dari barat. seperti bapak Ahmad Imam Mawardi yang mempengaruhi corak berfikirnya, inilah mempengaruhi para mahasiswa dalam melihat hukum Islam karena ia (imam) belajar pada Prof. Wael Hallaq dari Mc Gill, cara yang berfikir itu yang dikembang oleh mahasiswa”.¹⁸

Dari proses pembimbingan dari prosefor ternama tersebut, banyak pengaruh positif yang didapat pada pensyarah dalam tradisi keilmuan di IAIN, bukan hanya mengikuti tradisi yang sudah ada, dalam hal ini berkiblat ke Timur Tengah (normatif-

¹⁶ Ahmad Imam Mawardi, temubual dengan penulis, 17 Mei, 2011.

¹⁷ Ibnu Anshori, temubual dengan penulis, 6 Mei 2011.

¹⁸ Masruhan, (Pembantu Dekan I), temubual dengan penulis, 19 Okt 2009.

tradisional), tapi lebih pada pendekatan metodologi baru. Hal ini disampaikan oleh pensyarah hukum Islam di Fakulti Syariah alumni McGill.

Melihat kajian hukum Islam di IAIN, pendekatannya tidak hanya tekstual tetapi juga pendekatan sosiologis, antropologis dan lain-lain. Melihat hukum tidak semata-mata di teks, tapi bagaimana tanggapan masyarakat, jadi bagaimana menjadikan kajian hukum Islam itu hidup tidak mati.¹⁹

Dengan demikian para pelajar sejak awal sudah diperkenalkan dengan berbagai macam aliran dan buku-buku rujukan yang secara kritis dikaji. Kekayaan ini sangat menolong pelajar untuk lebih terlibat dalam menindak balas masalah masyarakat Indonesia kontemporari, seperti isu gender, hak-hak asasi manusia, dan demokrasi.

Seperti yang dikatakan mahasiswa semester 6 jurusan Muamalah, Farich Farisoni yang kebetulan Dr. Ahmad Imam Mawardi, menjadi pensyarah pembimbingnya, ia mengatakan pada peneliti bahawa penyampaian pak Imam (sebutan Ahmad Imam Mawardi) lebih detail dan cenderung pada pemikiran diri sendiri yang dikaitkan (merujuk) dengan pemikiran tokoh-tokoh Barat (Kristian) dan agama lainnya, bahkan makalah mahasiswa diharuskan memakai referensi dalam tiga bahasa sekaligus, dengan ketentuan yakni 5 (lima) harus berbahasa Indonesia, 5 berbahasa Arab, tiga berbahasa Inggeris. Kemudian bapak Imam lebih suka membandingkan penjelasannya (pengkajian) hukum Islam pada masa Rasul dan Sahabat dengan realiti kontemporari.²⁰

Meskipun demikian, transformasi keilmuan yang dilakukan oleh pensyarah alumni McGill mengalami pasang surut semangat untuk menularkan pengetahuan yang didapati dari hasil belajarnya dari luar negara, dengan menyesuaikan keilmuan IAIN yang selama ini berkembang, penyelarasan keilmuan merupakan bentuk jalan tengah untuk menjembatani kebuntuan kurikulum dan metodologi yang diterapkan di lingkungan IAIN Sunan Ampel, Surabaya.

¹⁹ Ahmad Imam Mawardi, temu dengan penulis, 7 Mei 2011

²⁰ Farich Farisoni, (Mahasiswa semester 6 jurusan Muamalat), temubual dengan penulis, 11 Mei 2011.

“Semangat keilmuan yang ditularkan bisa, dikata hanya 1 (satu) semester, setelah itu mengalami penyesuaian dengan lingkungan IAIN, sehingga mengalami konstruktif dari pada destruktif keilmuan, seperti Thoha Hamin, sejak menjadi direktor pascasarjana IAIN, banyak yang berpengaruh pada perkembangan metodologi keilmuan”.²¹

Hal senada juga diungkap oleh Syamsuri, pengajar hukum Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya, bahawa mereka belajar di luar negara tentunya terbiasa dengan metodologi pembelajaran yang ada di sana, sehingga paling tidak mereka menirunya atau meniplak gaya dan metode yang diajarkan kepada mereka. Misalnya: kebebasan berfikir, kebebasan berpendapat dan lain-lain. Dari sisi materi mereka lebih kaya kerana mampu mengkomparasikan materi-materi yang ada di Indonesia dengan kitab-kitab konvensional yang mereka dapatkan di luar negara.²²

Inilah yang kemudian banyak mempengaruhi pola pemikiran yang berkembang dalam pengkajian keIslaman dan hukum Islam di IAIN, banyak pelajar yang lebih semangat ketika dalam membentangkan makalah mata kuliah menyebut tokoh-tokoh Barat daripada tokoh Islam sendiri. Perubahan yang terjadi di IAIN tidak lepas dari tokoh-tokoh alumni McGill, baik itu dari segi kurikulum ataupun metodologi pendekatan dalam pengkajian hukum Islam dan keIslaman itu sendiri.

4.6. Karya Ahli Akademik IAIN Sunan Ampel Surabaya

Karya ini merupakan disertasi Ahmad Imam Mawardi, beliau merupakan pensyarah Fakulti Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Disertasi ini telah diterbitkan pada tahun 2010 oleh LKIS Yogyakarta, dengan tajuk yang sama. Karya ini dirancang untuk memformulasikan format fiqh yang khusus diperuntukkan bagi masyarakat minoriti muslim di negara-negara Barat. Kerana hukum Islam yang berkembang di kalangan kaum muslim minoriti seperti Amerika dan Eropa yang menganut sistem pemerintahan sekuler, berbeza dengan hukum Islam yang berkembang di negara yang menganut

²¹ Amirullah, temubual dengan penulis, 16 Okt 2009.

²² Syamsuri, temubual dengan penulis, 27 Mei 2011.

prinsip dasar negara Islam sebagaimana dinyatakan dalam *al-fiqh al-siyāsi* (fiqh politik).²³ Jika di negara-negara sekuler, agama merupakan satu urusan privat, urusan individu warga negara, maka di negara yang menganut prinsip dasar negara Islam hukum-hukumnya mengikat seluruh warga negara tanpa terkecuali.

Menurut Imam Mawardi, seperti mengutip Ali Kettani, bahwa minoritas Muslim di Eropah, Union Soviet, Cina, India, Afrika, Amerika, Asia Pasifik dan lain-lain, adalah berbeza dari yang lain.²⁴ Mereka sering berhadapan dengan penindasan, ketidakadilan, dan kekejaman serta kerinduan untuk hidup layak sebagai manusia merdeka.²⁵ Dari beberapa persoalan yang dihuraikan di atas menurut Imam Mawardi sesungguhnya memperlihatkan kompleksitas permasalahan kaum minority muslim di Barat. Di mana, permasalahan tersebut tidak hanya berkaitan dengan kelanjutan hidupnya sebagai manusia, tetapi juga dengan kehidupannya sebagai muslim. Pertemuan pelbagai aspek permasalahan inilah secara sistematik telah mendorong lahirnya *fiqh al-aqalliyāt*.²⁶

Seperti lazim dipahami dalam banyak kajian dan penelitian, pencandaran awal Imam Mawardi memberikan penjelasan tentang etimologis terhadap definisi *fiqh al-aqalliyāt*. Menurutnya, *fiqh al-aqalliyāt* berasal dari kata *fiqh* yang sering dipahami sebagai medium mengetahui hukum-hukum Allah yang berkenaan dengan perbuatan para mukallaf, baik yang bersifat wajib, sunnah, haram, makruh mahupun mubah,²⁷ dan *al-aqalliyat* yang bermakna minoriti atau kelompok dalam suatu pemerintahan yang

²³ Prinsip dasar negara Islam yang paling pokok dalam pemikiran politik Islam adalah keharusan negara untuk tunduk pada nilai-nilai syariat Islam. Selain itu, keharusan tersebut juga menjadi persyaratan bagi pemimpin/kepala pemerintahan, aparat pemerintahan, baik eksekutif maupun legislatif dan yudikatif. Lihat, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqoshid Al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), 3.

²⁴ *Ibid.*, 7. Lihat juga, M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in The World Today*, terj. Zarkowi Suyuti dengan judul, *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa ini*, (Jakarta: Raja Grafindo Perssada, 2005), 1-3.

²⁵ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hal. 9. Lihat juga, Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idelman Smith, Introduction, dalam Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idelman Smith (ed.), *Muslim Minorities in The West Visible and Invisible* (California: Atamera Press, 2002), viii.

²⁶ *Ibid.*, 108.

²⁷ *Ibid.*, 119. Lihat pula, Jamal al-Din Abd al-Rahim al-Asnawi, *Nihayat al-Sul Syarh Minhaj al-Wushul fi 'Ilmi al-Ushul*, (Beirut, Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), 11.

dalam hal etnik, bahasa, ras atau agama berbeza dengan kelompok majoriti yang berkembang.²⁸

Posisi *Fiqh Al-Aqalliyāt* dalam sejarah perkembangan hukum Islam (*fiqh*) dapat dikata kemunculannya di wilayah baru, iaitu wilayah Barat, dari tahun 1994 lagi. Pada masa itu, salah satu persoalan hukum Islam yang hebat diperkatakan ialah bagaimana hukum Muslim Amerika memilih pemimpin non-muslim dalam konteks pemerintahan Amerika. Di mana persoalan fikih klasik pada umumnya adalah tidak boleh. Tetapi, dibiarkannya pemilih Muslim untuk tidak mengundi pada pemilihan presiden tidak membawa kemaslahatan, melainkan kemadlaratan. Dalam konteks seperti inilah, menurut Imam Mawardi perlu adanya *fiqh al-aqalliyāt*.²⁹ Kehadiran *Fiqh Al-Aqalliyāt* ini, menurut Imam Mawardi menjadi penting sebagai jawapan alternatif hanya tidak memadainya hukum Islam dalam fiqh-fiqh klasik.

Berdasarkan huraian, Imam Mawardi tentang *fiqh al-aqalliyāt* sebagai fiqh khusus yang memiliki karakter khusus atau memiliki karakter yang berbeza dengan fiqh pada umumnya pada akhirnya dapat ditemukan dua kata kunci: menguasai dan mengarahkan. Kehendak untuk menguasai dan mengarahkan tersebut berkelindan dalam satu proses diskursif yang merupakan deferensiasi, marginalisasi dan dominasi seperti yang tertulis dalam huraianya: “*bukan saatnya lagi menyelesaikan permasalahan hukum yang dihadapi oleh masyarakat minoritas Muslim dengan menggunakan fiqh darurat (keputusan hukum berdasarkan asas keterpaksaan)*”, *fuqoha* masa lalu yang telah menghasilkan karya-karya fiqh yang terkenal pada masa ini, tidak pernah membayangkan kemungkinan percampuran bangsa-bangsa melalui gelombang imigran yang terjadi kerana jarak antara negara semakin dekat, dengan kecanggihan ilmu pengetahuan dan teknologi.

²⁸ *Ibid.*, 120. Lihat juga, Thaha Jabir al-Awani, *Maqashid al-Syariah*, 95.

²⁹ *Ibid.*, 117.

Bentuk “*deferensiasi*”, “*marginalisasi*” dan “*dominasi*” tersebut nampak jelas di dalam huraian Imam Mawardi tentang kandungan *fiqh aqalliyāt* sebagai jawapan utama kepada persoalan-persoalan hidup kaum minoriti muslim di Barat seperti dapat dibaca dalam perenggan berikut:

“... *fiqh al-aqalliyāt* menjadi bentuk fiqh yang kandungannya meluas melebihi bentuk fiqh yang saat ini banyak dikenal dan dipahami. Fiqh dalam pemahaman kontemporer adalah seperangkat aturan hukum Islam yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf*, baik yang bersifat wajib, sunnah, haram makruh maupun mubah. Ranahnya jelas adalah ranah hukum murni. Dalam perkembangan studi-studi keislaman, dipisahkan antara wilayah fiqh, *tawhid* (teologi), dan *akhlaq* (etika) yang semuanya dipahami oleh masyarakat muslim minoritas di Barat. Karena itulah Thoha Jabir Al-Awani menyatakan bahwa definisi *fiqh al-aqalliyat* sebenarnya mengikuti definisi fiqh yang berkembang pada masa awal, yaitu fiqh yang bermakna pemahaman atas semua ajaran agama, seperti yang dipahami oleh Abu Hanifah sebagai fiqh makro (*al-Fiqh al-Akbar*) yang menjadi nama salah satu karyanya yang isinya mencakup semua unsur ajaran agama.

Dari penjelasan tentang konsepsi fiqh di atas, tampak jelas adanya perbedaan makna dan cakupan materi antara fiqh klasik dan *fiqh al-aqalliyat*. *Pertama* adalah kembalinya fiqh pada makna asalnya, pada awal-awal masa kodifikasi yang memiliki cakupan luas, tidak hanya terbatas pada masalah hukum murni, tetapi juga seluruh dimensi keislaman lainnya. Perbedaan *kedua* adalah piranti metodologisnya yang berupa ijtihad dengan dasar-dasar baru, yaitu landasan *maqashid al-syari'ah* sebagai pendekatannya”.³⁰

Deferensiasi atau pembezaan antara fiqh kontemporari dan fiqh klasik (dalam kutipan di atas disebut sebagai “fiqh yang ada saat ini”) yang dilakukan Imam Mawardi mulai membawa kognisi masyarakat pada pemihakan terhadap satu dominasi tertentu, iaitu *fiqh al-aqalliyāt* sebagai fiqh kontemporari, yang memiliki kandungan lebih luas, menyeluruh serta piranti ijtihad baru, iaitu metodologi *maqāsid al-syarī'ah* yang belum pernah digunakan dalam penetapan hukum (*instinbat*) fiqh klasik.

Imam Mawardi tidak tertumpu kepada *fiqh al-aqalliyāt* yang mengatakan bahawa sejumlah penilaian yang progresif, moden, kontemporari, yang secara eksplisit meminggirkan komponen fiqh klasik yang dianggap jumud, konservatif dan tradisional.

³⁰ *Ibid.*, 123-124.

Praktik peminggiran atau marjinalisasi ini akan tampak bila mengikuti perenggan berikut :

“.... urgensi *fiqh al-aqalliyyat* ini akan terasa apabila kesulitan dan problematika hidup sebagai minoritas muslim di tengah masyarakat mayoritas non-muslim dapat dipahami dengan baik. Problematika sosial, politik, budaya, dan agama yang mereka hadapi membutuhkan kajian khusus dan mendalam sebagai satu kesatuan masalah. *Fiqh al-aqalliyyat* akan menjadi jawaban atas masalah ini apabila ia mampu menjadi serangkaian aturan yang utuh bagi kehidupan keagamaan masyarakat minoritas muslim, yang menurut istilah Shikh Muhammad Yacoubi, seorang guru di American Zaytuna Institute, adalah “*torn between their devotion to Islam and their need to integrate to some degree into American society.*” Pendekatan teks tentu tidak cukup mampu menyelesaikan persoalan-persoalan mereka. Pendekatan multidisipliner dengan metodologi yang komprehensif dalam berijtihad akan membantu memberikan solusi yang tepat bagi mereka. Pola berpikir seperti inilah yang melahirkan *fiqh al-aqalliyyat*.

Tanpa kehadiran *fiqh al-aqalliyyat*, kelompok minoritas muslim di Barat akan mengalami kebingungan dan keraguan dalam menjalankan ajaran agama mereka. Opsi-opsi hukum dalam dalam fiqh klasik tidak relevan lagi dengan konteks kehidupan yang dijalani memaksa mereka melakukan dua pilihan: menjalankannya dengan penuh keraguan dan keterpaksaan yang menyiksa, atau meninggalkannya sama sekali dan menjalani hidup tanpa pedoman agama. Salah satu contohnya adalah tentang hukum tentara muslim Amerika yang ditugaskan oleh negaranya untuk berperang di Afghanistan atau Iraq yang nota bene adalah saudara sesama muslim. Fiqh klasik hanya mengenal hukum tentang tentara muslim di negara muslim yang memiliki kewajiban membela negaranya dan hukum tentang haramnya menyakiti dan membunuh orang lain tanpa alasan yang dibenarkan oleh syara'. Pilihan hukum ini memaksa tentara muslim Amerika melakukan dua pilihan: berhenti menjadi tentara yang merupakan jalan hidupnya mencari nafkah, atau terus berperang dengan saudara sesama muslim dengan perasaan bersalah dan berdosa. Dalam konteks seperti ini, *fiqh al-aqalliyyat* menawarkan suatu kepastian hukum sebagai solusi bagi tentara muslim Amerika tersebut”.³¹

Berdasarkan kepada huraian di atas dapat dilihat bagaimana praktik marginalisasi memainkan perannya. Pada kalimah *fiqh al-aqalliyyāt* akan menjadi jawapan ke atas permasalahan ini apabila ia mampu menjadi sebahagian kepada peraturan yang utuh bagi kehidupan keagamaan masyarakat minoriti muslim, “pendekatan teks tentu tidak mampu menyelesaikan persoalan-persoalan mereka.

³¹ *Ibid.*, 130.

Pendekatan multidisipliner dengan metodologi yang komprehensif dalam berijtihad akan membantu memberikan satu resolusi yang tepat bagi mereka, opsi-opsi hukum dalam dalam fiqh klasik tidak relevan lagi, *fiqh al-aqalliyāt* menawarkan suatu kepastian hukum, praktik marginalisasi pada saat yang bersamaan juga turut menghambat hadirnya diskursus fiqh yang lain. Dalam erti kata lain, *fiqh al-aqalliyāt* ditujukan sebagai satu praktik dominasi sekaligus peniadaan (negasi) dan pengecualian (afirmasi) terhadap diskursus hukum Islam yang tidak sehaluan dengan cara pikir *fiqh al-aqalliyāt*.

Dari serangkaian praktik deferensiasi, marginaliasai dan dominasi yang mengendap dalam formasi diskursif tentang *fiqh al-aqalliyāt* yang ditulis oleh Imam Mawardi, adalah tipikal epistemis kaum orientalis dalam melihat suatu objek/subjek yang dikajinya. Mengikuti Michehl Foucault, praktik deferensiasi, klasifikasi, seleksi atau limitasi, secara logiknya dualistik (*dualistic logic*) merupakan fikiran rasionalisme Barat. *Logika dualistik* bekerja dengan komposisi nalar yang saling berhadap-hadapan (*binary-opposition*), seperti jumud-progresif, modern-konservatif, klasik tradisional-kontemporer. Semua praktik tersebut tidak lain ditujukan pada “kehendak akan kebenaran” (*the will to truth*) dan “kehendak akan kekuasaan (*the will to power*). Adanya kekuasaan-kebenaran yang saling bertaut itu menyimpan energi besar untuk mengukuhkan teknologi pengetahuan dalam kesadaran subyek.³² Dan ini dengan sendirinya akan menjadi sarana proliferasi atau pengembangbiakan kekuasaan ke dalam sistem kebenaran mahupun tata nilai dan norma masyarakat.

Kekuasaan-kebenaran tersebut nampak dengan jelasnya di dalam orientalisme seperti disebut oleh Edward Said. Di mana, kehendak untuk mengetahui Timur, selok belok masyarakatnya (tentu juga Islam), masa lalu dan masa depannya, sekaligus juga kehendak untuk menguasainya. Dan kuasa atas Timur tersebut pada gilirannya juga

³² Peter Dews, *Logic of Disintegration*, (London: Verso, 1978), 156.

berkolerasi dengan menumpuknya studi-studi tentang dunia Timur yang kemudian melahirkan disiplin *orientalism* yang diamini oleh hampir para sarjana Timur, termasuk Imam Mawardi ini.

Selain itu, yang mengundang perhatian kita juga adalah rumusan metodologi *fiqh al-aqalliyāt* yang menghadapkan kita pada pengukuhan dan membenaran satu sistem normatif. Dalam buku yang ditulis: *Fiqh Minoritas*, Imam Mawardi tampak berhasrat membangun ideologi baru setelah ideologi lama dilupakan. Dan ideologi tersebut diarahkan pada satu perwujudan fikih atau penafsiran tentang Islam yang “benar” seperti banyak sekali ditemukan dalam kalimat berikut: “perlunya menghidupkan ijtihad model baru dengan format fiqh yang berbeza dengan *mainstream* fiqh klasik”,³³ “permasalahan yang dibahas dalam *fiqh al-aqalliyāt* yang relatif baru serta dalam konteks yang belum dibahas oleh fiqh klasik”,³⁴ “metodologi *istinbath* (penetapan) hukumnya juga memerlukan sesuatu yang baru, yakni pendekatan interdisipliner yang mampu menghasilkan fatwa hukum yang berorientasi pada *maqāṣid al-syarī’ah*”,³⁵ “pendekatan teks tidak cukup mampu menyelesaikan persoalan-persoalan minoritas muslim di Barat. Pendekatan multidisipliner dengan metodologi yang komprehensif dalam berijtihad yang akan mampu memberikan solusi yang tepat bagi mereka”.³⁶

Pengukuhan *fiqh al-aqalliyāt* sebagai fiqh yang benar dalam menangkap atau menafsirkan maksud dan tujuan syariat Islam ditujukan sebagai delegitimasi terhadap fiqh klasik yang hanya bertolak pada perangkat metodologi tekstual dan konservatif. Bahkan dalam salah satu bahagian tulisannya, Imam Mawardi tak henti-henti menegaskan urgensi reformasi metodologi *uṣul al-fiqh* model lama dalam merespon beragam masalah keislaman kontemporari.

³³ *Ibid.*, 126.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 127.

³⁶ *Ibid.*, 128.

Pada tahap ini, deligitimasi yang diorientasikan Imam Mawardi pada negasi dan marginalisasi terhadap fiqh klasik yang serba tekstual, ternyata bertemu dengan sebuah visi ilmu hukum yang segar (a fresh juristic vision). Dan ini sudah cukup menunjukkan arah yang ingin dituju oleh *fiqh al-aqalliyāt* tersebut, yaitu penyingkiran atau marginalisasi pada gugus diskursif terhadap kelompok-kelompok Islam yang tidak menjadikan semangat pembaharuan hukum Islam yang ditawarkan Imam Mawardi sebagai bekal mencari jawab atas persoalan-persoalan masyarakat kontemporer.

Dengan demikian, kita dapat memahami bahawa *fiqh al-aqalliyat* yang beralas tumpu pada pendekatan “a fresh juristic vision”, “a fresh approach”, atau “a new methodology”, yakni *maqāshid al-syarī'ah* adalah fiqh sebagaimana ditafsirkan oleh Thaha Jabir Al-Awani. Konsekuensinya, pola-pola pendekatan rasional yang sangat kuat mewarnai Thaha Jabir Al-Awani juga ikut merembes dalam ke alam pemikiran Imam Mawardi. Itu bisa kita lihat secara jelas pada rumusan tata kerja *maqāsid al-syarī'ah* melalui empat media, yaitu penegasan al-Qur'an, Hadis, *istiqro'* (riset) dan *al-ma'qul* (logika).³⁷

Lalu, ke mana proses *maqāsid al-syarī'ah* itu di arahkan? Pada tahap ini kita bertemu dengan proses ideologis berikutnya setelah deferensiasi dan marginalisasi, iaitu dominasi. Sebagaimana kita rasakan sejak awal ketika Imam Mawardi meletakkan definisi *fiqh al-aqalliyat* yang berbasis pada metodologi *maqāsd al-syarī'ah*, beliau sebenarnya hendak memberi peran lebih tinggi pada optimalisasi *istiqro'* dan *al-ma'qul* daripada otoritas wahyu.³⁸ Meski diakuinya, pada praktiknya *fiqh al-aqalliyāt* ketika menyelesaikan masalah masih menggunakan rujukan fiqh klasik, tetapi masih saja sering bertolak belakang dengan pendapat jumhur ulama yang menekankan pada

³⁷ *Ibid.*, 209

³⁸ *Ibid.*

kekuatan petunjuk nash (*al-quwwah al-dalalah*). Sebab pendapat yang dipilih menekankan pada kemudahan dan kemaslahatan.³⁹

Selain itu, ia pun mengutip Ibn Asyur dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, bahawa sebab *maqāṣid al-Syarī'ah* tidak menjadi bagian integral dari fiqh seperti *uṣul fiqh* dan *qowāid al-fiqh*. *Pertama*, adalah perdebatan teologis sebagai penyumbang saham terbesar terasingnya *maqāṣid al-syarī'ah* dari perkembangan hukum Islam. Dominasi mazhab teologi yang *menolak peranan akal* dalam memahami *nash* tentu menjadi penghambat perkembangan *maqāṣid al-syarī'ah*. *Kedua*, adalah dimasukkannya kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dalam bidang falsafah, bukan dalam kajian *uṣul fiqh*. Ini berarti telah meletakkannya pada wilayah yang keboleहannya diperdebatkan, yang pada akhirnya menghalanginya untuk menjadi bahagian dari wilayah hukum Islam yang memerlukan kepastian dan keyakinan. Untungnya, kajian metodologis *uṣul fiqh* yang merupakan substansi esensial dari *maqāṣid* tidak bisa dilepaskan dari konsepsi kemaslahatan yang merupakan substansi esensial dari *maqāṣid al-Syarī'ah* seperti teori *istihsan*, *maslahah mursalah* dan *sadd al-dhara'ī*.

Kritik Imam Mawardi terhadap dominasi madhhab teologi yang menolak peranan akal dalam memahami *nash*, sasarannya sebetulnya tidak semata ditujukan pada Al-Ghazali dan para Sufi yang lain, tetapi beliau hendak mengatakan, bahawa “kembali pada makna harfiyah teks adalah tidak mungkin menyelesaikan masalah bahkan justeru menjadi masalah baru, iaitu terasingnya ajaran Islam dalam dinamika kehidupan yang berimplikasi pada runtuhnya kemuliaan Islam sebagai agama yang sesuai dengan segala tempat dan masa”.⁴⁰ Bukankah ini relevan, ketika ia menyebut *maqāṣid-based ijtihad* sebagai satu-satunya solusi yang tepat dalam menangkap prinsip-prinsip dasar, makna-makna universal, dan tujuan-tujuan yang terkandung di dalamnya

³⁹ *Ibid.*, 137

⁴⁰ *Ibid.*, 236

untuk diterapkan dalam wajah fiqh baru yang sesuai dengan kemaslahatan umum⁴¹ adalah *the will to truth and the will to power?*.

Determinasi peran akal daripada otoritas wahyu dalam fiqh aqalliyat adalah pola-pola dan pendekatan yang disukai hampir oleh majoriti kaum orientalis. Bahkan dalam *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Noel J. sangat berharap jika hukum diinterpretasikan secara rasional dan diturunkan pada posisi hukum manusia. Ia senang melihat hukum berubah sesuai dengan perubahan masyarakat dan tunduk padanya.⁴² Dan Imam Mawardi tentu tidak asing dengan kecenderungan cara berfikir para orientalis tersebut. Mengingat ia pernah mengenyam Islamic Studies di McGill University berkat kerjasama IAIN Sunan Ampel dengan pihak Montreal, Canada, di awal 1980-an.

Di McGill inilah beliau dibimbing oleh Fazlur Rahman. Di tangan Fazlur Rahman lah, Imam Mawardi menemukan satu pembacaan yang bagus tentang penafsiran al-Qur'an yang kemudian dielaborasi dengan metodologi *istiqro'* yang menempatkan logika sebagai pemandu utamanya.

Sebagai gambaran tentang beberapa pemikiran orientalis dalam hukum Islam dengan konsep metod hukum Islam yang diperkenalkan oleh Ahmad Imam Mawardi adalah tersaji dalam Tabel berikut:

⁴¹ *Ibid.*, 236.

⁴² Noel J. Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 140.

Jadual 4.1

IDEA/PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

<p style="text-align: center;">ORIENTALISME</p>	<p style="text-align: center;">AHMAD IMAM MAWARDI</p>
<p>Hukum Islam adalah Hukum Tuhan dan Hukum buatan manusia: Teori ini diperkenalkan oleh J. Coulson dengan kes hukum waris. Beliau menyatakan bahawa hukum waris Islam berasaskan kepada dua asas: golongan ahli waris keturunan laki-laki yang hak-haknya berasal daripada puak (kabilah), dan golongan ahli waris menurut Quran yang hak-haknya ditentukan oleh wahyu Tuhan</p>	<p>Lebih mengedepankan Rasional Akal daripada otoritas Wahyu: Mengkaji objek hukum Islam yang sedang berkembang di masyarakat melalui riset yang dibungkus dengan <i>maqasidu syariah</i> yang memprioritaskan <i>maslaha</i>, sehingga hukum nas ataupun dalil alqur'an dan hadits serta pendapat para ulama terdahulu sering diabaikan, hanya untuk mendapatkan maslaha tersebut. Contoh kes fiqh baru untuk kaum minoriti di Barat</p>
<p>Adanya pengaruh-pengaruh elemen Asing dalam pembentukan hukum Islam. Menurut Schacht ada empat sistem hukum di luar hukum Islam yang mempengaruhi sejarah pembentukannya iaitu: hukum sassania Persia, hukum Bizantium Romawi, hukum Canon Eastern Church, dan Hukum Talmud</p>	<p>Pendekatan multidisipliner dengan metodologi yang komprehensif dalam berijtihad untuk menggali sebuah Hukum: melintasi sempadan bidang ilmu hukum dengan menggabungkan dari berbagai-bagai disiplin ilmu yang ada bagi menyelesaikan masalah hukum yang sedang dihadapi.</p>
<p>Proses Asimilasi terhadap pengaruh unsur-unsur Asing diluar Islam. Pernyataan ini dikemukakan oleh Goldziher bahawa istilah sunnah yang sebelumnya telah tumbuh di tengah-tengah masyarakat pra-Arab di ambil oleh Islam</p>	<p>Menggunakan logika dualistik yang saling berhadapan (binary oppositions): pemilahan antara fiqh klasik dan fiqh aqalliyat dengan asumsi bahawa fiqh klasik adalah jumud, tradisional, usang tak mampu lagi menjawab permasalahan hukum semasa. Manakali fiqh aqalliyat adalah progressif, moden, kontemporari, dan lebih unggul daripada fiqh klasik.</p>
<p>Kritik Sejarah. Tokohnya adalah Snouck Hurgronje. Gagasan-gagasan yang ia rancang adalah dipengaruhi oleh metod kritik Bible, di mana keabsahan dan ketulinan Pentateuch sebagai kitab suci menjadi tanda tanya. Ia menggunakan metod dalam kajiannya tentang Zakat pada tahun 1882.</p>	

4.7. Kesimpulan

Setelah analisis dijalankan dengan cermat, dapat disimpulkan bahawa proses pengajian hukum Islam dipengaruhi oleh corak pemikiran orientalis dalam beberapa hal:

Pertama: Proses mempelajari kaedah mengajar atau pedagogi yang digunakan ialah sistem yang terbuka dengan cara perbincangan, *sharing* antara pelajar dan pensyarah, begitu juga metode *e-learning* dapat membantu proses pedagogi secara *online* di mana antara pensyarah dan pelajar dapat melaksanakan pembelajaran secara interaktif.

Kedua: Bahan rujukan daripada ahli hukum Islam menjadi hal yang wajib dirujuk oleh para pelajar dalam membuat kertas kerja atau makalah dan semestinya juga tidak meninggalkan rujukan kitab klasik karya ulama salaf sebagai perbandingan untuk mendapatkan maklumat yang seimbang dalam mengkaji hukum Islam. Hal ini dibuktikan dengan setiap pelajar mesti merujuk sekurang-kurangnya lima belas rujukan buku dengan menggunakan lima buku berbahasa Indonesia, lima buku berbahasa Arab dan lima buku berbahasa Inggeris.

Ketiga: Kurikulum orientalisme di Fakulti Syari'ah IAIN sememangnya tidak ditawarkan tetapi hanya sebagai mata kuliah pilihan, manakala di fakulti Usuluddin ia menjadi subjek asas yang wajib diambil. Walaupun tidak ada subjek orientalisme di Fakulti Syariah tetapi tetap menjadi hal yang menarik ketika unsur-unsur pemikiran orientalis menjadi bahan rujukan dalam mengkaji hukum Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Sebagai impaknya maka secara implisit pengaruh orientalisme di pengajian hukum Islam di IAIN Surabaya itu ada

Keempat: Pengkursusan pensyarah IAIN ke McGill melalui kerjasama antara pihak Jabatan Kementerian Agama dan CIDA (*Canadian International development Agency*) adalah sarjana terbaik di lingkungan IAIN dengan melalui tahap pemilihan yang sukar untuk bisa masuk ke Intsitute Islamic Studies of Mc Gill University.

Graduan Universiti Mc Gill ini mempunyai corak berfikir yang terbuka, tidak fanatik kepada pada satu pendapat, memakai pendekatan kontekstual dengan menggabungkan berbagai-bagai macam bidang ilmu (multidiscipliner) dalam melihat sebuah objek. Keilmuan yang mereka perolehi dari Universiti McGill tersebut ditransformasikan kepada pelajar di lingkungan IAIN Surabaya, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Bapak Dr. Imam Mawardi kepada anak didiknya.

Kelima: Karya salah satu ahli akademik IAIN Surabaya iaitu Dr. Ahmad Imam Mawardi menunjukkan adanya pembatalan fiqh klasik yang tekstual, normatif dan mengagungkan dalil harus tunduk di bawah kawalan kekuatan metodologi yang beliau nyatakan sebagai *a fresh juristic vision, a fresh approach, a new methodologi*, iaitu *maqashid al-syariah* dengan media utamanya melalui penyelidikan (*istiqro*), dan penggunaan akal (*al-ma'qul*). Dengan peranan penyelidikan dan kemampuan akal, *fiqh al-aqalliyāt* Imam Mawardi secara tidak langsung sebenarnya berada dalam pengaruh tersembunyi kaum orientalis. Seperti yang kita sedia maklum, dalam *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Noel J. Coulson, yang menurut J. Koren dan Y. D. Nevo termasuk orientalis revisionis, sangat berharap jika hukum Islam diinterpretasikan secara rasional dan diturunkan pada kedudukan hukum manusia.

BAB 5

P E N U T U P

5.1 Rumusan

Berdasarkan keterangan dan analisis data pada bab-bab sebelumnya, dapat dibuat kesimpulan bahawa kajian hukum Islam di IAIN Sunan Ampel tidak lepas dari pengaruh orientalisme. Ini dapat dilihat dari beberapa faktor berikut:

Pertama; metode yang diguna pakai dalam pengkajian hukum Islam di IAIN ada dua bentuk, iaitu klasikal melalui perbincangan dan penggunaan literatur yang relevan, baik karya ulama salaf mahupun karya orientalisme dan e-learning, hal ini dapat membantu pelajar dalam memahami hukum Islam secara mendalam dan dapat berinteraksi antara pensarah dan pelajar secara efektif.

Kedua; faktor munculnya pengaruh orientalisme ada dua iaitu faktor eksternal dan internal. Faktor eksternalnya adalah *pertama*, pengaruh globalisasi, dalam hal ini, memungkinkan setiap perguruan tinggi dapat bekerja sama dengan institusi luar negara, seperti yang diinisiatif oleh Jabatan Agama melalui pengiriman pensyarah perguruan tinggi ke IIS, McGill University, untuk menambah wawasan dalam pengkajian Islam termasuk hukum Islam itu sendiri. *kedua*, ramai para pengakaji Islam yang datang ataupun dijemput untuk memberikan ceramah di kampus di IAIN dalam seminar antarabangsa maupun regional, sehingga pelajar mampu membuka cakrawala pemikiran mereka dengan mengkombinasikan antara keilmuan Barat dengan keilmuan Islam dalam mengkaji hukum Islam. Sedangkan faktor internalnya iaitu, *pertama*, enam belas pensyarah alumni McGill ataupun dari perguruan tinggi Barat lainnya yang memberikan (transfer keilmuan) cara dan metode pengkajian hukum Islam hasil belajar dari McGill. *kedua*, dalam mata kuliah perbandingan hukum dan madzhab pada tingkat MKDK menawarkan kursus tambahan iaitu orientalisme dalam hukum Islam, dimana kajian

orientalisme dipergunakan sebagai sarana penghubung untuk mempelajari ciri-ciri hukum Islam dan hukum Barat. Rujukan yang diperlukan adalah termasuk karya-karya para orientalis. Sedangkan pada mata kuliah Metodologi Studi Islam merupakan kurikulum inti pada tingkat ijazah dasar yang wajib diambil oleh mahasiswa di semua jurusan tidak terkecuali pelajar di Fakultas Syariah, dimana buku rujukan yang wajib dipakai adalah karya dua maestro graduan lulusan McGill iaitu Mukti Ali dan Harun Nasution, maka kesan daripada kurikulum yang ada di IAIN ini adalah terpengaruh dengan orientalisme

Pengaruh-pengaruh orientalisme dalam pengkajian hukum Islam di IAIN Sunan Ampel terbilang sukses, ini dapat dilihat dari cara pandang pensyarah dan pelajar dalam mengkaji hukum Islam sangat terbuka, kritis, objektif dan mampu memberikan cara pandang berbeza baik itu berasaskan pada referensi yang berasal dari Barat atau karya ulama salaf. Bahkan pelajar cenderung liberal dalam mengkaji hukum Islam, misalnya dalam karya disertasi Ahmad Imam Mawardi. Dalam karya tersebut kelihatan agak lazim batas-batas pengetahuan kaum orientalis dalam melihat dan mengkonstruksi objek yang dikajinya. Ketika ia menjelaskan *fiqh aqalliyāt* sebagai “fiqh khas” atau “fiqh baru” yang mampu menyediakan jawapan bagi segala persoalan hidup minoriti Muslim di Barat, ia harus meletakkan fiqh klasik sebagai konstruksi pemikiran yang “jumud”, tradisional dan konservatif.

Dengan peranan penyelidikan dan kemampuan akal, *fiqh al-aqalliyat* Imam Mawardi secara tidak langsung sebenarnya berada dalam pengaruh tersembunyi kaum orientalis. Seperti yang kita sedia maklum, dalam *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Noel J. Coulson, yang menurut J. Koren dan Y. D. Nevo termasuk orientalis revisionis, sangat berharap jika hukum Islam diinterpretasikan secara rasional dan diturunkan pada kedudukan hukum manusia. Ia senang melihat hukum Islam boleh berubah mengikut perubahan masyarakat dan tunduk padanya.

Dengan demikian, maka kajian ini sangat relevan dengan rumusan masalah bahawa telah berlaku proses pengaruh orientalisme di IAIN Sunan Ampel dalam pengkajian hukum Islam, baik itu sebagai suatu keperluan akademik ataupun sebagai sarana untuk memesongkan nilai-nilai ajaran Islam. Meskipun demikian, IAIN juga sudah berani mengkaji Barat sebagai objek kajian, hal ini sebagai usaha untuk mencipta keseimbangan pengetahuan agar tidak bias kepada satu pandangan sahaja.

5.2 Cadangan

Cadangan-cadangan dari kajian ini sangat bermanfaat, agar boleh diambil tindakan oleh pihak yang berkepentingan sebagai berikut:

1. Perlu adanya tindak lanjut dalam kajian ini supaya boleh mendapatkan penemuan yang lebih kompherensif tentang pengaruh orientalisme dalam pengkajian hukum Islam di IAIN.
2. Menggalakkan para pelajar mengkaji lebih mendalam sumber dan metodologi yang digunapakai oleh fuqoha sarjana hukum Islam dengan membuat perbandingan metodologi antara sarjana Muslim Barat moden dengan sarjana Islam klasik dalam menghasilkan produk hukum, agar mahasiswa tidak salah faham dalam mendefinisikan maksud daripada rujukan yang sangat liberal dalam mengkaji hukum Islam, apatah lagi yang hanya memalukan Islam dari sudut pandang metodologi tertentu.

3. Mendedahkan kepada pelajar kepentingan mempelajari hasil karya para orientalis dalam pengkajian Hukum Islam agar dapat melahirkan bentuk pemikiran yang seimbang dalam mengkaji sesuatu hukum tanpa mengabaikan realiti permasalahan hukum yang sedang dihadapi masyarakat sekarang.

BIBLIOGRAFI

AL-QURANUL KARIM

Departmen Agama, Al-Qur'an dan Terjemahnya, Bandung: Syaamil Al-Qur'an, 2005

AL-HADIS

Hamka, Tafsir Al- Azhar Juzuk 1. Jakarta: Pembimbing Masa, t.t

RUJUKAN BAHASA ARAB

Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Juz 2, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.t.al-Dzahabi, *Siyâr a'lam al- Nubala*, Juz 11, al-Hafidz Jamaluddin Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mazzi, *Tahdzîb al-Kamâl fî asma' al- Rijâl*, Juz 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994

al-Dzahabi, *Siyâr a'lam al-Nubala*, ed. ke-11, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996.

Mahmud Hamdi Zaquq, *Wa al-Khalfiyyah Li al-Sira'al-Hadari*, Qatar: Al-Ummah, tt.

Muhammad Ra'fat Sa'id, *Al-Islam fî Muwajahatit Tahaddiyat*, terj. Ainul Heri Abbas, *Islam di Antara Kelompok-Kelompok Sesat*, Gresik Surabaya: Abbas Press, 2006.

Najib al-Aqiqi, *al-Mustasyriqûn*, Jilid 1 dan 2 Kairo: Dar al-Ma'ârif, t.t.

Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Syihabuddin Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-Asqalani, *Tahdzîb al- Tahdzîb*, Cet. ke-1, Juz 8, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

RUJUKAN BAHASA MELAYU

Ahmad Qodri A. Azizi, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*, Yogyakarta: LKIS, 2000.

_____, *Eklektisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Nasional*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Achmad Zuhdi, *Pandangan Orientalis Barat Tentang Islam: Antara yang Menghujat dan yang Memuji*, ed. ke-1, Surabaya: Karya Pembina Swajaya, 2004.

Ahmad Hanafi, *Orientalisme: Ditinjau Menurut Kacamata Agama: Qur'an dan Hadis*, Jakarta: Pustaka Alhusna, 1981.

Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqoshid Al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKIS 2010

Ahmad Syadzali, "Harun Nasution dan Perkembangan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta", dalam Aqib Suminto, et. al. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: LSAF, 1989.

- Akh. Minhaji, "Orientalisme dalam Bidang Hukum Islam", dalam Amin Abdullah et al., *Mencari Islam: Studi Islam dengan berbagai Pendekata*, Cet. ke-1 Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Adnan M. Wizan, *Akar Gerakan Orientalisme: Dari Perang Fisik Menuju Perang Fikir*, terj. A. Rofiq Zainul Mun'im dan Fathur Rohman, Cet. ke-1, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, Cet. ke-7, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.
- Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, cet. 1, Yogyakarta: UII Press, 1982.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.
- Budhy Muanawar Rachman, *Islam Inklusif: Wacana kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Dadi Nurhaedi, "Studi Islam Ala Orientalis: Sebuah Telaah Ulang", dalam *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Keislaman*, Vol. 3. No. 2, 2003.
- Departemen Agama, *Rencana Induk Pengembangan IAIN 25 Tahun*, Jakarta: Departemen Agama, 1992.
- Edward W. Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat, Bandung: Pustaka, 2001, Cet. ke-4.
- Fahrurrozi, "Studi Kritis Terhadap Metodologi dan Tesis-Tesis Joseph Schacht dalam Studi Hukum Islam", tesis master UIN Jakarta, 2007.
- Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2002.
- Fuad Zein, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, Yogyakarta: Navila, 2001.
- Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, ed. ke-9, Yogyakarta: UGM Press 2001.
- Hartono Ahmad Jaiz, et al., *Gejala Bahaya Laten Neo Komunisme di UIN: Islam dan Al-Qur'an pun diserang*, Jakarta: Pustaka Nahi Munkar, 2009.
- Hasan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat di Indonesia*, cet. 1, Jakarta: Mandar Maju, 1992.
- IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Panduan Penyelenggaraan Pendidikan Program Strata Satu (SI)*, Program Pascasarjana dan Program Doktor, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2006.

- Ichsan Ali Fauzi, "Pandangan Barat", dalam Taufik Abdullah et. al, ed. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah: Amalan dalam Pengajian Islam*, Shah Alam Selangor: Kamil & Shakir 2009.
- J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terj. Machnun Husein, Cet. ke-1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Jazilus Sahok Mahsun, "Orientalisme: Antara Kontinuitas dan Perubahan", dalam *jurnal Pemikiran Islam dan Kebudayaan*, "el-Tahrir", Malaysia: Lakspedam NU Malaysia dan ec-Sies, 2003.
- Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung; LPPM UIB, 1995.
- Karel A. Steenbrink, "Berdialog dengan Karya-karya Kaum Orientalis", *Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 2, 1992.
- M. Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: Lkis 2000.
- Maria Ulfah Anshor, *Fikih Aborsi: Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan*, Jakarta: Kompas, 2006.
- Mastuhu, "Harun Nasution dan Identitas IAIN Jakarta", dalam Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan Islam*, Jakarta: LSAF, 1989.
- Mohammed Arkoun, "Ke Arah Islamologi Terapan", *al-Jami'ah*, No. 53, 1993, terj. Syamsul Anwar, *Haula al-Antarabulûjiyya ad-Dîniyyah: Nahw Islâmiyyah Tathbîqiyyah*, dalam M. Arkoun, *Târikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islamy*, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986.
- Mohammad Muslih, *Religious Studies: Problem Hubungan Islam dan Barat, Kajian atas Pemikiran Karel A. Steenbrink*, Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003.
- Muhammad Abu Zahrah, *Imam Syafi'i: Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah, Politik dan Fiqih*, terj. Abdul Syukur dan Ahmad Rifai Uthman, Cet. ke-1, Jakarta: Lentera, 2005.
- Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKIS 2005.
- _____, *Agama Pelacur: Dramaturgi Transendental*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Rachmat Djatnika et al., *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991.
- Seno Joko Suyono, *Tubuh yang Rasis: Telaah Kritis Michel Foucault atas Dasar-Dasar Pembentukan Diri Kelas Menengah Eropa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research I*, Yogyakarta: Yayasan FPSI UGM, 1990.

Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam: Probabilitas dan Kepastian, dalam Yudian W. Asmin, *Ke Arah Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: FSHI Fak Syari'ah, 1994.

_____, "Paradigma Fiqh Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam", Makalah lokakarya Pogram Doktor Fiqh Kontemporer pada pascasarjana IAIN ar-Raniry, Banda Aceh, 28 Agustus 2002.

Tk. H. Ismail Jakub, *Orientalisme dan Orientalisten: Perihal Ketimuran dan Perihal Para Ahli Ketimuran*, Surabaya: C.V. Faizan, 1970.

William Montgomery Watt, *Studi Islam Oleh Para Orientalis*, terj, dari artikel Watt, "The Study of Islam by Orientalist", oleh Alef Theria Wasim, dalam *al-Jami'ah*, No. 53, 1993.

Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung : Trasito, 1975.

Zaim Uchrowi dan Ahmadie Thaha, "Menyeru Pemikiran Rasional Mu'tazilah", dalam Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan Islam*, Jakarta: LSAF, 1989.

BAHASA INGGRIS

Ann Elizabeth Mayer, "Law and Religion in the Muslim Middle East", *The American Journal of Comparative Law*", No. 35, 1987, Vol. 2.

A.J. Wensinck, "The Importance of Tradition for the Study of Islam", dalam Ian Edge, *Islamic Law and Legal Theory*, New York: University of New York Press, 1996.

A S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, London: Oxford University Press, 1995.

A.L. Maycock, M.A., *The Inquisition: from its Establishment to the Great Schism*, New York: Harper & Row, 1969.

Abu Sulaiman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for methodology and Thought*, Virginia: tnp, 1994.

Anouar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", dalam A. L. Macfie, ed. *Orientalism: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Atho Muhdhar, "The Study of Islamic Law In Indonesian Islam University (The case of The Kulliyat al-Shari'ah of The State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta: Indonesia", *al-Jami'ah* no. 6-7.

Azyumardi Azra, *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, disertasi, Columbia University, New York, 1992.

David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Los Angeles: University of California Press, 1986.

George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Great Britain: Variorum, 1991.

- G. H. Bousquet dan Joseph Schacht, ed. *Selected Works of Snouck Hurgronje*, Leiden: E. J. Brill, 1957.
- Hasyim Kamali, *Peinciples of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Teks Society, 1991.
- Hurbet L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutic*, The University of Chicago, 1983
- Issa J. Boullata, *An Anthology of Islamic Studies*, Montreal: McGill Indonesian IAIN Development Project, 1992.
- Ignadz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History; A Contribution to the History of Islamic Theology*, terj, ed. Wolfgang Behn, Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori, Princeton: University of Princeton Press, 1998.
- Joseph Schacht, *Law and Justice*, dalam P. M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Weiss, ed. *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: University of Cambridge Press, 1970.
- Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", dalam Ian Edge, *Islamic Law and Legal Theory*, New York: University of New York Press, 1996.
- John L. Esposito, *Islamic Threat: Myth or Reality*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Louay Safi, *The Foundation of Knowledge a Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor; IIU & IIIT, 1996.
- M. B. Hooker, *Indonesian Syariah Defining a National School of Islamic Law*, Singapore: ISEAS, 2008
- Mona Abaza, *Islamic Education: Perceptions and Exchanges Indonesian Students in Cairo*, Paris, 1998.
- Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*, terj. Alan Sheridan, New York: Peregrine Books.
- _____, *History of Sexuality: Volume I: Introduction*, London: Penguin Books Ltd, 1977.
- _____, *The Archeology of Knowledge and The Discourse of Language*, New York: Pantheon Books, 1972.
- _____, *The Order of Things*, London: Tavistock Publication, 1976.
- Muhammad Khalid Mas'ud, "Review Article: Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 6, No. 2, 1989.
- Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qoran*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

- Muhammad Muslehuddin. *Philosophy of Islamic Law and the Orientalist: A Comparative Study of Islamic Legal System*, Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985.
- Muhammad Abdul Rauf, *Outsider's Interpretation of Islam: A Muslim Point of View*, dalam Richard C. Martin, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Norman Daniel, *Islam and The West*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- _____, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- _____ and Michael Cook, *Hagarism: "The Making of the Islamic World"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____, "The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A New Reading of Quran 4: 12B", *Studia Islamica*, No. 55, 1982.
- Richard C. Martin, "Islamic Studies", dalam John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- R. Stephen Humphreys. *Islamic History: A Frame Work for Inquiry*, London: I.B. Tauris & CO LTD, 1991.
- Sirojuddin Arif, "Voices from Within: Indonesian Islam Culture and History in the Work of McGill Students". tesis master UIN Jakarta, 2006.
- Wuthnow et al., *Cultural Analysis*, London: Routledge & Kegan Paul, 1994.
- W. C. Smith, "History of Religions: Whiter and Why?," dalam Mircea Eliade dan J. M. Kitagawa, ed. *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago & London: The Univ. of Chicago Press, 1974.
- Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory: The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influence on Early Islamic Law*, Great Britain: Variorum, 1995.
- _____, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Zamakhsyari Dhofier, *on Tradition and Change in Indonesian Islamic Education*, Jakarta: Office of Religious Research and Development, Ministry of Religious Affairs, Badan Litbang Depag, 1995.

RUJUKAN LATIHAN ILMIAH

Rahman, Azhar Abdul (2003), *Pengaruh Pemikiran Orientalis terhadap Pendidikan Islam di Malaysia: suatu kajian mengenai sumber-sumber sejarah Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: UM.

RUJUKAN MAJALAH

Abd. A'la, Islam Liberal: Keberagamaan Pasca Politisasi Agama, *Kompas*, 26 April 2002.

Bambang Sugiharto, "Foucault dan Posmodernisme", *Majalah Basis*, Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002.

Konrad Kebung, "Kembalinya Moral Melalui Seks", *Majalah Basis*, Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002.

RUJUKAN TEMUBUAL

Ahmad Imam Mawardi (Profesor Jabatan Syariah, IAIN Sunan Ampel Surabaya). Dalam Temubual dengan penulis, 07 Juni 2011.

Ahmad Zahroh, (Profesor Jabatan Syariah, IAIN Sunan Ampel Surabaya). Dalam Temubual dengan penulis, 12 Desember 2012.

Amirullah, Temubual pada tanggal 16 Okt 2009

Farid, (Staff Akademik Syariah di IAIN Sunan Ampel Surabaya). Temubual pada tanggal 19 Okt 2009.

Farich Farisoni, (Mahasiswa semester 6 jurusan Muamalat) Temubual pada 11 Mei 2011.

Ibnu Anshori, Temubual pada tanggal 6 Mei 2011.

Syamsuri, Temubual pada tanggal 27 Mei 2011.

RUJUKAN BAHAN SESAWANG

Nur A. Fadhil Lubis, Pengembangan Studi Hukum Islam di IAIN, dicapai 12 Februari 2013 <http://www.ditperta.net/artikel/fadil01.asp>.

Fu'ad Jabali, Islam Klasik dan Kajian Islam di Masa Depan, dicapai 25 Januari 2013. <http://www.ditperta.net/artikel/fuad01.asp>.

Papan Pengumuman IAIN Sunan Ampel, dicapai 12 Januari 2013, http://www.sunan-ampel.ac.id/akadnews/?__&paged=16.

Rofi Uddarojat, “Kajian Islam Pasca Orientalisme” dicapai Desember 2012
<http://islamlib.com>

Dadi Darmadi, “IAIN dalam Wacana Intelektual Islam Indonesia” dicapai 12 Januari
2013 <http://www.ditperta.net/artikel/dadi01.asp>.

Johan Hendrik Meuleman, “IAIN di Persimpangan Jalan”, dicapai 12 Februari 2013
<http://www.ditperta.net/artikel/Meuleman01.asp>.

PTAI, <http://www.ditperta.net/jurnal/vol62003c.asp>. dicapai 12 Januari
2013. <http://inpasonline.com/new/dosen-mcgill-memberi-kuliah-di-iain-sunan-ampel-surabaya/>

LAMPIRAN

A. Mata Kuliah : Studi Hukum Islam

Kode MK. : A17
Komponen : Dasar
Fakultas / Jur. : Syari'ah / Semua Jurusan
Jenjang Pendidikan : S-1 (strata satu)
Bobot : 2 SKS

B. Tujuan Pembelajaran

1. Mahasiswa mengetahui, mamahami sejarah hukum Islam pada masa: Rasulullah, sahabat, tabiin, imam madzhab, pasca imam madzhab dan masa modern. Mahasiswa juga mengetahui dan memhami hakikat, tujuan dan metode studi hukum Islam lebih lanjut.
2. Mahasiswa memiliki sikap toleran terhadap keanekaragaman perbedaan pendapat tentang hukum Islam, sikap apresiatif, inklusif.
3. Mahasiswa memiliki keterampilan dalam menjelaskan dan menerapkan konsep metodologis hukum Islam dalam memecahkan masalah.

C. Materi :

1. Pengertian Syari'ah fiqh, dengan Hukum Islam
2. Hukum Islam pada masa Rasulullah.
3. Hukum Islam pada masa Sahabat
4. Hukum Islam pada masa Tabi'in
5. Sejarah intelektual Abu Hanifah dan metodenya dalam menyelesaikan masalah Hk. Islam.
6. Sejarah intelektual Imam Malik dan metodenya dalam menyelesaikan masalah Hk. Islam.
7. Sejarah intelektual Imam Syafi'I dan metodenya dalam menyelesaikan masalah Hk. Islam.
8. Sejarah intelektual Imam Ahmad bin Hanbal & metodenya dalam menyelesaikan masalah Hk. Islam.
9. Sejarah intelektual Dawud al-Raniri & metodenya dalam menyelesaikan masalah Hk. Islam.
10. Sejarah intelektual Ja'far Shadiq dan metodenya dalam menyelesaikan masalah Hk. Islam.
11. Hukum Islam pasca imam Madzhab (syarah dan hariyah).
12. Hukum Islam pada masa modern: kondifikasi dan kompilasi hukum.
13. Hakekat Hukum Islam (sumber, obyek kajian, dan peranan akal).
14. Tujuan dan aspek-aspek hukum Islam.
15. Metode istinbath (Pengumpulan ide Hukum Islam)
16. Metode pemecahan masalah kontemporer dan contoh penerapannya

D. Strategi pembelajaran

Untuk mencapai tujuan pembelajaran di atas maka pembeajarannya menggunakan strategi yang di titikberatkan pada belajar aktif (active learning), diskusi, partisipatif, penugasan, book review.

E. Penilaian / Evaluasi

Penilaian di lakukan dalam bentuk:

- a. Proyek yakni kemampuan mahasiswa dalam melakukan suatu tugas “inging”.
- b. Kinerja (performance) yakni cara bagaimana mahasiswa melakukan suatu kegiatan dan hasil yang dicapai.
- c. Produk yakni kemampuan mahasiswa melalui kegiatan tertentu yang di lakukan mahasiswa untuk menghasilkan suatu karya.
- d. Tes tertulis dan atau lisan dalam UTS dan UAS.

F. Referensi :

1. Abu Zahrah, *Tarikh Mazahib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wa al-Aqa'id wa Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah* (mulai halaman 233)
2. Khudhari Beik, *Tarikh Tasyri' al-Islami* (mulai haiam 5).
3. Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*(mulai halaman 19).
4. Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontektualisasi doktrin Islam dalam Sejarah* (mulai halaman 237).
5. H.M. Rasjdi, *Hukum Islam dan Pelaksanannya dalam sejarah* (mulai halaman 18)
6. Yusuf al-Qardhawi (terjem), *Konsep dan Praktek Fatwa Kontemporer* (mulai halaman 17)
7. _____, *Ijtihad dalam Syari'at Islam* (mulai halaman 1)
8. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (mulai halaman 136).
9. Yusuf Hamid al-Alim, *al-Maqasid al-Ammah Lissyari'ah al-Islamiyyah* (muali halam 17)
10. Muhammad Ibrahim al-Hafnawi, *Dirasat Usuliyah fi al Qur'an al Karim* (mulai halam 145)
11. Abd Wahhab Abd Salam Thawilah, *Asaru al-Lughah fi Ikhtilaf al-Mujtahidin* (mulai halam 415)¹

Selanjutya silabi untuk strata satu (S2) pada pasca sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, dapat dilihat sebagai berikut :

A. Mata Kuliah	: Kajian Buku Hukum Keluarga Islam
Kode MK/Komponen	: B3334 / MKB
Kelompok	: Kurikulum Institusional
Fakultas/Jurusan	: Syari'ah / Ahwal Al-Syakhshiyah
Jenjang Pendidikan	: Strata – 1 (S.1)
Bobot	: 2 sks

¹ Dikutip dari kumpulan silabus Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, dan ditashi para Dosen pengampu Studi Hukum Islam, Dr. Imam Mawardi, MA sekaligus Alumni Mc Gill,

B. Tujuan Pembelajaran

Agar mahasiswa mampu memahami teks-teks dan kandungan buku-buku bahasa Arab yang berhubungan dengan Hukum Islam, khususnya masalah Hukum Keluarga.

C. Materi

A. Hukum Perkawinan

1. Keabsahan Akad Nikah
2. Hak & Kewajiban Suami Istri
3. Perceraian dan sebabnya
4. Akibat-akibat perceraian
5. Nafkah

B. Hukum Waris

1. Syarat & Rukun Waris
2. Macam-macam ahli waris
3. Halangan Pewarisan
4. Waris Islam : Sunni dan Syi,i

D. Strategi Pembelajaran :

Agar tujuan di atas dapat dicapai dengan maksimal, maka strategi pembelajaran untuk mata kuliah ini adalah :

1. *Interactive lecturing*, yaitu perkuliahan melibatkan mahasiswa secara aktif dalam bentuk dialogis tentang materi yang sedang dibahas.
2. *Hand out strategy*, dengan cara memberikan kertas kerja yang dibuat dosen untuk dikerjakan oleh mahasiswa.
3. Penugasan menulis makalah/paper secara individu atau kelompok.
4. Diskusi kelas, mendiskusikan tugas (makalah) yang telah ditulis secara individu atau kelompok.

E. Evaluasi Penilaian :

Penilaian dilakukan dengan cara :

1. Tes lisan dan/atau tes tulis dalam bentuk UTS dan UAS
2. Kehadiran dan keaktifan di kelas
3. Kinerja/performance
4. Produk dalam bentuk paper atau makalah

F. Referensi

1. Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, Jilid VII (pp. 9-28)
2. _____, *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, Jilid VII (pp. 82-94)
3. _____, *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, Jilid VII
4. Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Jilid II (pp. 18-32)
5. 'Ala' al-Din al-Samarqandi, *Tuhfah al-Fuqaha'* (pp. 171-186)
6. Hasanain Muhammad Makhluaf, *Al-Mawaris fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (pp. 12-27)
7. Joseph Schacht, *The Intoduction of Islamic Law* (pp. 161-168)
8. Abdur Rahman I. Do'i, *Syari'ah: The Islamic Law* (pp. 129-142)

9. Asaf A. A. Fyze, *Outlines of Muhammadan Law* (336-343 & 379-386)

Dan untuk mata kuliah Metodologi Studi Islam, adalah:

Mata Kuliah : Metodologi Studi Islam
Kode MK / Komponen : A1204 / MKK
Kelompok : Kurikulum Inti
Fakultas / Jur. / Prodi : Syari'ah / Semua Jurusan
Jenjang Pendidikan : S-1 (Strata Satu)
Bobot : 2 SKS

A. Tujuan Pembelajaran

Mahasiswa mengetahui dan memahami dengan baik metodologi studi agama Islam, pendekatan terhadap Islam dan studi agama, model-model penelitian agama, kontruksi teoritis kemudian menerapkannya dalam penulisan makalah dan proposal penelitian

B. Materi:

1. Pendahuluan : Islam dan studi agama (Pengantar), Pentingnya studi Islam, asal usul dan pertumbuhan studi Islam di dunia Islam;
2. Penelitian agama : Kedudukan penelitian agama di antara penelitian lain, pendekatan-pendekatan terhadap Islam dalam studi agama, kontruksi teori penelitian agama;
3. Model-model penelitian agama: Agama sebagai doktrin, agama sebagai produksi budaya, agama sebagai produk interaksi sosial.
4. Islam dan kebudayaan : Apa Islam kebudayaan, Islam dan kebudayaan lama (kebudayaan yang ada sebelum Islam);
5. Islam sebagai agama : Peran agama Islam dalam kehidupan, apa yang diajarkan Islam keseluruh dunia.
6. Sejarah Islam : Islam pada Nabi SAW dan Khulafaur Rosyidin, masa kemajuan dan kemunduran Islam, pusat peradaban dan penyebaran Islam ke seluruh dunia.
7. Studi kawasan : Islam di Afrika Timur, Islam di Asia Tenggara, Islam di Cina;
8. Islam dan kebudayaan Indonesia: Islam dan Kebudayaan Melayu, Islam dan kebudayaan Jawa, Islam dan kebudayaan lain di Nusantara;
9. Islam pada masa sekarang : di Eropa, Timur Tengah, Asia Tenggara, Asia belakang, Cina, Afrika;
10. Aliran-aliran dalam pemikiran Islam dan sejarahnya: aliran Fiqh, aliran Kalam, aliran Metafisika dan Gnosis, aliran Filsafat dan Teosofi;
11. Al-Qur'an sebagai sumber agama Islam: peranan dan fungsi al-Qur'an, pendekatan memahami al-Qur'an, al-Qur'an sebagai kalamullah, sumbangan al-Qur'an untuk memahami kitab suci lain, ulum al-Qur'an dan tafsir al-Qur'an;
12. Sunnah sebagai sumber agama Islam: Nabi Muhammad SAW sebagai sumber sunnah, kedudukan fungsi sunnah dan kondifikasinya, pendekatan memahami sunnah;
13. Ijtihad sebagai sumber agama Islam: Pengertian, Ijtihad sebagai sumber dinamika, pembentukan kebudayaan Islam:

14. Doktrin kepercayaan dalam Islam: Allah, Wahyu, Rasul, manusia, alam semesta, eskatologi;
15. Dimensi-dimensi Islam: Syari'ah, Tariqah, sufisme, Islam, Iman dan ikhsan;
16. Ritual dan Institusi dalam Islam: Perspektif dan teori, sistematika, elemen-elemen, analisis;
17. Islam dan kemanusiaan: Kedudukan manusia diantara makhluk Allah, tugas manusia, manusia sebagai Khalifatullah;
18. Islam dan moral: Tujuan Muhammad SAW diutus, ahlak menurut Islam;
19. Islam, Keluarga dan masyarakat : Keluarga sebagai fondasi masyarakat, musyawarah dan tolong menolong, hubungan silaturrahim;
20. Islam dan dunia kontemporer : Islam dan tradisi sekarang, *nillennialisme*, *revivalisme*, *fundamentalisme*, tendensi kaum modernis;
21. Islam dan agama lain: Pandangan metafisik dan teologi tentang agama-agama lain, sumbangan islam terhadap kemanusiaan pada masa kini.

C. Referensi

1. Mukti Ali, *Metode memahami agama Islam*;
 2. _____, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*;
 3. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya*;
 4. Richad C. Martin (ED), *Approaches to Islam in Religious Studies, Tucson : The University of Arizona Press, 1985*
 5. Amin Abdullah, *Studi Agama : Nirmatiftitan atau Historisitas ;*
 6. Muyono Sumardi, (ED), *Penelitian Agama, Masalah dan Pemikiran*;
 7. Sayyid Husein Nsr, "*Islam*" dalam *Arvin shana (ED), Our Religioun*, Ny. Harper Collins, 1995
 8. Taufiq Abdullah dan M. Rusli Karim (Eds), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*.
- D. Strategi Pembelajaran
1. Kuliah klasikal
 2. Diskusi kelas
 3. Penugasan secara individual
 4. Book review
- E. Penilaian/ Evaluasi

Penilaian dilakukan atas dasar:

1. Kehadiran dan keaktifan di kelas
2. Kemampuan dan Penguasaan menyajikan makalah.
3. Produk: makalah / paper tugas
4. Ujian tertulis dan atau lisan dalam bentuk UTS dan UAS²

Selanjutnya dapat dilihat silabi tentang pengkajian hukum di Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, sebagai berikut: Jadwal Perkuliahan, Tema Pertemuan dan Daftar Perkuliahan

² Dikutip dari kumpulan silabus Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, dan ditashih pada Dosen pengampu Studi Hukum Islam, Dr. Imam Maward, MA sekaligus Alumni Mc Gill

Pertemuan pertama

- ✓ Pengantar umum tentang kajian islam dan beberapa pendekatan yang dipergunakan
- ✓ Klasifikasi aspek-aspek kajian Islam
- ✓ Pendekatan sejarah dalam mengkaji pemikiran Islam
- ✓ Course outline and requirement (*Students'and responsibility and grading*)

Pertemuan kedua

Perkembangan intelektual umat dan khazanah peradaban Islam awal

- ✓ Costave Von Brunebaum “*Islam ; its inchrent power of expansion and adaptation*”, “ the problem of cultere influence”, “ an analisys of Islamic civilization and culture antrophologi,” In his *Modern islam,*” search for culture identity (1962) p. p, 3-97
- ✓ Ahmad dallal, *Science, Medice And Technology; Te Making Of Sciencifig And Cultere* and in John L Esposito (ed) the oxford history of islam (1999): pp. 215-267
- ✓ Joel L Karameel, “*School, Circle, And Societies,* in his *Humanism of Renaissance of Is Islam : the cultural revival during the bayid age,* (1986), p.p, 103-206; profiles, schoolers, patrons, potentates,” the beginning the Islamic Culture,” in his *majesty that was Islam : The Islamic Word* 661-1100 (1974), pp 76-92.
- ✓ Gerhard Endress, “*Europe and Islam : the history of Science,*” in his introduction to islam, (1988), pp, 2-51.
- ✓ W. Montgomery watt, “ *Islamic Presence in Europe,*” In his influence of islamic on medieaval of islam on Europe (1972), pp. 1-14

Pertemuan ketiga

Dasar-dasar keyakinan dan ritual pra islam dan pengaruhnya pada bangunan tradisi keislaman (1) seberapa jauh unsure-unsur Yahudi dan Kristen diadopsi dalam islam; (2) apa unsur-unsur keyakinan yang mendasari terbentuknya tradisi Islam.

- ✓ Muhammad A. Bamyeh, “ *Pre-Islamic Onthology And Method Of Knowledge,*” in his the social origin of islam : mind, Econommy, discourse (1999), pp. 79-114.
- ✓ Joseph henninger, “*Pre-Islamic Bedouin Religion,*” In Merlin L. Swartz (ed), studies on Islam (1981), pp. 3-21
- ✓ W. Montgomery Watt, “*Religion In Pre-Islamic Arabia,*” and “ Mecca before Islamic,” Muhammad’s Mecca (1988), pp. 26-37, 38-46.
- ✓ Andrew Rippin, “*Pre-History,*” in his *Muslim, Their religion belief and practices* (1990), pp.3-13.
- ✓ Ismail R, al-faruqi and Louis L. faruqi, “*The Sunnah,*” in their *the Cultural atlas of islam* (1986), pp. 112-140; “ the Sciennces of the hadith,” in *ibid,* pp.252-263.
- ✓ J.Fueck, *The Role Of Traditinalism In Islam,*” in Merlin L.Swartz (ed), studies on Islamic, pp 99-122.

Pertemuan keempat

Sunnah dan hadits sebagai landasan pembentukan Tradisi Islam.

- ✓ Fazlur Rahman, “*Origins and Development of the tradition,*” in his *Islam*, pp. 43-67
- ✓ H.A.R. Gibb, *The Tradition Of The Prophet,*” in his *Muhammedanism: An Historical survey* (1970), pp. 49-59.
- ✓ Tarif Khalidi, “*History And Hadith,*” in his *Arabic Historical Thought in the classical period* (1996), pp. 17-82
- ✓ Isma’il R. al-faruqi and Louis L. al-Faruqi, *The Sunnah ,*” in their *the cultural atlas of islam* (1986), pp. 112-140; the sciences of the Hadith,” in *ibid*, pp. 252-263
- ✓ J.Fueck, *The Role Of Traditionalism In Islam*, in merlin L. Swartz.(ed) *Studies on Islam*, pp. 99-122.

Pertemuan kelima

Masuknya unsure-unsur spekulatif dalam pemikiran islam; kalam dan filsafat.

- ✓ Majid fakhry, “*The Transmission of Ancient Philosophy And Science,*” in a Short introduction to islamic philosophy, theology and mysticism (1997), pp. 99-122.
- ✓ W. Montgomery watt, “*the Attantion of Greek Thought*” in his *Islamic philosophy and theology* (1987), pp. 37-45
- ✓ Majid Fkhry, “*The Legacy of Greece, Alexandria and the Orient,*” in his *A History of Islamic philosophy* (1983), pp, 1-36.
- ✓ Marshall G.S. Hodgson, *Falsafah And Kalam*, in his *Venture of Islam : Conscience and History in History In a word Civilization* (1977), Vol. 1, pp, 410-443
- ✓ W. Montgomery, “ *The Attraction Of Reasoning,*” in his *normative period of Islamic thought* (1998), pp. 180-208.

Pertemuan keenam

Ortodoksi, heterodoksi dan kecendrungan sekterianisme

- ✓ Caesar E. Farah, “ *Heterodoxy And Orthodoxy,*” in his *Islam: beliefs and observances*, pp. 170-196
- ✓ George Makdisi, “*Hanbalite Islam*, in merlin L. Swartz (ed) *studies on islam* () especially pp. 251-274.
- ✓ Fazlur Rahman, *Sectarian Development,*” in his *Islam*, pp. 167-180
- ✓ W. Montgomery Watt, “*Proto-Shi’ite Phenomena Under The Umayyads*” in his *formative period of Islamic thought* (1998), pp. 38-62
- ✓ W. Montgomery Watt, *The Polarity Of Sunnism And Shi’ism*, in his *formative period of Islamic thought* (1998)
- ✓ Moojan momen, “*Schools Within Twelver Shi’ism;* ” and “ *the popular Religion,*” in his *an introduction to shi’I islam* (1985), pp.220-232, 233-245.
- ✓ Yann Richard, “*A Mystic Theology,*” in his *shi’ite islam : polity, ideologi and creed* (1995), pp.49-76

Pertemuan ketujuh

Tasawwuf sebagai ekspresi pengalamna keagamaan

- ✓ Hodgson, *Muslim Personal Piety: Confrontation With History And Selfhood*, “in his the Venture of islam, Vol.1, pp.359-409
- ✓ Fazlur Rahman, “*Sufi Doctrine And Practice*,” And “*Sufi Organizations*,” in his islam, pp.128-149,150-166.
- ✓ H.A.R. Gibb, *Sufism*, in his Muhammadanism, pp.86-99
- ✓ Andrew Rippin, *Sufism*,” in his Muslim their religions Beliefs and practices, pp. 117-128
- ✓ Mjid fakhry, “ *The Rise And Development Of Islamic Mystical Islam : An History Of Islmic Philosophy*, pp.234-256.
- ✓ Julian baldick, “*From Construction Of Systemation, In His Mystical Islam ; an introduction to Sufism (1989)*, pp. 50-84.

Pertemuan kedelapan

Pemikiran politik dan system pemerintahan

- ✓ G.E.Von grunebaun, *The Body Politic : Law And The State*,” in his medieval islam (1956), pp. 142-169.
- ✓ Andrew Rappin, “*Political Action and Theory*,” in his Muslims their religious beliefs and practices, pp. 47-58.
- ✓ John L. Esposito, *Religion, Politics, And Society*,” in his Islam and politics (1991), pp.3-31
- ✓ W. Montgomery Watt, *The Islamic State Under Muhammad*,” in his Islamic Polical Thought (1968), pp. 3-19.
- ✓ Ann K.S.Lambton, “ *al-Mawardi: Wizarah and Imarah*” and “*al-Jawayni and al-Ghazali: the Sultanate*,” In her state and Government in medical Islam: and introduction to the study of Islamic polical theory (1981), pp. 83-129.
- ✓ Erwin E.J. Rosenthal, “*the Caliphate; Theory and fuction*,” Government,” and “the theory of power-state; ibn khaldun’s study of civization , “ in his political thought in medieval islam (1968), pp.21-109.
- ✓ Fauzi M Najjar, *Siyasah In Islamic Political Philosophy*, “ in Michael E Marmura (ed), *Islamic Theologi and philosophy; studies in honor of George K Houram (1990)*

Pertemuan kesembilan.

Pemikiran Hukum dan syari’ah serta institusi keislam yang lain.

- ✓ Hodgson, “ *The Shar’i Islamic Vision*, in his venture of islam vol.1, pp.315-358
- ✓ Caesar L farah, *Solidarity Throught Institutional Unity*” in his islam : belief and observance (2000), pp. 147-169
- ✓ Fazlur Rahman, *The Structure Of Law*,” in his an introduction to islam, pp. 22-75.
- ✓ Gerhard Endress, “*Islam: Religion And Legal System*,” in an introduction to islam, pp. 22-27.
- ✓ Isma’il R. al-faruqi and Louis L.al-Faruqi, “*The Law*” in their cultural atlas of islam (1986), pp, 264-279.
- ✓ Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law (1996)*.
- ✓ Wael Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories : An Introduction To Sunni Usul Fiqh (1997)*
- ✓ N.J Coulson, *A History Of Islamic Law (1990)*.

Pertemuan kesepuluh

Islam dan hubungan antar agama

- ✓ Farid Esack, "*The Qur'an and the Other: Pluralism and Justice*," in his *Qur'an, Liberty and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-Religious Solidarity Against Oppression* (1997), pp. 146-178.
- ✓ Jane I Smith, "*Islamic and Christendom: Historical, Cultural, and Religious Interaction from the 7th to the 15th Centuries*," in John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam* (1999), pp. 305-345.
- ✓ Shireen T. Hunter, "*Unfolding The Islamic Experience*," in her *Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* (1998), pp. 31-68.
- ✓ Gustave E. von Grunebaun, "*Islam In The Medieval World: Christendom And Islam*," in his *Medieval Islam*, pp. 31-63.

Pertemuan kesebelas

Tradisionalisme dan rasionalisme dalam pemikiran teologi Islam.

- ✓ W. Montgomery Watt, "*The General Religious Movement*," in his *Formative Period of Islamic Thought*, pp. 63-81.
- ✓ W. Montgomery Watt, "*The Maturing Sunnite Theology*," in *Formative Period Of Islamic Thought*, pp. 279-318.
- ✓ Harry A. Wolfson, "*The Kalam According To Shahrastani And Ibn Khaldun*," in his *Philosophy of the Kalam* (1976) pp. 3-43.
- ✓ Andrew Rippin and Jan Knappert (eds), *Theology: Traditionalism and Rationalism* (1998). Richard C. Martin et al., "*The Rise and Fall of Mu'tazilism In Pre-Modern Islam*," in their *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (1997), pp. 25-45; *Modern and Postmodern Glosses on Mu'tazilism*, in *ibid*, pp. 199-219.
- ✓ Jalal Muhammad Musa, "*Nash 'At Ahl Al Sunnah Wa'l Jama'ah*" in his *Nash 'At Al-Ash'ari Yah Wa Tatawwuruha* (1982), pp. 15-82.

Pertemuan keduabelas

Interaksi pemikiran filsafat dan dogma

- ✓ Fazlur Rahman, "*The Philosophical Movement*," in his *Islam*, pp. 117-127.
- ✓ Majid Fakhry, "*The Interaction Of Philosophy And Dogma*," in his *A History of Islamic Philosophy*, pp. 203-233.
- ✓ Majid Fakhry, "*Philosophy And Theology*," in John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam* (1999), pp. 269-303.
- ✓ Alfred L. Ivry, "*Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism*," in Michael Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy* (1984), pp. 160-171.
- ✓ Barry S. Kogan, "*Destiny and Origination: Averroes' Discourse On The Manner Of The Word's Existence*," in Michael Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy* (1984), pp. 203-235.
- ✓ Oliver Laaman, "*How Did God Create the World*," in *The Medieval Islamic Philosophy* (1985), pp. 25-86.

Pertemuan ketigabelas

Kajian Tentang al-Qur'an dan Metodologi

- ✓ W. Montgomery watt and Richard Bell, “*Muhammad’ prophetic Experience,*” in their introduction to the qur’an (1990), pp. 17-39.
- ✓ Andrew Rippin,” *Literary Analisis Of Qur’an, Tafsir, And Shira : The Methodologies Of John Wansbrough,* in Richard CMartin (ed), *Approaches to islam I religious studies* (Tucson, 1985), pp. 151-163, 227-232.
- ✓ Caesar E Farah, *Foundations Of Islam : The Qur’an, In His Islam Belief And Observances* (2000), pp.77-101.
- ✓ Isma’il R. al-faruqi and Louis L. Al-faruqi, “*The Qur’an,*” in their *Cultural Atlas of Islam,* pp. 95-111.³

³ Dikutif dari kumpulan silabus Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya,