

Metode Pemahaman Islam Muḥammad Al-Ghazāli (Kajian Analisis Kitab Kaifa Nafham Al-Islām)

Munawir Darwis

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Mudapasca@gmail.com

Abstract

The Style of Islamic understanding has a correlation with the progress and welfare of its people. Methodological error to interpret Islam will be trapped in the stagnation of thought and decline of the people. Therefore, one of the efforts of the reformers of Islam was to reconstruct the methodology as an important tool in understanding Islam to be able to provide a solution to the problems of humanity and sovereignty. This research attempts to reveal how the approach used by Muhammad al-Ghazāli in understanding Islam, the background of his Islamic Thought and its advantages and disadvantages. Based on the result of the study, al-Ghazāli's thought was influenced by educational background at Al-Azhar and social-political conditions in Egypt. One of the efforts made by al-Ghazāli was to call for a total return to the Islamic manhaj (way) completely as the only way to overcome the religious and social problems of Muslims. This concept methodologically is an effort to understand Islamic values through the approach of the Qur'an and Sunnah which is interpreted through the spirit of rationality in the frame of moderation. Based on this approach Islam is not only understood as a doctrine but also a solution to humanitarian and muslim problems.

Keywords: *method; understanding; Islam*

A. Pendahuluan

Modernisasi di dunia Islam tumbuh berawal dari kesadaran umat Islam yang terpuruk dalam segala sektor kehidupan agama dan sosial. Kemunduran tersebut sangat kelihatan jika dikontraskan dengan kemajuan Barat dalam bidang sains dan teknologi karena sektor ini mampu merubah hal fundamental dalam kehidupan manusia.¹ Berdasarkan realitas tersebut pada abad ke-18 para pembaharu Islam tampil

¹Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina 1992), hlm. 452-453

menawarkan wacana rekonstruksi ajaran Islam dengan tawaran metodologi yang lebih modern dibawah gerakan membuka kembali pintu *ijtihad*.²

Memasuki abad modern bukanlah persoalan pilihan, melainkan suatu keharusan sejarah kemanusiaan (*historical thought*).³ Kenyataan tersebut menuntut umat Islam untuk berusaha melakukan pembaharuan, penyegaran, atau pemurnian pemahaman umat terhadap agamanya ke arah *modern*. Usaha seperti itu adalah sesuatu yang telah menyatu dengan sistem Islam dalam sejarah. Gerakan pembaruan Islam adalah sebuah kenyataan historis, sebagai cermin implementasi respons positif terhadap modernisme, untuk kemudian melahirkan dinamika dan gerakan pemikiran yang beragam dan tentu saja secara *diametral* masing-masing berbeda.

Istilah *modern* atau modernisasi dalam konteks Islam berbeda dengan paradigma Barat. Modernisasi dalam konteks Barat yang hanya berorientasi kepada *kemoderenan* bidang sains. Modernisasi Islam merupakan sebuah terminologi khusus yang terkonsentrasi pada usaha modernisasi pemahaman keagamaan dalam upaya menata kembali kehidupan agama, sosial, politik, dan ekonomi. Melalui wacana ini upaya modernisasi dalam bidang keagamaan mendorong adanya perombakan-perombakan terhadap struktur atau tatanan yang sudah dianggap baku (final), sedangkan nilai-nilai tersebut sebenarnya tidak memiliki akar yang kuat berdasarkan sumber-sumber pokok dari Al-Qur'an dan Hadis. Berkat usaha dari pemikir-pemikir Islam, kemajuan modernisasi terlihat jelas pengaruhnya karena produk-produk pemikiran yang bersifat statis (kaku) menjadi dinamis, dari tradisional-ortodoks menjadi rasional ilmiah, dan dari fanatik menjadi bebas demokratis.

Arah baru kajian Islam yang diproyeksikan oleh para pembaharu memiliki karakteristik dasar; *pertama*, gerakan tersebut datang dari inisiatif masyarakat Islam yang didorong oleh ajaran Islam itu sendiri. *Kedua*, gerakan itu pada dasarnya melakukan kritik terhadap sufisme yang cenderung menjauhi manusia dari tugas seorang muslim dari pergumulan sosial dunia nyata. Sufisme dianggap sebagai gerakan

²Munculnya pemikiran modern tidak lepas dari tiga latar belakang utama. Pertama, munculnya kesadaran pembaruan secara intern sebagai akibat dari dampak pemikiran-pemikiran Ibnu Taimiyah. Kedua, lahirnya peradaban baru dari Barat yang disebut masa *Renaissance* (masa keemasan Barat) yang memunculkan ide sentral modernisasi serta pemikiran rasional-ilmiah sehingga melahirkan sains dan teknologi yang dimulai sekitar abad ke-16. Ketiga, kondisi negara-negara Arab, seperti Mesir dan Turki yang sangat memprihatinkan di bawah imperialisme negara-negara Eropa khususnya Prancis. (Suyoto, dkk., Al-Islam 2, cet.II, 1992, Malang: Pusat Dokumentasi dan Kajian al-Islam– Kemuhammadiyah Univ. Malang. hlm. 202)

³Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin...*, hlm. 65

yang melatarbelakangi kemunduran umat Islam yang kehilangan daya kreativitasnya. *Ketiga*, hampir semua gerakan modernisme Islam semuanya menekankan perlunya rekonstruksi sosio-moral dan sosio-etnik dalam masyarakat Islam agar sesuai atau mendekati Islam ideal. *Keempat*, semua gerakan modernisme dalam Islam sebelum abad ke-20 mengobarkan semangat *ijtihād* dengan segala potensi akal fikiran untuk memecahkan permasalahan yang timbul dalam umat Islam melalui pendekatan Al-Qur'ān dan Sunnah. Para pelopor pembaharuan Islam selalu mengingatkan dengan menutup pintu *ijtihād* kaum muslimin akan mengalami kejumudan dan kemandekan dalam berfikir. Dan yang *kelima*, umumnya gerakan modernisme Islam juga menitikberatkan peran jihad untuk mencapai tujuan-tujuan kemoderenan Islam.⁴

Diantara tema-tema pokok yang menjadi isu gerakan modernisme Islam antara lain; *pertama*, hubungan antara iman dan ilmu atau antara keyakinan dan akal, *kedua*, ajaran Islam dari segi peran sosial yaitu sejauh mana Islam mengajarkan keadilan sosial, persamaan antara pria dan wanita, *ketiga*, hubungan antara agama dan negara serta pandangan Islam terhadap sekulerisme, *keempat*, masalah penegakan hukum, *kelima*, ajaran-ajaran Islam dibidang ekonomi, dan *keenam*, perbaikan dalam bidang pendidikan yang merupakan suatu permasalahan yang sangat penting dalam kaitannya dengan gerakan kemoderenan Islam secara komprehensif.⁵

Problematika yang muncul ditengah-tengah umat Islam tersebut tentunya memerlukan upaya penyelesaian yang cepat dan tepat, pendekatan baru sangat dibutuhkan untuk menjadi landasan teoritisnya. Karena itu langkah pertama yang diambil oleh para modernis adalah menumbuhkan semangat kembali kepada Al-Qur'ān dan Sunnah serta upaya purifikasi keagamaan Islam dari elemen-elemen tradisi paganisme yang dapat menimbulkan *bid'ah* dan *khurāfat* dalam agama.⁶ Demikian pula semua organisasi dan institusi berbasis Islam hendaknya dikelola secara modern sehingga dapat memenuhi kebutuhan umat pada zamannya.⁷ Kaum modernis sebagai gerbong pembaharuan juga bersikeras segala bentuk praktek *taqlīd* harus dihilangkan

⁴Amin Rais, kata pengantar dalam Jonh Donohue dan Jonh L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, Terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali, 1989), hlm. xii-xiii

⁵Amin Rais, kata pengantar dalam *Islam...*, hlm. xii-xiii

⁶Fachri Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung : Mizan, 1986), hlm. 65

⁷Fachri Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan...*, hlm. 64.

dalam pengamalan, ajaran Islam harus diterjemahkan secara rasional sehingga mampu membangun dan bersaing dengan peradaban modern.⁸

Meskipun wacana Islam dalam bingkai kemoderenan telah berlangsung selama kurang lebih tiga abad, namun tidak menjamin wacana kemoderenan ini diterima dan berkembang dengan baik dalam masyarakat muslim. Upaya modernisasi Islam selalu mendapat tantangan keras dari kaum tradisional Islam yang cenderung memegang erat tradisi *taqlīd* dalam menjalankan syariat Islam. Fakta ini berlaku pada hampir di seluruh dunia Islam baik di Timur Tengah maupun di Indonesia. Karena itu wacana pembaharuan Islam selalu menjadi wacana keislaman kontroversi antara dua kepentingan dalam masyarakat Islam dan akan terus dibicarakan oleh lintas generasi sampai saat ini.⁹

Diantara tokoh penting pembaharuan Islam abad 20 adalah pemikir ternama asal Mesir, Syeikh Muhammad al-Ghazālī (1917-1996 M). Di usianya yang ke-30 tahun (1947) al-Ghazālī muda tampil dengan karya pertamanya berjudul *Al-Islām wa Al-Auḍā' Al-Iqtisādiyyah* (Islam dan Keruntuhan Ekonomi). Karya pertama al-Ghazālī ini lahir sebagai respon terhadap problem ekonomi kebangsaan dan keummatan yang dihadapi oleh bangsa Mesir sekaligus sebagai kritik terhadap kepemimpinan Raja Farouk yang dikenal sangat gemar menghambur-hamburkan uang negara dengan membeli barang-barang mewah dan bereliling dunia.¹⁰ Dalam fase selanjutnya, al-Ghazālī semakin giat menulis dalam upaya menyebarkan konsep-konsep perubahan sosial-politik dan ekonomi melalui pendekatan Al-Qur'an dan Sunnah..

B. Metode Penelitian

Yang menjadi fokus utama penelitian ini adalah kajian tentang metode pemahaman Islam Muhammad al-Ghazālī berdasarkan kitab *Kaifa Nafham Al-Islām*. Penelitian model ini menggunakan metode kualitatif berbasis kajian kepustakaan

⁸Menurut Mukti Ali, praktek *bid'ah* dan *khurāfat* mendominasi segala aspek dalam ajaran Islam akibat dari kecolongan masa lalu disebabkan banyaknya kelemahan-kelemahan metode pendekatan studi Islam yang umumnya didominasi pendekatan yang bersifat monolitik (*single entities*) dan kurangnya tradisi kritis dalam Islam sehingga yang berkembang adalah amalan praktisnya saja dalam bentuk *taqlīd* (Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Eds.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 47)

⁹Kasyful Anwar, "Istikhdam Kitāb 'al-Taṭbīq al-Nahwī Wa al-Ṣarfī' Bi al-Ṭarīqah al-Qiyāsiyyah Fi Ṭarīqiyah Sayṭarah al-Ṭalabah 'Ala al-Jumlah al-Ismiyyah Bi Ma'Had Dār al-Ulūm Bandā 'Aṭsyih Indonesiā," *DAYAH: Journal of Islamic Education* 1, no. 1 (March 18, 2018): 40–55, <https://doi.org/10.22373/jie.v1i1.2431>.

¹⁰Jonh L Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realiti*, (Kuala Lumpur, PTS Publication, 2004), hlm. 96

(*Library Research*), yaitu sebuah model penelitian dengan mengumpulkan data sumber utama dan didukung oleh berbagai sumber lain baik berupa buku, artikel dan jurnal yang ada hubungannya dengan materi yang dibahas.¹¹ Teknik penelitian yang digunakan dalam keseluruhan proses penelitian sejak awal hingga akhir penelitian dengan cara memanfaatkan berbagai referensi yang relevan dengan penelitian ini.

Pendekatan yang digunakan oleh peneliti adalah pendekatan *Historis-Filosofis*. Pendekatan historis ini, digunakan untuk mengetahui latar kesejarahan Muhammad al-Ghazālī dengan menyelidiki latar belakang eksternal berupa faktor-faktor yang ikut mempengaruhi pemikirannya meliputi latar belakang pendidikan, kondisi sosial dan politik, pergerakan dan organisasi yang ikut mempengaruhi pemikirannya. Sedangkan pandangan filosofis digunakan untuk menangkap pandangan mendasar Muhammad al-Ghazālī tentang metode, nilai-nilai mana yang dianutnya, tolak ukur atau ukuran macam apa yang memandunya dalam membangun konsep-konsep yang dipilihnya.

Sumber data penelitian merupakan subjek dari data-data yang dikumpulkan terdiri dari data primer dan data sekunder. Dari kedua sumber data tersebut, data primer dipandang memiliki otoritas sebagai bukti orisinal dan diberi prioritas dalam pengumpulan data, sedangkan data sekunder hanya sebagai pendukung data primer. Data primer yang menjadi rujukan utama dalam penelitian ini adalah buku *Kaifa Nafham Al-Islām* cetakan kedua berwarna biru yang diterbitkan oleh penerbit Dār al-Qalām, Dimashq (Damaskus), Syiria tahun 2005. Agar pembahasan dalam karya ilmiah ini menjadi lebih fokus, maka peneliti hanya memilih salah satu topik dari sebelas tema pembahasan dalam buku ini, yaitu tentang konsep *tajdīd* dan *ijtihad* sebagai salah satu metode pemahaman Islam menurut al-Ghazālī. Untuk mendukung tema yang diteliti, peneliti juga melibatkan beberapa karya lain al-Ghazālī. Selanjutnya proses pengumpulan data ditempuh dengan metode kajian kepustakaan dengan langkah-langkah sebagai berikut. *Pertama*: menganalisa pemikiran Muhammad al-Ghazālī terutama buka *Kaifa Nafham al-Islam* dan karya-karyanya yang lain baik teks aslinya maupun yang sudah diterjemahkan, kemudian mengumpulkan buku-buku lain tentang Muhammad al-Ghazālī, termasuk di dalamnya tentang karya-karya, pengaruh, dan makna pentingnya yang ada kaitannya dengan penelitian ini. Dan yang terakhir, peneliti

¹¹Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), hal 225

mempelajari, memahami, menganalisis, memperbandingkan serta menuangkan kedalam bentuk tulisan.

C. Hasil Penelitian dan Pembahasan

Muhammad al-Ghazālī lahir pada tahun 1334 H /1917 M. di desa Nakhla al-‘Ināb, Propinsi Buḥairah, Mesir. Di desa ini terkenal banyak melahirkan tokoh-tokoh Islam terkemuka pada zamannya seperti Syeikh Muhammad Shaltūt, Syeikh Muhammad Abduh, Syeikh Hasan al-Bannā, Syeikh Muhammad ‘Īsā, Syeikh Abdullah al-Musyid dan lain-lain.¹²

Al-Ghazālī merupakan anak pertama dari enam bersaudara. Ayahnya adalah seorang pedagang yang sangat menyukai tasawuf, sangat menghormati tokoh-tokoh sufi sekaligus mengamalkan ajarannya. Ayahnya merupakan salah seorang pengagum Syaikh al-Islām Abū Hamīd al-Ḡazālī. Konon suatu saat ia mendapat inspirasi dan isyarat dari hujjah Al Islām tersebut agar mencantumkan namanya sebagai nama anaknya. Menurut al-Ghazālī, hal inilah yang menyebabkannya ia diberi nama Muhammad al-Ghazālī dengan harapan ia pun dapat mengikuti jejak Imam al-Ghazālī dalam bidang keilmuan serta pengabdianya kepada umat Islam.¹³

Al-Ghazālī memulai pendidikan tingkat dasar dengan menghafal Al-Qur‘ān pada usia belia di desanya sampai selesai 30 juz pada usia sepuluh tahun. Kemudian dia meneruskan belajar ilmu-ilmu keislaman di sebuah yayasan agama dibawah naungan Universitas Al-Azhar di kota Iskandaria. Pada tahun 1932 al-Ghazālī mendapatkan ijazah Ma’had Ibtidaiyyah dan dari yayasan yang sama ia memperoleh ijazah pendidikan tingkat tsanawiyah (setingkat SMA) tahun 1937. Kemudian pada tahun yang sama (1937) al-Ghazālī masuk Fakultas Ushuluddin pada Universitas al-Azhar jurusan Dakwah dan lulus pada tahun 1941 dengan gelar Liecence (setingkat S1). Pada tahun 1943 al-Ghazālī memperoleh gelar magister pada Fakultas Bahasa Arab.¹⁴ Pada

¹²Muhammad al-Ghazali, *Berdialog Dengan al-Qur’an*, Terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah, Cet. III, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 5

¹³Muhammad al-Ghazālī, *Berdialog Dengan Al-Qur‘ān* (terj.) Drs. Masykur Hakim dan Ubaidillah, cet. Ke-III, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 5.

¹⁴Yusuf al-Qardhawi, *Syekh Muhammad al-Ghazālī yang saya Kenal*, Terj. Surya Darma, (Jakarta: Robbani Press, 1997), hlm. 31

tahun yang sama ia diangkat menjadi imam dan khatib pada Masjid *al-Utbā' al-Khaḍrā* di Kairo.¹⁵

Selama hidupnya al-Ghazālī pernah menduduki beberapa jabatan startegis di Mesri dan beberapa negara Arab baik sebagai pejabat maupun sebagai duta dakwah dan pendidikan. Terkenalnya Syaikh Ghazali dikalangan dunia Arab dan Islam terhitung sangat dini. Pada tahun 1952-1953 M, dia berkiprah menjadi pimpinan At Takiyyah Al Mashriyyah di Mekkah Al Mukarramah. Pada tahun-tahun berikutnya tepatnya tahun 1968 dan tahun 1973 pada bulan Ramadhan, dia telah pergi ke negara-negara Kuwait, Qatar, Sudan dan Maroko. Di Aljazair dia aktif dalam seminar-seminar pemikiran Islam yang bersifat tahunan semenjak tahun 1980. Di negara Qatar, antara tahun 1982-1985 dia juga menjadi dosen tamu.

Pada masa pemerintahan Anwar Sadat, ada bahaya yang mengancamnya, yaitu ketika ada hasil dari investigasi terhadap Shalih Siriyyah, seorang terdakwa pertama yang dikenal dengan kasus Al Fanniyyah Al Ashkariyyah, yang menyebutkan bahwa dia telah mengunjungi Syaikh Ghazali satu kali, maka dia berusaha untuk keluar dari Mesir dan pergi ke Saudi menjadi pengajar di Universitas Ummul Qura dan Universitas-Universitas lain di Saudi Arabia antara tahun 1974-1981 M. Atas jasanya al-Ghazālī menjadi orang Mesir pertama mendapat penghargaan internasional dari Raja Faisal atas kontribusinya di bidang pendidikan dan dakwah.¹⁶ Selama tujuh tahun menetap di Kerajaan Saudi Arabia al-Ghazālī juga mendapat kesempatan untuk mengisi ceramah-ceramah di media elektronik baik radio maupun televisi serta aktif menulis di beberapa majalah Islam seperti majalah *al-Da'wah*, *al-Taḍāmun*, *al-Islām*, *Rabīṭah* dan beberapa surat kabar terkemuka lainnya.¹⁷

Namun pada tahun 1981 pemerintah Mesir kembali memulangkan al-Ghazālī dan mengangkatnya menjadi wakil Wuzara Al Auqaf (Wakil Menteri Perwaqafan) bidang dakwah. Tidak lama kemudian dia mengundurkan diri dari institusi tersebut karena berbeda pandangan dengan kebijakan politik negara setempat mengenai perdamaian dengan Israel.¹⁸ Kiprah selanjutnya di Mesir adalah dipercaya sebagai dosen pada fakultas Ushuluddin, Dirāsāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah, dan fakultas

¹⁵Fatima Mernissi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah*, Terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 20

¹⁶Al-Ghazali, *Berdialog Dengan Al-Qur'an...*, hlm. 26

¹⁷Al-Ghazali, *Berdialog Dengan Al-Qur'an...*, hlm. 6

¹⁸Muhammad Imārah, *Gejolak Pemikiran Muhammad al-Ghāzali*, (Jakarta: PT. Kuwais Internasional, 2008), dalam <http://www.kaunee.com>, hlm. 9

Syari'ah pada Universitas al-Azhar.¹⁹ Puncaknya pada tahun 1988 pemerintah Mesir menganugerahkan bintang kehormatan tertinggi atas jasa-jasa dan pengabdian kepada Islam.²⁰

Semasa hidupnya, al-Ghazālī pernah berjuang di Aljazair, antara tahun 1985-1988 untuk membantu universitas setempat dalam mengembangkan fakultas di Universitas Qurṭāniyah yang awalnya hanya memiliki satu fakultas dan berkembang menjadi enam fakultas. Selama 15 tahun, yaitu dari tahun 1974-1988, ia bersinggungan langsung dengan masyarakat setempat dan mencoba memecahkan permasalahan-permasalahan mereka. Setelah itu ia tampil sebagai tokoh yang menggagas ide pembaharuan, dakwah, pemurnian ajaran-ajaran islam di seluruh dunia Arab dan Islam. Atas jasa-jasanya dalam bidang dakwah, pemerintah Aljazair pernah memberikan bintang penghargaan tertinggi, yakni penghargaan *al-Athīr* atas jasanya dalam bidang dakwah dan pendidikan Islam.²¹

Selain terlibat dalam pendidikan di Aljazair, al-Ghazālī juga menghabiskan enam bulan dalam setahun menjadi dosen tamu di Qatar 1982-1985. Disana ia menjadi tokoh penting dalam bidang pendidikan, sampai berdirinya fakultas Syari'ah di Universitas Qatar dan kemudian diangkat menjadi guru besar di fakultas setempat. Di sela-sela mengisi kegiatannya di Qatar ia juga sangat aktif menulis di majalah terbitan Qatar seperti majalah *al-Ummah*²². Kerajaan Kuwait juga mengundang al-Gazali setiap bulan ramadan untuk mengisi kegiatan-kegiatan keagamaan yang dihadiri oleh beberapa pejabat tinggi negara. Di Kuwait, al-Ghazālī menuangkan pemikiran-pemikirannya dalam bentuk tulisan pada majalah *al-Wahyu al-Islāmi* dan *al-Mujtama'*. Dalam beberapa kesempatan ia juga diundang ke berbagai negara Eropa dan Amerika sebagai pembicara utama dalam seminar-seminar internasional tentang pemuda dan mahasiswa.

Pada hari Sabtu tanggal 9 Syawal 1416 H/ 6 Maret 1996, dunia Islam dikejutkan dengan berita meninggalnya Muhammad al-Ghazālī di Riyadh ketika sedang memberikan ceramah dan menghadiri sebuah seminar bertajuk "Islam dan

¹⁹Al-Ghazali, *Berdialog Dengan Al-Qur'an...*, hlm. 5-6

²⁰Al-Ghazali, *Berdialog Dengan Al-Qur'an...*, hlm. 6

²¹Suryadi, *Metode kontemporer Memahami Hadits Nabi; Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardhawi*, (Yogyakarta: TERAS, 2008), hlm. 25

²²Muhammad al-Ghazali, *Berdialog...*, hlm. 6

Barat” di Saudi Arabia. Jenazahnya kemudian diterbangkan ke Mesir dan dikebumikan di sana.

Syeikh Muhammad al-Ghazālī merupakan salah seorang ulama Mesir sekaligus pembaharu abad ke-20 yang sangat produktif menulis selama berkecimpung dalam dunia dakwah dan pendidikan. Tidak kurang dari 50 judul buku telah ia tulis dengan berbagai tema dan isu, ada diantaranya yang sudah diterjemahkan ke berbagai bahasa termasuk bahasa Indonesia. Karya-karya tersebut adalah sebagai berikut:

1. Al-Islām wa al-Audā' al-Iqtiṣādiyyah
2. Al-Islām wa al-Manāhij al-Isytirākīyah
3. Min Huna Na'lam
4. Al-Islām wa al-Istibdād al-Siyāsī
5. Aqīdah al-Muslim.
6. Fīqh al-Sīrah.
7. Zalamun min al-Garb
8. Qazā-if al-Haqq
9. Haṣād al-Gurūr.
10. Jaddid Hayātak.
11. Al-Haqqu al-Murr
12. Rakāiz al-Imān baina al-Aql wa al-Qalb.
13. Al-Ta'aṣṣub wa al-Tasāmuḥ baina al-Masīḥīyyah wa al-Islām.
14. Ma'allāh
15. Jihād al-Da'wah baina 'Ajzid al-Dākhil wa Kaid al-Khārij
16. Al-Ṭarīq min Hunā
17. Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm.
18. Al-Da'wah al-Islāmiyyah Tastaqbilu Qarnah al-Khāmis 'Ashar
19. Dustur al-Wihdat al-Śaqāfiyyah lī al-Muslimīn.
20. Al-Janib al-Aṭīfī min al-Islām
21. Qaḍāya al-Mar'ah baina at-Taqlīd ar-Rākīdah wa al-Wāfīdah.
22. Al-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fīqh wa Ahl al-Hadīś
23. Musykilatun fī Ṭarīq al-Hayah al-Islāmiyyah.
24. Sirru Ta'akhur al-'Arab wa al-Muslimīn.
25. Kifāh ad-Dīn.
26. Hāzā Dīnunā.

27. Al-Islām fī Wajh az-Zahfī al-Ahmār.
28. 'Ilalun wa Adwiyah.
29. Ṣaihatu Tahzīrin min Du'āti at-Tanṣīr
30. Ma'rakah al-Muṣaff al-'Alam al-Islāmī
31. Humūmu Dā'iyah
32. Miah Sualin 'an al-Islām
33. Khuṣab fī Syu'ūn ad-Din wa al-Hayah (lima jilid)
34. Al-Gazw al-Fīkr Yamtaddu fī Farāginā
35. Kaifa Nata'amal ma al-Qur'ān al-Karīm
36. Mustaqbal al-Islām Kharij Ardihi, Kaifa Nufakkir Fīhi?
37. Nahwa Tafsīr Maudū' lī Suwar al-Qur'ān al-Karīm.
38. Min Kunūz as-Sunnah 23
39. Ta'ammulat fī ad-Din wa al-Hayah
40. Al-Islām Al-Muftara 'Alaihi baina sy-Syuyu'iyiyīn wa ar-Ra'sumaliyyīn
41. Kaifa Nafham al-Islām?
42. Turaṣunā al-Fīkr fī Mizān asy-Syar'i wa al-'Aql
43. Qiṣṣah Hayāh
44. Waqī' al-'Alam al-Islāmi fī Maṣla' al-Qarn al-Khamis 'Asyar - Fannuz Zikr ad Du'ā 'Inda Khatim al-Anbiyā.
45. Haqīqah al-Qaumiyyah al-'Arabiyyah wa Uṣṭūrah al-Ba'th al-'Arabi
46. Difā'un 'an al-Aqīdah wa al-Sharī'ah Ḍiddu Maṭā'in al-Mustasyriqīn
47. Al-Islām wa Al-Ṭāqah al-Mu'aṭṭalah.
48. Al-Istimār Ahqādun wa Aṭma'
49. Huqūq al-Insān baina Ta'alim al-Islām wa I'lān al-Umam al-Muttahidah
50. Nadaratun fī al-Qur'ān
51. Laisa min al-Islām
52. Fī Maukib ad-Da'wah
53. Khulūq al-Muslim

Buku *Kaifa Nafham al-Islām* ditulis karena kekusaran al-Ghazālī terhadap realitas umat Islam yang sangat rendah kualitas pemahaman dan pengamalan ajaran Islam. Kondisi ini berimbas pada merosotnya berbagai sektor kehidupan umat, baik moral, sosial, politik, ekonomi, dan lain-lain. Akibat dari rendahnya pemahaman

keagamaan dewasa ini menyebabkan umat belum mampu menjadi umat yang mandiri dalam segala segi kehidupannya terutama sekali dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi.²³

Menurut al-Ghazāli Islam adalah agama penuh misteri (ghāmiḍah), dimana prinsip dan tujuannya nyaris tidak dapat didefinisikan secara benar. Pernyataan ini menginsyaratkan bahwa metode memahami Islam yang digunakan oleh peneliti sangat bervariasi. Masing-masing peneliti cenderung menggunakan kaca mata yang berbeda dalam melihat Islam sesuai dengan bidang spesialisasi masing-masing. Karena itu pula hasil kajian dari sebuah studi Islam kerap membingungkan para pembacanya. Wajar saja jika al-Ghazāli menyebut Islam agama yang penuh misteri.

Secara prinsip Islam mengandung tiga muatan pokok, yaitu akidah, ibadah, dan muamalah (*insaniyah*). Dengan meminjam istilah “trilogi ajaran ilahi” Nurcholis Majid, al-Ghazāli membahas komponen utama dari substansi Islam kepada tiga aspek fundamental yaitu: *iman*, *Islam*, dan *ihsan*.²⁴ Iman diletakkan dalam satu bidang pemikiran yaitu bidang akidah dan ilmu kalam (teologi). Islam adalah manifestasi dari bidang *‘amaliyah* (fikih), dan *ihsān* sebagai perwujudan dari karakter sufistik yang erat hubungannya dengan dunia sosial kemasyarakatan. Ketiga unsur ini merupakan sebuah kesatuan yang utuh, tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Ketiga muatan pokok Islam tersebut bersumber dari Al-Qurān dan Sunnah Nabi sebagai penjabaran sekaligus penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qurān. Apabila terjadi kontradiksi dalam pemahaman dikarenakan perbedaan metode penafsiran maka Al-Qurān menjadi rujukan paling otoritatif.

Rekonstruksi pemahaman Islam bukan dalam hal yang menyangkut dengan dasar atau fundamental ajaran Islam; artinya bahwa pembaruan Islam bukanlah dimaksudkan untuk mengubah, memodifikasi, ataupun merevisi nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam supaya sesuai dengan tuntutan zaman, melainkan lebih berkaitan dengan penafsiran atau interpretasi terhadap ajaran-ajaran dasar terkait erat dengan bagaimana manusia menyikapi dunianya agar sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zaman. Terkait dengan ini, maka dapat dipahami bahwa pembaruan merupakan aktualisasi ajaran tersebut dalam kehidupan sosial yang nyata.

²³Muhammad al-Ghazāli, *Kaifa Nafham...*, hlm. 6

²⁴www.nurcholishmadjid.org/wp-content/uploads/2017/06/1994_12-Iman-Islam-dan-Ihsan-sebagai-Trilogi-Ajaran-Islam.pdf (Akses tgl. 25 April 2018)

Oleh karena itu al-Ghazāli menguraikan Islam dalam perspektif *tajdīd* dalam beberapa poin berikut:²⁵

1. *Tajdīd* adalah upaya menghidupkan kembali keilmuan Islam dan menggali kembali intinya sebagaimana yang diturunkan oleh Allah. Swt
2. *Tajdīd* adalah upaya sinkronisasi hubungan antara Islam dan realitas kehidupan yang terus berjalan
3. *Tajdīd* bukan upaya menggeser otoritas agama sesuai dengan hawa nafsu manusia, tetapi upaya untuk mengeluarkan manusia dari ruang lingkup egoisme kepada keridaan Allah.

1. Metode Pemahaman Islam al-Ghazali

Dalam bahasa Inggris Metode juga disebut “*approach*” yang diartikan sebagai pendekatan, yang berarti cara pandang atau paradigma terhadap sesuatu.²⁶ Dalam bahasa Arab metode sering diungkapkan dalam berbagai kata. Terkadang digunakan kata *al-ṭarīqah*, *al-manhāj*, dan *al-wasīlah*. *Al-ṭarīqah* berarti jalan, *manhāj* berarti sistem, dan *al-wasīlah* berarti perantara atau mediator. Dengan demikian, kata Arab yang dekat dengan arti metode adalah *al-ṭarīqah*.²⁷ Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia pendekatan adalah 1) proses pembuatan, cara mendekati, 2) usaha dalam rangka aktivitas penelitian untuk mengadakan hubungan dengan orang yang diteliti.²⁸

Berdasarkan buku *Kaifa Nafham al-Islām* corak pemahaman Islam al-Ghazāli tidak jauh keluar dari tradisi para pengkaji Islam klasik yang berbasis normatif-teologis. Artinya, ajaran Islam yang terakumulasi dalam teks suci Al-Qurān dan Sunnah dipahami sebagai sesuatu yang bersifat final, sakral, mengikat, dan anti kritik. Pendekatan normatif sebagai landasan metodologis al-Ghazāli tidak mengherankan, hal ini dikarenakan latar belakangnya sebagai seorang muslim taat juga karena kultur pendidikan di Universitas al-Azhar yang konsisten menjaga nilai-nilai khazanah pemikiran Islam murni dan cenderung dipertahankan hingga saat ini.

Corak studi Islam normatif yang dipilih al-Ghazāli dapat kita lihat dalam pernyataannya berikut:

²⁵ Muhammad al-Ghazāli, *Kaifa Nafham...*, hlm. 168-169

²⁶ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 8

²⁷ Ramayulis dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2009), hlm.

²⁸ Departemen pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Cet. IV, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), hlm. 218

نحن نعرف الإسلام من أصوله القائمة لا من أئمة لا من أعمال الذين انتسبوا إليه و جاروا عليه...

“Kami memahami Islam berdasarkan sumbernya yang ada, bukan berdasarkan (pendapat) para imam, bukan pula berdasarkan tradisi yang disandarkan pada Islam dan berkembang dalam masyarakat (muslim)”²⁹

Berdasarkan bukunya, al-Ghazāli dengan tegas menyebut bahwa metodologi studi Islam yang ia tempuh adalah pemahaman Islam berdasarkan sumber ajaran Islam atau berdasarkan skema Al-Qur‘ān dan Sunnah. Kedua sumber Islam ini merupakan sebuah kesatuan (*as a unity*) yang saling mengikat satu sama lain. Al-Qur‘ān merupakan undang-undang (*dustūr*) dan Nabi sebagai mufassir dan faqih pertama yang memiliki otoritas paling tinggi dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut dan mengambil kesimpulan hukum. Dengan demikian segala bentuk praktek (amaliyah) persetujuan (*taqrīr*), dan hikmah (pesan-pesan filosofis) nabi menjadi sumber kedua ajaran Islam.³⁰

Secara sederhana hubungan antara Al-Qur‘ān dan Hadis adalah seperti teori dan aplikasi. Jika kedua sumber ini tidak dipadukan dalam satu bingkai pemahaman maka Al-Qur‘ān itu hanya bagaikan kitab-kitab filsafat yang berisi teori-teori ideal yang tidak mungkin dipahami.³¹ Karena itu menurut al-Ghazāli mengkompromikan Al-Qur‘ān dengan Hadis untuk melahirkan pemahaman Islam yang bersifat universal adalah sebuah keniscayaan. Berbicara Islam tidak cukup hanya dengan berbekal beberapa potong ayat Al-Qur‘ān atau Hadis saja karena keduanya adalah sebuah kesatuan yang mengikat, saling menguatkan dan saling melengkapi.

Secara detail model pemahaman ini akan dijabarkan dalam tahapan-tahapan berikut:

a. Menggali Pesan filosofis Melalui Al-Qur‘ān dan Hadis

Menurut Muhammad Ghazali, tegaknya Islam akan terwujud apabila mampu merealisasikan tujuan serta pesan-pesan Al-Qur‘ān. Al-Ghazali menyatakan bahwa tidak ada fiqh kecuali dengan sunnah, dan tidak ada sunnah tanpa fiqh. Hukum agama tidak diambil dari satu Hadis yang terpisah dengan Hadis yang lain dan kemudian membandingkan kumpulan Hadis tersebut dengan Al-Qur‘ān karena Al-Qur‘ān adalah bingkai semua Hadis yang berjalan di dalamnya. Dan hukum-hukum dalam hadis tidak

²⁹Muhammad al-Ghazāli, *Kaifa Nafham...*, hlm. 170

³⁰Muhammad al-Ghazāli, *Kaifa Nafham...*, hlm. 161

³¹Muhammad al-Ghazaly, *Al-Sunnah an-Nabawiyah...*, hlm. 119

berseberangan dengan hukum-hukum Al-Qurān, karena hukum-hukum dalam Hadis *ṣaḥīḥ* diambil dan digali dari Al-Qurān.³²

Poin ini dapat kita lihat ketika ia membangun konsep negara Islam. Al-Ghazālī tidak mendefinisikan pemerintahan Islam secara tegas. Namun berdasarkan tulisannya pemerintahan Islam merupakan cerminan dari sebuah sistem tata kelola negara yang dibangun berdasarkan nilai-nilai keadilan dan berintegritas tinggi seperti yang terjadi pada masa Nabi dan masa Khulafā al-Rāsyidīn. Meskipun dalam sejarah Islam telah tercatat bahwa kegemilangan Islam secara politik dan peradaban tidak dapat dipisahkan dari dua Dinasti Umayyah dan Abbasiyah sebagai penerus Khulafa ar-Rasyidin, namun secara umum banyak terjadi penyimpangan. Berikut kutipan pernyataan al-Ghazālī:³³

Dalam konteks wacana negara Islam, al-Ghazālī tidak menyebut atau merekomendasi negara Islam ideal adalah berdasarkan sistem khilfah. Kesimpulan awal al-Ghazālī adalah Islam tidak pernah mengatur dan membatasi penamaan sistem pemerintahan karena substansi dari sebuah sistem pemerintahan adalah menegakkan keadilan dengan mengangkat pemimpin yang memiliki kapasitas dan integritas tinggi meskipun sistem tersebut adalah produk Barat. Jika disinkronkan dengan *naṣ* pemikiran al-Ghazālī ini sejalan dengan filosofi kepemimpinan menurut Al-Qurān sebagaimana dalam surat al-Nisā: 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ...

Artinya: “*Sesungguhnya Allah menyuruh kalian untuk menunaikan amanah kepada yang berhak (ahlinya). Jika kalian menjadi pemimpin (menghukum) diantara manusia hendaknya kalian memimpin dengan penuh keadilan*” (QS. al-Nisā: 58)

Dalam argumentasi selanjutnya al-Ghazālī menyebut bahwa Islam tidak pernah membatasi atau melarang umat Islam untuk mengadopsi sistem pemerintahan yang dibangun berdasarkan nilai-nilai keadilan meskipun sistem tersebut diklaim sebagai hasil dari diskursus Barat seperti sistem demokrasi sebagaimana pernyataannya Berikut ini:

³²Muhammad al-Ghazaly, *Al-Sunnah an-Nabawiyah...*, hlm. 19-21

³³Muhammad al-Ghazālī, *Kaifa Nafham...*, hlm. 85

فإذا كان الإنكليز و الفرنسيون قد شنفوا أمثال هذا الحاكم, ثم اتخذوا الضمانات التشريعية ما يغل يد الملوك و الرؤساء عن فعل هذا الآثم, و سموا هذا الضمانات نظاما ديمقراطيا. فهل الإسلام هو الذي بتنكر لهذه الديمقراطية و يحجز أتباعه عن تطبيقها!؟

و من الذي يصدنا عن إجتلاب هذا القوانين لتنعيد العدالة الإسلامية إلى صحراء الجزيرة و إلى جنابت الأمة المهيضة من أندونسيا إلى السنغال...

“Jika Inggris dan Prancis (Barat) telah menerapkan sistem pemerintahan seperti ini (demokrasi), sistem ini mampu menjamin para penguasa untuk tidak melakukan penyimpangan, lalu apakah Islam harus menolak dan melarang penerapan sistem ini di dunia Islam? Siapa yang dapat menghalangi kita untuk mengadopsi sistem pemerintahan (Demokrasi Barat) demi mengembalikan keadilan ke gurun yang tandus dan ke seluruh umat dari Indonesia sampai Sinegal”³⁴

Oleh karena dalam pembahasan tentang politik dan pemerintahan Islam al-Ghazālī tidak pernah merekomendasi sistem khilafah karena konsep negara Islam menurutnya dibangun berdasarkan keadilan, bukan berdasarkan nama-nama tertentu yang secara historis hanya sebatas lambang atau atribut politik yang populer pada zamannya. Meskipun ada Hadits tentang penerapan sistem khilafah namun berdasarkan metode pemahamannya yang kritis, ia lebih condong menggunakan ayat Al-Qurān karena statusnya *qat'i* sebagai dasar pemikirannya seperti dalam surat al-Nisā: 58.

Pemikiran tentang konsep negara Islam dalam perspektif al-Ghazālī memiliki kesamaan pandangan dengan Harun Nasution dalam bidang sosial-politik. Harun juga melihat tidak ada keharusan bagi umat Islam untuk kembali menerapkan sistem kenegaraan seperti yang pernah diterapkan di dunia Islam dahulu. Menurut Harun, wacana negara Islam muncul pada abad 19 ketika umat Islam dipaksa menerapkan hukum Barat akibat kolonialisme. Lalu apakah Al-Qurān memerintahkan kita untuk kembali kepada sistem Khilafah? Harun menegaskan bahwa khilafah Islamiyah adalah hasil perkembangan sejarah yang sifat *zhanni*, karena itu boleh kita tinggalkan.³⁵

b. Pengujian Matan Hadis Secara Ketat

Standar kesahihan sebuah hadis menurut al-Ghazali adalah bukan hanya dilihat dari segi sanad hadis saja, melainkan harus diperhatikan juga isi (matan) sebuah hadis. Pengujian Hadis dengan Al-Qurān dilakukan secara konsisten oleh al-Ghazālī dalam

³⁴Muhammad al-Ghazālī, *Kaifa Nafham...*, hlm. 85

³⁵Tim Penulis, *Refleksi Pembaharuan...*, hlm. 55

melakukan kritik Hadis, sehingga tidak sedikit Hadis yang telah dihukum *ṣahīh* oleh Bukhari maupun Muslim, namun dipandang *da'īf* oleh Ghazālī karena bertentangan dengan ayat Al-Qur'ān, hadis lain, fakta historis, dan teori ilmu pengetahuan modern (sains). Karena ada hadis *ṣahīh* sanadnya, namun matannya bertentangan dengan Al-Qurān. Sebaliknya dalam hal-hal yang berkaitan dengan persoalan kemaslahatan dan muamalah duniawi ia mengutamakan Hadis yang sanadnya lemah (*da'īf*) jika kandungan maknanya sesuai dengan prinsip-prinsip dan semangat Al-Qurān daripada Hadis yang sanadnya *ṣahīh* tetapi kandungan maknanya tidak sesuai dengan semangat dan inti ajaran Al-Qurān.

Pola kedua ini dapat kita lihat ketika al-Ghazālī memberikan beberapa pandangan tentang peran perempuan dalam perspektif Islam. Isu kepemimpinan misalnya, banyak orang menurutnya terjebak karena redaksi sebuah hadis yang secara tekstual melarang perempuan menjadi pemimpin. Hadis bersumber dari Abi Bakrah:

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكر قال: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلَ مَعَهُمْ . قَالَ : لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى قَالَ : لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

Artinya: “Utsman bin Haitsam telah menceritakan bahwa Auf menceritakan dari Hasan dari Abu Bakrah berkata: Allah telah memberikanku kata-kata yang bermanfaat melalui Rasul-Nya pada hari perang Jamal saat aku hampir saja bergabung dengan pasukan Jamal dan berperang bersama mereka. Rasulullah telah bersabda pada saat berita tentang penobatan putri Raja Persia menggantikan ayahnya, ia berkata: tidak akan memperoleh kemenangan suatu kaum yang mengangkat pemimpin mereka perempuan”.³⁶

Mengenai hadis-hadis ini Al-Ghazālī mendorong hadis semacam ini supaya dipahami secara kontekstual dengan mempertimbangkan aspek historis berdasarkan petunjuk *asbab alwurud* hadis tersebut. Diakuinya hadis ini memiliki matan dan sanad yang *ṣahīh*, namun oleh sebagian ulama dipahami secara tekstual. Konteks Hadis ini sebenarnya berbicara tentang pemerintahan Persia yang dipimpin oleh seorang raja yang otoriter, tidak mengenal adanya sistem musyawarah. Keadaan tersebut mendorong

³⁶Sahih al-Bukhari, Cet. III, Juz IV, (Bairut: Dar Ibn al-Katsir al-Yamamah, 1987), hlm. 1610. Hadits ini juga terdapat dalam Kitab Sunan at-Tirmizi, Nasa'i, dan Musnad Imam Ahmad.

Rasul memprediksi masa depan Imperium Persia akibat tidak adanya sistem kaderisasi kepemimpinan yang baik akibat penerapan sistem monarki. Hal ini ditambah lagi pengangkatan putri raja yang tidak menguasai ilmu kepemimpinan akhirnya menjadi awal kehancuran Persia. Masa depan Persia tentunya berbeda jika perempuan yang menjadi suksesor kepemimpinan pendahulunya memiliki kapasitas sehingga memenuhi persyaratan seperti kepemimpinan perempuan dalam sejarah kerajaan Eropa,³⁷ Atau seperti Golda Meir yang pernah memerintah Israel.

Memang Islam mengakui adanya perbedaan secara anatomi antara laki-laki dan perempuan sebagai kodrat Tuhan yang secara permanen tidak berubah dan merupakan ketentuan biologis. Fakta ini tidak berarti kaum laki-laki sering dianggap lebih dominan dalam memainkan berbagai peran, sementara perempuan memperoleh peran yang terbatas di sektor domestik. Berdasarkan konsep kesetaraan (equality), Islam memberi apresiasi yang sama kepada laki-laki dan perempuan tanpa diskriminasi. Dalam banyak ayat dan Hadis Allah menegaskan laki-laki dan perempuan pada hakikatnya adalah sama yang keberadaannya diakui sederajat dengan hak dan kewajiban masing-masing.

Konsep kesetaraan (equality) antara laki-laki dan perempuan dalam Islam ini dapat kita lihat dalam dalam QS. Al-Ahzāb: 35.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا

عَظِيمًا

Artinya: “*Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah Telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar*”.

Dalam ayat yang lain fakta ini juga ditegaskan oleh Al-Qur’ān, seperti dalam QS. Al-Taubah:7.

³⁷Muhammad al-Ghazāli, *Al-Sunnah Al-Nabawiyah*..., hlm.50

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “Laki-laki dan perempuan yang beriman, sebagian mereka menjadi pemimpin untuk sebagian yang lain; (mereka itu adalah) yang menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mentaati Allah dan Rasul-Nya, mereka itu akan mendapat rahmat Allah. Sesungguhnya Allah maha perkasa lagi maha bijaksana”

Menurut al-Ghazālī, Hadis diatas disamping memiliki kontradiksi dengan Al-Qur’ān tidak sesuai dengan fakta historis. Secara historis, potensi dan *gebrakan* kaum perempuan pernah menggemparkan dan mengubah sejarah dunia. Dalam konteks ini ia mencontohkan kepemimpinan Ratu Victoria dari Inggris yang berhasil membangun sektor ekonomi dan politik pada masa kepemimpinannya. Di India, Perdana Menteri wanita, Indira Ghandi berhasil membuat umat Islam menderita bahkan berhasil memecah belah Bangladesh dan Pakisatan dan memecundangi Jenderal laki-laki Yahya Khan. Fakta sejarah ini cukup menajadi bukti bahwa kaum perempuan juga memiliki potensi yang sama dengan laki-laki untuk tampil sebagai pemimpin baik dalam skala kecil maupun besar.

c. Pemahaman Islam Perlu Pendekatan Modern

Pada poin ini al-Ghazālī menekankan pada kondisi tertentu pentingnya mengkompromikan hasil pemahaman Islam berdasarkan skema Al-Qurān dan Sunnah dengan aspek eksternal diluar konteks. Hal ini dilakukan ketika sebuah pemahaman atau ijtihad tampak kontras atau bertentangan dengan realitas dan fakta yang ada. Pada kondisi seperti inilah diperlukan perangkat pendukung lainnya seperti ilmu humaniora, sains dan lain-lain. Poin ini dalam aplikasinya sangat mendominasi pemikiran al-Ghazālī dalam berbagai bidang seperti konsep politik, gender, negara Islam, dan lain-lain.

Berangkat dari pola ini, salah satu syarat boleh mengamalkan hadis sahih adalah apabila matan-nya tidak bertentangan fakta ilmiah. Jika bertentangan maka Hadis tersebut tidak dapat layak diamalkan. Untuk mempraktikkan kriteria tersebut, maka al-Ghazālī menganggap perlu adanya dialog antara muḥaddith dengan para ahli ilmu-ilmu yang lain, seperti: para *fuqahā’*, *mufasssir*, ahli *uṣūl* maupun *mu’āmalah* sehingga perlu

pengetahuan dari berbagai ahli. Bahkan menurut penulis termasuk perlu melibatkan ahli di bidang sains baik fisika, kimia, matematika, biologi, dan lainnya disesuaikan dengan konten hadisnya. Karena tidak sedikit hadis-hadis sains yang butuh penjelasan dari ahlinya. Juga perlu didialogkan dengan ilmuwan sosial dan humaniora baik secara langsung (dalam kajian interdisipliner) maupun tidak langsung (baik berupa pemikiran, konsep, dan teori-teorinya).

D. Penutup

Muhammad al-Ghazāli seorang pemikir Islam yang banyak menyumbang pemikiran pembaharuan (tajdid). Salah satu pemikirannya adalah upaya rekonstruksi model pemahaman Islam dalam berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah. Melalui Metode ini al-Ghazāli mencoba menjelaskan berangkat dari perspektif nash-nash (teks suci) dalam Islam; Al-Qur'ān dan Sunnah yang kemudian ikut dikontraskan dengan beberapa ilmu-ilmu kemanusiaan (humaniora).

Ghazāli berupaya mengkompromikan dengan aspek 'aqli (aspek rasional-ilmiah) seperti aspek historis dan teori ilmiah (sains) jika dibutuhkan. Hal ini dapat kita lihat misalnya ketika ia menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan dalam Islam, al-Ghazāli berusaha keluar dari pemahaman tekstual (mantuq) Hadis Nabi yang menyebut: "sebuah bangsa tidak akan memperoleh kemenangan apabila dipimpin oleh perempuan". Dalam memahami Hadist semacam ini al-Ghazāli berupaya agar umat Islam tidak terjebak dalam pemahaman berdasarkan tekstual (mantuq).

Corak Manhāj al-Ghazālī adalah Madrasah Al Ra`yi (rasionalisme) dan Madrasah Al-Athār (tradisi teks dalam Islam) sebagaimana yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah. Tapi al-Ghazālī lebih cenderung ke madrasah Hadis yang didasarkan pada pemilahan/keunggulan pandangan pribadi dan harmonisasai antara berbagai pandangan yang berbeda-beda. Madrasah model ini dipraktekan dengan cara membuka akal, mengajukan argumen, dan menempatkan akal sebagai dasar untuk mentransformasikan pemikiran. Model madrasah ini juga mempunyai ciri selalu mendahulukan Al-Qur'ān daripada Hadis dan mengutamakan makna tersurat dalam Al-Qur'ān daripada mengamalkan Hadis ahād. Dalam madrasah tersebut, juga menolak dasar-dasar *nash-mansukh* dan mengingkari keterbatasan masa berlakunya teks Al-Qur'ān. Metode keislaman yang moderat ini berupaya menerjemahkan sumber-sumber pengetahuan yang ada diantara dua kitab milik Allah: yaitu Kitab wahyu yang tertulis dan ayat-ayat

tentang alam yang bisa dilihat melalui penempatan al-‘aql dan an naql, eksperimentasi dan perasaan

Corak pemikiran Islam model ini dikategorikan masuk kedalam aliran al-Muwazanah wa at-Tarjih baina al-Atsar wa ar-Ra`yu. Aliran ini dianggap sebagai madrasah yang bisa memahami Islam melalui hadis-hadis melalui proses menggali hikmah dan kemaslahatan yang menjadi tujuan syari’at. Artinya ia mampu menyerap logika dan hadis sekaligus secara bersamaan, sekalipun pendekatan terhadap hadis lebih menonjol dan lebih dominan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006).
- Amin Rais, kata pengantar dalam Jonh Donohue dan Jonh L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, Terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali, 1989.
- Anwar, Kasyful. “Istikhdām Kitāb ‘al-Taṭbīq al-Nahwī Wa al-Ṣarfī’ Bi al-Ṭarīqah al-Qiyāsiyyah Fi Ṭarqiyyah Sayṭarah al-Ṭalabah ‘Ala al-Jumlah al-Ismiyyah Bi Ma’Had Dār al-Ulūm Bandā ‘Atsyīh Indonisiā.” *DAYAH: Journal of Islamic Education* 1, no. 1 (March 18, 2018): 40–55.
<https://doi.org/10.22373/jie.v1i1.2431>.
- Departemen pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. IV, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995).
- Fachri Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung : Mizan, 1986.
- Fatima Mernissi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah*, Terj. Tim LSPPA Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- Jonh L Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realiti*, Kuala Lumpur, PTS Publication, 2004.
- Muhammad al-Ghazāli, *Al-Sunnah al-Nabawiya Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1989.
- Muhammad al-Ghazali, *Berdialog Dengan al-Qur’an*, Terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah, Cet. 3, Bandung: Mizan, 1997.
- _____, *Kaifa Nafham Dimasyq*: Dar-al-Qalam, 2005.

- Muhammad Imārah, *Gejolak Pemikiran Muhammad al-Ghāzali*, (Jakarta: PT. Kuwais Internasional, 2008), dalam <http://www.kaunee.com>
- Mukti Ali, “*Metodologi Ilmu Agama Islam*”, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Eds.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina 1992.
- Ramayulis dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2009.
- Sahih al-Bukhari, Cet. III, Juz IV, Bairut: Dar Ibn al-Katsir al-Yamamah, 1987.
- Suryadi, *Metode kontemporer Memahami Hadits Nabi; Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardhawi*, Yogyakarta: TERAS, 2008.
- Suyoto, dkk., *Al-Islam*, Cet.II, , Malang: Pusat Dokumentasi dan Kajian al-Islam–Kemuhammadiyah Univ. Malang, 1992.
- Yusuf al-Qardhawi, *Syekh Muhammad al-Ghazāli yang saya Kenal*, Terj. Surya Darma, Jakarta: Robbani Press, 1997.