

## METODE *TAFSÎR TARBAWÎ* DALAM TINJAUAN TEORITIS DAN PRAKTIS

Rosidin<sup>1</sup>

### Abstract

*The Holy Qur'an is a primary resource for Islamic education. Therefore, it's important to find an appropriate method which enable to research and explore contents of The Holy Qur'an extensively. The writer proposes a Tafsîr Tarbawî method as an alternative idea. This method is combining thematic exegesis method (Tafsîr Mawdlû'î) and education approach, especially Islamic education approach. There are steps to apply Tafsîr Tarbawî method: 1) select a theme; 2) compile verses of Qur'an then classify; 3) Tabulate verses according to Nuzûl al-Qur'an then know about Asbâb al-Nuzûl and al-Munâsabah (correlation of verses); 4) Analyze verses by al-Tafsîr, al-Sunnah, Ushul al-Fiqh, Islamic education, and every discipline –especially education theory– that is much-needed to gain comprehensive and complete conclusion of this method. Beside theoretical framework and Tafsîr Tarbawî method in practice, the writer also presents example of this method's product entitle: "Concept of *Ûlû al-Albâb* in Qur'an and its Implication for Islamic Education". The result of this example shows a combination of exegesis and Islamic education analysis. Thus, this article proves that Tafsîr Tarbawî method could be an appropriate method to discover contents of The Holy Qur'an for developing theory and practice of Islamic education.*

**Key Words:** *al-Qur'an, Method, Tafsîr Tarbawî*

### A. Pendahuluan

Secara general, masyarakat berharap agar pendidikan Islam dapat berkembang secara kuantitatif maupun kualitatif. Secara kuantitatif, pendidikan Islam diharapkan tumbuh menjadi lebih besar, merata dan meluas pengaruhnya dalam konteks pendidikan pada umumnya. Secara kualitatif, pendidikan Islam diharapkan tumbuh lebih baik, bermutu dan lebih maju (Muhaimin, 2011: 1).

---

<sup>1</sup> Program Pascasarjana Universitas Islam Lamongan Jl. Veteran, Lamongan Jawa Timur 0322-324706

Upaya pengembangan pendidikan Islam secara kuantitatif dan kualitatif ini harus beranjak dari suatu pemikiran bahwa ilmu adalah milik Allah SWT, maka pendidikan Islam juga berasal dari Allah SWT. Allah SWT adalah pendidik yang pertama dan utama (Q.S. al-Fatihah: 2) dan juga sebagai pengajar pertama (Q.S. al-Baqarah: 31). Ayat-ayat ini menjadi sandaran teologis, bahwa pendidik yang sebenarnya itu adalah Allah SWT, sedangkan peserta didiknya adalah seluruh makhluk-Nya. Dalam perjalanannya, pendidikan Islam senantiasa memunculkan signifikansi peranan manusia melalui kreativitas dan inovasinya dalam mengembangkan pendidikan Islam secara teoritis maupun praktis. Pada praktiknya, manusia telah diberi bekal berupa akal (penalaran) untuk merumuskan teori-teori pendidikan Islam dari *Dîn Allah* (wahyu Allah SWT yang tertulis, yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah) maupun *Sunnah Allah* (hukum Allah SWT yang diberlakukan pada alam semesta). Di sinilah akal berfungsi melakukan perenungan, dan hasil yang dicapai tidak mutlak dari kemampuan akal, tetapi ada juga yang semata-mata pemberian Allah SWT dengan jalan intuisi (Mujamil Qomar, 2006: 260).

Relevan dengan bahasan di atas, posisi al-Qur'an sebagai *Dîn Allah* merupakan sumber utama ilmu pendidikan Islam mengundang partisipasi pakar untuk mengeksplorasi isi kandungannya guna mengembangkan pendidikan Islam. Untuk merealisasikan hal tersebut, dibutuhkan suatu metode yang dapat mengekstrak isi kandungan al-Qur'an agar mengaktual sehingga dapat menjadi pijakan teori maupun praktik pendidikan Islam. Salah satu metode yang dapat diimplementasikan adalah metode *Tafsir Tarbawî*, yaitu metode mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan pendidikan Islam.

Selama ini *Tafsir Tarbawî* dapat ditemui dalam sejumlah literatur. Akan tetapi wujudnya adalah produk pemikiran terkait isu-isu pendidikan yang direlevansikan dengan al-Qur'an, baik secara deduktif maupun induktif. Praktis hingga saat ini, penulis belum mendapati literatur yang membahas *Tafsir Tarbawî* sebagai sebuah metode. Pada ruang kosong inilah, penulis mengajukan alternatif pemikiran tentang metode *Tafsir Tarbawî* yang merupakan ramuan dari hasil ijtihad para cendekiawan muslim. Posisi penulis di sini ibarat sebagai 'perakit' yang meramu berbagai hasil ijtihad para cendekiawan muslim tersebut sehingga membentuk sebuah metode

*Tafsîr Tarbawî* praktis yang relatif mudah diaplikasikan oleh para pengkaji al-Qur'an.

Adapun bahasan utama tulisan ini meliputi: a) signifikansi al-Qur'an sebagai sumber utama pendidikan Islam; b) perspektif teoretik metode *Tafsîr Tarbawî*; c) metode *Tafsîr Tarbawî* praktis; d) contoh produk *Tafsîr Tarbawî*.

## **B. Signifikansi Al-Qur'an sebagai Sumber Primer Pendidikan Islam**

'Izz al-Dîn al-Tamîmî dan Badr Ismâ'îl Samrîn menyatakan bahwa sumber ilmu itu ada empat: a) wahyu (al-Qur'an dan al-Sunnah); b) khazanah ilmu pengetahuan dan kebudayaan; c) pengalaman panca indra; d) bekas peninggalan sejarah ('Izz al-Dîn al-Tamîmî dan Badr Ismâ'îl Samrîn, 1985: 28-36). 'Ammân 'Abd al-Mu'min Qaḥîf juga menyebut empat sumber: a) panca indra; b) akal; c) hati (intuisi); d) khabar (al-Qur'an dan al-Sunnah) ('Ammân 'Abd al-Mu'min Qaḥîf, 1999: 25-37). Lebih ringkas lagi, 'Abd al-Fattah Jalal membagi sumber ilmu pengetahuan menjadi dua: *Basyariyyah* (sumber manusiawi) dan *Ilâhiyyah* (sumber ilahi) (Abdul Fattah Jalal, 1998: 143). Dari seluruh sumber ilmu pengetahuan tersebut, al-Qur'an dan al-Sunnah menempati posisi puncak. Oleh sebab itu, keduanya harus ditempatkan sebagai sumber utama bagi perumusan ilmu pendidikan Islam. Hal ini juga sudah disepakati oleh para pakar pendidikan Islam sebagaimana tercermin pada hasil Konferensi Pendidikan Islam Pertama se-Dunia.

'Abd al-Fattah Jalal menegaskan bahwa al-Qur'an dan Hadits sepatutnya dijadikan sumber asasi ilmu kependidikan (Abdul Fattah Jalal, 1998: 15). Al-Nadwi mempertegas bahwa "pendidikan dan pengajaran umat Islam harus bersumberkan kepada *'aqîdah Islâmiyyah*". Sekira pendidikan umat Islam tidak didasarkan kepada aqidah yang bersumberkan kepada al-Qur'an dan Hadits, maka pendidikan yang dilaksanakan bukanlah pendidikan Islam, melainkan pendidikan asing (Ramayulis dan Samsul Nizar, 2009: 108-109). Sedangkan dari dua sumber utama tersebut, al-Qur'an menempati posisi tertinggi dan paling utama sebagai sumber pendidikan Islam.

Sa'îd Ismâ'îl 'Alî menyatakan bahwa al-Qur'an telah meletakkan 'batu pondasi' bagi pembangunan pendidikan Islam; yang demikian itu karena Islam bertujuan membentuk sosok manusia baru yang berbeda sama sekali dengan sosok manusia yang dikenal pada masyarakat-masyarakat sebelumnya. Oleh karena itu, al-Qur'an telah meletakkan petunjuk-petunjuk dasar dan juga 'benih-benih' pertama yang menggambarkan dimensi-dimensi sekaligus membentuk batasan-batasan sosok manusia yang diharapkan; sehingga setiap orang yang terlibat dalam tanggung jawab pendidikan Islam, dia harus menempatkan dimensi-dimensi dan batasan-batasan tersebut sebagai titik tolak dan asas bagi praktik pendidikan (Sa'îd Ismâ'îl 'Alî, 1978: 163-178). Simpulan dari pandangan Sa'îd Ismâ'îl 'Alî ini adalah al-Qur'an sarat dengan nilai-nilai pendidikan dan isi kandungannya harus menjadi pijakan utama bagi setiap upaya pengembangan pendidikan Islam, baik teoretis maupun praktis. Konsekuensinya, isi al-Qur'an harus dikaji secara serius dengan menggunakan metode tafsir yang relevan. Yaitu metode tafsir yang sesuai dengan kaidah-kaidah tafsir serta dapat menampilkan sisi-sisi kependidikan yang terkandung pada ayat-ayat yang ditafsirkan, baik secara eksplisit maupun implisit. Pada titik inilah, metode *Tafsir Tarbawî* menemukan momentumnya.

### C. Perspektif Teoretik Metode *Tafsir Tarbawî*

Menurut Khâlid 'Utsmân al-Sabt, definisi metode tafsir (*tharîq al-tafsîr*) adalah cara-cara dan metode-metode yang ditempuh untuk sampai pada makna-makna al-Qur'an. Al-Sabt mengemukakan satu kaidah tafsir yang berbunyi: "*al-tafsîr immâ bi naqlin tsâbitin aw ra'yin shâ'ibin, wa mâ siwâ humâ fa bâthilun*" (Tafsir itu adakalanya dengan riwayat yang sah atau opini yang benar. Selain itu adalah tafsir yang batal) (al-Sabt, 1421 H: 105).

Definisi Khâlid 'Utsmân al-Sabt di atas sebenarnya lebih dikenal dengan istilah *Adab al-Mufasssir*. *Adab al-Mufasssir* adalah langkah-langkah yang harus ditempuh oleh seorang mufasssir dalam menafsirkan al-Qur'an agar menghasilkan produk tafsir yang baik dan benar. Sebab sekalipun mufasssir telah memenuhi syarat-syaratnya, namun bila salah dalam menerapkan *Adab al-Mufasssir*, maka akibatnya tidak akan memperoleh produk tafsir yang baik dan benar. Misalnya, mufasssir menafsirkan al-Qur'an dengan

mendahulukan pendapat pakar dan mengakhirkan penafsiran dari al-Qur'an, Hadits ataupun pendapat Sahabat maupun Tabi'in. Secara global, *Adab al-Mufassir* adalah: 1) Menafsirkan al-Qur'an lebih dahulu dengan al-Qur'an; 2) Menafsirkan al-Qur'an dengan keterangan Sunnah; 3) Menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat para Sahabat; 4) Menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat Tabi'in tertentu; 5) Menafsirkan dengan kaidah-kaidah bahasa Arab; 6) Menafsirkan dengan ilmu pengetahuan lainnya dengan jalan *istinbath* (penggalan hukum) dan *ijtihad* (M. Ridlwan Nasir, 2003: 10-11). Dengan demikian, metode apapun yang digunakan oleh seorang mufasir, dia harus mengaplikasikan *Adab al-Mufassir*.

M. Ridlwan Nasir mengajukan klasifikasi metode tafsir menurut titik tekan dan sisi sudut pandangnya masing-masing. Berikut ini visualisasinya (M. Ridlwan Nasir, 2003: 14-17):



Gambar 1

### Macam-macam Penafsiran al-Qur'an Ditinjau dari Berbagai Dimensi

Berdasarkan klasifikasi di atas, penulis mengajukan metode *Tafsir Tarbawî* dengan karakteristik sebagai berikut:

1. Dari sisi sumber penafsirannya adalah tafsir *bi al-Iqtirânî*, yakni menggunakan sumber riwayat (*ma'tsûr*) maupun pendapat (*ra'yî*);

2. Dari sisi cara penjelasannya adalah tafsir Muqârin, yakni membandingkan antara ayat dengan ayat yang relevan, antara ayat dengan Hadits dan antara mufasir dengan mufasir lain;
3. Dari sisi keluasan penjelasannya adalah tafsir Ithnâbî, yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara mendetail atau rinci, dengan uraian-uraian yang panjang lebar, sehingga cukup jelas dan terang;
4. Dari sisi sasaran atau tertib ayat yang ditafsirkan adalah tafsir Mawdlû'î, yaitu suatu penafsiran dengan cara mengumpulkan ayat mengenai satu judul atau topik tertentu dengan memperhatikan masa turunnya dan *Asbâb al-Nuzûl* ayat, serta dengan mempelajari ayat-ayat tersebut secara cermat dan mendalam dengan memperhatikan hubungan ayat yang lain di dalam menunjuk suatu permasalahan, kemudian menyimpulkan masalah yang dibahas dari dalalah ayat-ayat yang ditafsirkan secara terpadu.
5. Dari sisi corak atau alirannya, metode *Tafsir Tarbawî* adalah tawaran baru bagi corak atau aliran tafsir (*al-ittijâh* atau *al-naz'ah*) yang sudah ada, karena mengedepankan sudut pandang kependidikan ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Secara metodologis, metode *Tafsir Tarbawî* yang penulis ajukan ini merupakan studi teks, sehingga termasuk jenis penelitian studi kepustakaan. Jika mengacu pada pendapat Noeng Muhadjir, maka studi teks ini termasuk studi pustaka yang berguna untuk membangun konsep teoretik yang pada waktunya nanti, tentu memerlukan uji kebermaknaan empirik di lapangan. Sebagai bagian dari upaya integrasi ilmu dengan wahyu, Noeng Muhadjir memasukkan studi-studi tentang kitab suci yang merupakan wahyu Allah ke dalam bagian studi teks. Asumsi dasar yang melandasinya adalah meskipun wahyu Allah bukan produk budaya, melainkan kebijaksanaan agung yang diturunkan Allah SWT melalui medium bahasa yang komunikatif bagi semua manusia dan berada pada dataran yang dapat dipahami manusia, maka wahyu dapat ditelaah sebagai objek studi *human science* ataupun sebagai karya sastra (Noeng Muhadjir, 1996: 158-159).

Adapun argumentasi penulis menempatkan metode *Tafsir Mawdlû'î* sebagai kerangka teoretik metode *Tafsir Tarbawî* adalah penafsiran dengan

menggunakan metode *Tafsîr Mawdlû'î* dinilai paling obyektif, aktual dan responsif. Dikatakan obyektif karena melalui metode ini, al-Qur'an dapat berbicara menurut al-Qur'an itu sendiri. Disebut aktual karena membuat al-Qur'an telah benar-benar terasa hidup di masyarakat. Dinilai responsif karena al-Qur'an langsung berbicara menyentuh masalah yang dihadapi masyarakat. Apalagi metode *Tafsîr Mawdlû'î* ini juga sudah banyak dipraktikkan oleh para ulama' kontemporer seperti 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, Fazlur Rahman hingga M. Quraish Shihab (Abuddin Nata, 2008: 4-5).

#### **D. Metode *Tafsîr Tarbawî* Praktis**

Secara spesifik, metode *Tafsîr Mawdlû'î* yang penulis jadikan kerangka teoretik dalam meretas metode *Tafsîr Tarbawî* adalah *Tafsîr Mawdlû'î* versi Abd. al-Hayy al-Farmâwî yang mengikuti langkah-langkah metodologis-aplikatif berikut (Abd. al-Hayy al-Farmawi, 1996: 45-46):

##### **1. Memilih atau menetapkan masalah al-qur'an yang dikaji secara tematik**

Dalam memilih atau menetapkan topik yang hendak dikaji melalui metode *Tafsîr Tarbawî*, seorang peneliti dapat mengacu pada klasifikasi Muhaimin terhadap wilayah kajian pendidikan Islam yang bermuara pada tiga problem pokok, yaitu: 1) *Foundational problems*, yang terdiri dari problem fondasi religius, filsafat, yuridis dan fondasi empiris/ilmiah yang menyangkut dimensi fondasi historis, sosiologis, psikologis, antropologis, ekonomi dan politik; 2) *Structural problems*, meliputi problem dari sisi struktur demografi dan geografis, struktur jiwa manusia, struktur ekonomi, struktur rumah tangga, struktur atau jenjang pendidikan, dan sebagainya; 3) *Operational problems*. Secara mikro menyangkut keterkaitan antara berbagai komponen dalam pendidikan Islam atau dari sisi hubungan *input*, proses dan *output* serta *outcome*. Secara makro, menyangkut keterkaitan pendidikan Islam dengan sistem sosial, politik, ekonomi, budaya dan agama, baik yang bersifat nasional maupun transnasional (Muhaimin, 2011: 2-3).

Tiga problem pokok pendidikan Islam di atas dapat dielaborasi sehingga menghasilkan suatu tema yang dapat dikaji melalui metode *Tafsîr Tarbawî*. Misalnya: Konsep pendidikan konstruktivisme dalam al-

Qur'an (*foundational problems*); Pendidikan orang dewasa dalam al-Qur'an (*structural problems*); strategi pembelajaran dalam al-Qur'an (*operational problems*).

## 2. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang ditetapkan; menentukan kategori ayat-ayat makkiyah dan madaniyah

Dalam menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan topik kajian, disarankan untuk memanfaatkan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bâqî. Contoh: Apabila hendak mengkaji konsep *Ûlû al-Albâb*, maka terlebih dahulu harus menemukan akar katanya. Dalam hal ini, akar kata dari kata *Albâb* adalah *Lubb*. Selanjutnya menelusuri kitab *al-Mu'jam al-Mufahras* pada kategori huruf *Lâm*. Langkah ini menghasilkan temuan berikut: Pertama, frekuensi penyebutan kata *Ûlû al-Albâb* dalam al-Qur'an ada enam belas kali. Kedua, kata *Ûlû al-Albâb* disebutkan dalam dua bentuk, yaitu term *Ûlû al-Albâb* dan term *Ûlî al-Albâb*. Menurut hemat penulis, posisi sebagai *isim fâ'il* atau *khavar* pada term *Ûlû al-Albâb* memiliki konotasi bersikap aktif, sedangkan term *Ûlî al-Albâb* yang biasanya diawali dengan huruf *Lâm* atau *Nidâ'* memiliki konotasi bersikap pasif. Ketiga, dengan melihat Mushaf al-Qur'an, dapat ditetapkan bahwa kata *Ûlû al-Albâb* tersebar pada Surat Makkiyah maupun Madaniyyah.

## 3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan *Asbâb al-Nuzûl*

Penyusunan ayat-ayat berdasarkan kronologi masa turunnya dapat mengacu pada pendapat Sayyid Muhammad Husayn Thabâthabâ'î yang menyusun Surat-surat al-Qur'an berdasarkan masa turunnya berikut ini: 1) al-'Alaq; 2) al-Qalam; 3) al-Muzzammil; 4) al-Muddatstsir; 5) al-Fâtihah; 6) al-Masad; 7) al-Takwîr; 8) al-'Alâ; 9) al-Layl; 10) al-Fajr; 11) al-Dluhâ; 12) al-Insyirâh; 13) al-'Ashr; 14) al-'Âdiyât; 15) al-Kautsar; 16) al-Takâtsur; 17) al-Mâ'ûn; 18) al-Kâfirûn; 19) al-Fîl; 20) al-Falaq; 21) al-Nâs; 22) al-Ikhlâsh; 23) al-Najm; 24) 'Abasa; 25) al-Qadr; 26) al-Syams; 27) al-Burûj; 28) al-Tîn; 29) al-Quraisy; 30) al-Qâri'ah; 31) al-Qiyâmah; 32) al-Humazah; 33) al-Mursalât; 34) Qâf; 35) al-Balad; 36) al-Thâriq; 37) al-Qamar; 38) Shâd; 39) al-A'râf; 40) al-Jinn; 41) Yâsîn; 42) al-Furqân; 43) al-Malâikah (Fâthir); 44) Maryam; 45) Thâhâ; 46) al-Wâqî'ah; 47) al-

Syu'arâ'; 48) al-Naml; 49) al-Qashshah; 50) Banî Isrâ'îl; 51) Yûnus; 52) Hûd; 53) Yûsuf; 54) al-Hijr; 55) al-An'âm; 56) al-Shaffât; 57) Luqmân; 58) Sabâ'; 59) al-Zumar; 60) al-Mu'min; 61) al-Sajdah; 62) al-Syûrâ; 63) al-Zukhruf; 64) al-Dukhân; 65) al-Jâtsiyah; 66) al-Aḥqâf; 67) al-Dzâriyât; 68) al-Ghâsyiah; 69) al-Kahfi; 70) al-Nahl; 71) Nûh; 72) Ibrâhîm; 73) al-Anbiyâ': 74) al-Mu'minûn; 75) Fushshilât; 76) al-Thûr; 77) al-Mulk; 78) al-Haqqah; 79) al-Ma'ârij; 80) al-Nabâ'; 81) al-Nâzi'ât; 82) al-Infithâr; 83) al-Insyiqâq; 84) al-Rûm; 85) al-Ankabût; 86) al-Muthaffifiîn; Ini adalah Surat-surat MAKKIYAH; sedangkan Surat-surat MADANIYAH adalah 87) al-Baqarah; 88) al-Anfâl; 89) Ali 'Imrân; 90) al-Aḥzâb; 91) al-Mumtaḥanah; 92) al-Nisâ'; 93) al-Zalزالah; 94) al-Ḥadîd; 95) al-Qitâl (Muḥammad); 96) al-Ra'd; 97) al-Rahmân; 98) al-Insân; 99) al-Thalâq; 100) al-Bayyinah; 101) al-Ḥasyr; 102) al-Nashr; 103) al-Nûr; 104) al-Hajj; 105) al-Munâfiqûn; 106) al-Mujâdilah; 107) al-Hujurât; 108) al-Tahrîm; 109) al-Jumu'ah; 110) al-Taghâbun; 111) al-Shaff; 112) al-Fath; 113) al-Mâ'idah; 114) al-Tawbah (Andi Rosadisastira, 2007: 54-59).

Sedangkan untuk menentukan *Asbâb al-Nuzûl*, penulis merekomendasikan karya al-Wâḥidî yang berjudul *Asbâb al-Nuzûl*. Demikian juga dapat menggunakan literatur berbahasa Indonesia yang sudah disusun oleh Qomaruddin Shaleh, dkk. dengan judul "*Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an*" terbitan CV Diponegoro Bandung pada tahun 1999.

#### 4. Mengetahui korelasi (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut dalam masing-masing suratnya

Sebagaimana pengetahuan tentang *Asbâb al-Nuzûl* yang berpengaruh besar dalam memahami makna dan menafsiri ayat; demikian halnya dengan pengetahuan tentang *Munâsabah* antar ayat dapat membantu seseorang memperoleh pentakwilan yang lebih baik dan pemahaman yang lebih mendalam. Oleh karena itu, tidak heran jika ada pakar yang menyusun karya tersendiri terkait dengan masalah *Munâsabah* ini, seperti Abû Ja'far Aḥmad bin Ibrâhîm bin al-Zubayr al-Andalusî dan al-Biqâ'î (Mannâ 'al-Qaththân, 2000: 91). Lebih dari itu, pengetahuan tentang *Munâsabah* suatu ayat berfungsi untuk membantu memahami ayat-ayat yang tidak memiliki *Asbâb al-Nuzûl*. Kitab tafsir al-Biqâ'î yang berjudul *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar* merupakan kitab tafsir yang representatif

untuk mengetahui *Munâsabah* antar ayat al-Qur'an. Kitab lain yang lebih mudah diakses adalah *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab.

**5. Menyusun tema bahasan di dalam outline yang pas, sistematis, sempurna dan utuh**

Bagian ini dapat kita lakukan dengan melakukan identifikasi masalah yang terdapat dalam topik bahasan, kemudian kita tentukan rumusan masalah yang dikehendaki. Dalam literatur metodologi penelitian, rumusan masalah ada yang bersifat deskriptif, asosiatif maupun komparatif. Contoh rumusan masalah yang sering digunakan adalah rumusan masalah yang mengacu pada filsafat ilmu, yaitu ontologi; epistemologi dan aksiologi.

**6. melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadits, bila dipandang perlu sehingga penjelasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas**

Agar mempermudah aplikasi langkah ini, ada baiknya merujuk pada kitab tafsir *al-Durr al-Mantûr* karya al-Suyûthî. Melalui kitab ini, seorang peneliti dapat melacak Hadits-hadits yang relevan dengan topik bahasan. Atau setidaknya dapat berfungsi memberikan inspirasi tentang kata kunci yang dapat digunakan untuk menemukan Hadits-hadits yang relevan. Di samping itu, disarankan untuk mengidentifikasi Hadits-hadits yang relevan dengan topik bahasan dengan cara merujuk pada kitab-kitab Hadits induk, misalnya *Kutub al-Tis'ah*.

**7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara 'âm dan khâs, muthlaq dan muqayyad, mensinkronkan ayat-ayat yang tampaknya kontradiktif, menjelaskan nâsikh-mansûkh, sehingga semua ayat bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindak pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.**

Aplikasi langkah terakhir ini membutuhkan skill yang mumpuni. Pada langkah ini, kapasitas analisis seorang peneliti benar-benar diuji untuk mendapatkan perspektif al-Qur'an terkait topik yang dipilih. Langkah operasionalnya, penulis menyarankan melalui tiga tahap analisis, yaitu analisis kebahasaan (*Lughawî*), analisis isi (*Tahlilî*) dan analisis kependidikan

(*Tarbawî*). Berikut ini penjelasan lebih detailnya:

a. Analisis *Lughawî*

Agar memperoleh pengertian secara etimologis, terlebih dahulu perlu merujuk pada kitab-kitab yang secara khusus membahas pengertian suatu term beserta derivasinya dalam al-Qur'an. Manfaatnya adalah memahami makna linguistik dari suatu term dan derivasinya secara utuh, karena kitab-kitab tersebut disusun berdasarkan penggunaan term tersebut dalam seluruh isi al-Qur'an. Di sini penulis menyarankan kitab *Mufradât Gharîb al-Qur'ân* karya al-Ashfahânî dan *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah* karya Ibn Fâris.

b. Analisis *Tahlilî*

Analisis Tafsir *Tahlilî* ini didasarkan pada sumber data primer yang berupa kitab tafsir. Dalam menentukan sumber data primer, seorang peneliti dapat memilih kitab tafsir berdasarkan corak/kecenderungan tafsir. Misalnya: Apabila topik bahasan lebih dominan berkenaan dengan filsafat, maka seorang peneliti dapat menggunakan Tafsir al-Râzî, al-Thabâthabâ'î, dan seterusnya. Atas dasar itu, kitab tafsir yang akan dijadikan sebagai sumber data primer, harus memiliki relevansi kuat dengan topik bahasan.

c. Analisis *Tarbawî*

Analisis ini merupakan karakteristik dari *Tafsir Tarbawî*. Artinya, melalui analisis ini dapat dipastikan bahwa produk tafsir yang dihasilkan memiliki nuansa pendidikan. Oleh sebab itu, seluruh sumber data –baik primer maupun sekunder– dilibatkan dalam analisis ini.

Untuk melakukan analisis *Tarbawî*, seorang peneliti dituntut untuk melibatkan hasil analisis *Lughawî* maupun *Tahlilî* dan dipadu dengan perspektif teoritik yang digunakan serta sumber-sumber data sekunder lainnya. Dengan demikian, analisis ini merupakan hasil final dari keseluruhan analisis peneliti terhadap data-data yang diperoleh. Adapun sasaran utama analisis *Tarbawî* ini adalah menjawab rumusan masalah yang sudah diajukan oleh peneliti.

## E. Konsep *Ūlū al-Albâb* dalam al-Qur'an dan Implikasinya Bagi Pendidikan Islam

### 1. Identifikasi ayat-ayat yang memuat term *Ūlū al-Albâb*

Uraian kata *Ūlū al-Albâb* berdasarkan susunan Surat al-Qur'an versi Sayyid Muhammad Husayn Thabâthabâ'î dalam tabel 1 sebagai berikut:

**Tabel 1. Uraian kata *Ūlū al-Albâb* berdasarkan susunan Surat al-Qur'an**

No	Term	Surat-Ayat	Makkiyyah-Madaniyyah
1	Ūlū al-Albâb	Shâd: 29	Makkiyyah (38)
2	Ūlū al-Albâb	al-Zumar: 9	Makkiyyah (59)
3	Ūlū al-Albâb	al-Zumar: 18	Makkiyyah (59)
4	Ūlū al-Albâb	Ibrâhîm: 52	Makkiyyah (72)
5	Ūlū al-Albâb	al-Baqarah: 269	Madaniyyah (87)
6	Ūlū al-Albâb	Ali 'Imrân: 7	Madaniyyah (89)
7	Ūlū al-Albâb	Al-Ra'd: 19	Madaniyyah (96)
8	Ūlī al-Albâb	Shâd: 43	Makkiyyah (38)
9	Ūlī al-Albâb	Yûsuf: 111	Makkiyyah (53)
10	Ūlī al-Albâb	al-Zumar: 21	Makkiyyah (59)
11	Ūlī al-Albâb	Ghâfir: 54	Makkiyyah (60)
12	Ūlī al-Albâb	al-Baqarah: 179	Madaniyyah (87)
13	Ūlī al-Albâb	al-Baqarah: 197	Madaniyyah (87)
14	Ūlī al-Albâb	Ali 'Imrân: 190	Madaniyyah (89)
15	Ūlī al-Albâb	al-Thalâq: 10	Madaniyyah (99)
16	Ūlī al-Albâb	al-Mâ'idah: 100	Madaniyyah (113)

Tabel 2 adalah penjelasan tentang *Asbâb al-Nuzûl* ayat-ayat yang memuat kata *Ūlū al-Albâb* dan *Ūlī al-Albâb* berdasarkan kitab *Asbâb al-Nuzûl* karya al-Wâhidî, sebagai berikut:

**Tabel 2. *Asbâb al-Nuzûl* ayat-ayat yang memuat kata *Ūlū al-Albâb* dan *Ūlī al-Albâb* berdasarkan kitab *Asbâb al-Nuzûl* karya al-Wâhidî**

No	Surat-Ayat	<i>Asbâb al-Nuzûl</i>
1	Shâd: 29	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
2	al-Zumar: 9	Ayat ini diturunkan berkenaan dengan salah seorang Sahabat. Menurut Ibnu 'Abbâs: Abû Bakar al-Shiddîq; menurut Ibnu 'Umar: 'Utsmân bin 'Affân; menurut Muqâtil: 'Ammâr bin Yâsir (al-Wâhidî al-Naysâbûrî, 1991: 247)

3	al-Zumar: 18	'Athâ' meriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs yang berkata: Sesungguhnya Abû Bakar al-Shiddîq beriman kepada Nabi SAW dan membenarkan beliau. Lalu datanglah 'Utmân (bin 'Affân), 'Abd al-Rahmân bin 'Awf, Thalḥah, al-Zubayr, Sa'îd bin Zayd dan Sa'ad bin Abî Waqqâsh. Mereka bertanya kepada Abû Bakar, lalu Abû Bakar menceritakan keimanan beliau. Maka mereka (ikut) beriman. Lalu turunlah ayat ini. (al-Wâḥidî al-Naysâbûrî, 1991: 247-248)
4	Ibrâhîm: 52	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
5	al-Baqarah: 269	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
6	Ali 'Imrân: 7	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
7	Al-Ra'd: 19	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
8	Shâd: 43	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
9	Yûsuf: 111	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
10	al-Zumar: 21	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
11	Ghâfir: 54	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>
12	al-Baqarah: 179	Ada dua kabilah Arab yang berperang, lalu salah satu kabilah menyatakan bahwa korban budak dari kabilah mereka harus diganti dengan orang merdeka dari kabilah musuh; dan korban wanita dari kabilah mereka diganti dengan orang laki-laki dari kabilah musuh. (Tentu yang demikian ini tidak adil) Maka turunlah ayat ini. (al-Wâḥidî al-Naysâbûrî, 1991: 30)
13	al-Baqarah: 197	Penduduk Yaman melaksanakan ibadah haji tanpa membawa bekal. Mereka berkomentar: "Kami adalah orang-orang yang bertawakkal" Ketika mereka tiba di Makkah, mereka meminta-minta kepada orang lain. Lalu turun ayat ini. (al-Wâḥidî al-Naysâbûrî, 1991: 37)
14	Ali 'Imrân: 190	Kaum Quraisy datang kepada kaum Yahudi, lalu kaum Yahudi menceritakan tentang mukjizat Nabi Musa AS dan Nabi Isa AS. Setelah itu kaum Yahudi mengusulkan kepada kaum Quraisy agar mendatangi Nabi SAW dan meminta beliau untuk berdo'a kepada Allah SWT agar menjadikan bukit Shafa sebagai emas. Setelah itu turunlah ayat ini. (al-Wâḥidî al-Naysâbûrî, 1991: 92)
15	al-Thalâq: 10	Tidak memiliki <i>Asbâb al-Nuzûl</i>

---

16	al-Mâ'idah: 100	Seorang badui bertanya kepada Nabi SAW tentang hukum menggunakan hasil jual beli khamar yang haram untuk ketaatan kepada Allah. Lalu Nabi SAW menjawab bahwa seandainya harta haram tersebut diinfakkan di jalan Allah melalui haji, jihad, shadaqah, niscaya Allah SWT tidak akan menerimanya; karena Allah SWT hanya menerima yang baik-baik saja. Kemudian turunlah ayat ini untuk membenarkan jawaban Nabi SAW. (al-Wâhidî al-Naysâbûrî, 1991: 141)
----	-----------------	---

---

## 2. Analisis ayat-ayat yang memuat term *Ūlû al-Albâb*

Kata *Ūlû al-Albâb* terdiri dari dua kata, yaitu *Ūlû* (*pemilik* atau *penyandang*), dan *al-Albâb*. Secara etimologis, kata *al-Albâb* adalah bentuk jamak dari kata "*Lubb*" yang berarti sari pati sesuatu. Kacang –misalnya– memiliki kulit yang menutupi isinya. Isi kacang dinamai *Lubb*. (M. Quraish Shihab (Vol. 1), 2011: 475)

Al-Ashfahânî juga mengidentifikasi bahwa term *Albâb* berasal dari akar kata *Lubb*. Berikut ini definisi *Lubb* (al-Râghib al-Ashfahânî, 2003: 449):

*Lubb* adalah akal yang bersih dari noda-noda..., ada pula yang menyebut bahwa *Lubb* adalah akal yang bersih. Jadi, setiap *Lubb* adalah akal, namun tidak setiap akal adalah *Lubb*. Oleh karena itu, Allah SWT menghubungkan hukum-hukum yang tidak dapat dipahami selain oleh akal-akal yang bersih dengan term *Ūlû al-Albâb*.

Menurut Ibn Fâris, kata *Lubb* memakai patron huruf *Lâm* dan *Bâ'*, di mana patron perpaduan dua huruf ini bermakna sesuatu yang penting, stabil, jernih dan berkualitas. Sedangkan kata *Lubb* sendiri bermakna: bagian terbaik dari segala sesuatu, yaitu yang jernih dan yang terpilih. Oleh sebab itu, akal disebut *Lubb* dan orang yang berakal disebut *Labîb* (Ibn Fâris (Juz 5), 2002: 160).

Hasil analisis *lughawî* di atas mengisyaratkan bahwa term *Lubb* berkaitan dengan bagian penting (inti) dari akal yang memiliki sejumlah kualifikasi unggul, yaitu jernih, stabil dan berkualitas. Kualifikasi unggul dari *Lubb* tersebut terefleksikan pada karakteristik-karakteristik yang melekat pada diri para pemilik *Lubb*, yaitu *Ūlû al-Albâb*.

### a. Memiliki Akal yang Jernih

*Ūlū al-Albâb* adalah orang-orang yang memiliki akal yang murni, yang tidak diselubungi oleh “kulit”, yaitu kabut ide yang dapat melahirkan kerancuan dalam berpikir (M. Quraish Shihab (Vol. 1), 2011: 475). *Ūlū al-Albâb* juga tidak lagi terbelenggu oleh nafsu kebinatangan atau dikuasai oleh ajakan unsur debu tanahnya (M. Quraish Shihab (Vol. 1), 2011: 526). Di samping itu, term *Ūlū al-Albâb* yang digunakan al-Qur’an mengisyaratkan bahwa saripati serta hal yang terpenting pada manusia adalah akalnya yang murni yang tidak diselubungi oleh nafsu (M. Quraish Shihab (Vol. 6), 2011: 258). Simpulan dari pandangan M. Quraish Shihab ini adalah akal yang jernih merupakan akal yang terbebas dari selubung hawa nafsu yang menjadi kabut ide yang dapat melahirkan kerancuan dalam berpikir.

### b. Memiliki Kapasitas Penalaran yang Cemerlang

Sebagai implikasi dari kejernihan akal, *Ūlū al-Albâb* memiliki kapasitas penalaran yang cemerlang. Terbukti dari 7 ayat yang memuat term *Ūlū al-Albâb* (dalam konotasi proaktif) didapati kesimpulan bahwa ada 6 ayat yang memuat term *Ūlū al-Albâb* menyinggung kemampuan mengambil pelajaran atau peringatan dengan redaksi eksplisit, yaitu *yadzdzakkaru* (Ibrâhîm: 52; al-Baqarah: 269: 9; Ali ‘Imrân: 7) dan *yatazzakkaru* (Shâd: 29; al-Zumar: 9; Al-Ra’d: 19). Sedangkan 1 ayat tersisa (al-Zumar: 18) menyinggung kemampuan mengambil pelajaran atau peringatan dengan redaksi implisit, yaitu *yastami‘ûna al-qawl fa yattabi‘ûna ahsanahu* (mendengar suatu pendapat, lalu mengikuti yang terbaik).

Adapun simpulan dari 9 ayat yang memuat term *Ūlū al-Albâb* (dalam konotasi reaktif) adalah 6 ayat menggunakan redaksi eksplisit dengan perincian 4 ayat menggunakan term *dzikrâ* yang berarti *peringatan/pelajaran* (Shâd: 43, al-Zumar: 21, Ghâfir: 54) dan satu term *dzikran* yang berarti al-Qur’an (al-Thalâq: 10) dan 1 ayat memakai term *‘ibrah* (Yûsuf: 111); 1 ayat memuat term *âyât* (Ali ‘Imrân: 190); sedangkan 3 ayat lainnya menggunakan redaksi implisit, yakni mampu memahami hikmah di balik hukum *qishâsh* (al-Baqarah: 179), memahami bahwa sebaik-baik bekal –khususnya dalam haji– adalah takwa (al-Baqarah: 197) serta mampu memahami perbedaan antara yang baik dan yang buruk (al-Mâ’idah: 100).

Keunggulan penalaran *Ūlū al-Albâb* selaras dengan pengertian kata *yatazzakkaru* yang terambil dari kata *dzikr*, yakni *pelajaran/peringatan*. Penambahan huruf *tâ'* pada kata yang digunakan ayat ini mengisyaratkan banyaknya pelajaran yang dapat dioperoleh oleh *Ūlū al-Albâb*. Ini berarti bahwa selain mereka pun dapat memperoleh pelajaran, tetapi tidak sebanyak *Ūlū al-Albâb* (M. Quraish Shihab (Vol. 11), 2011: 455). Lebih dari itu, kapasitas penalaran yang cemerlang *Ūlū al-Albâb* memiliki jangkauan objek telaah yang sangat luas, antara lain objek-objek telaaah di bawah ini:

- 1) Masalah Aqidah (Surat Ibrâhîm: 52). Menurut M. Quraish Shihab, ketika menanamkan nilai Tauhid, al-Qur'an memulai dengan mengajak memperhatikan ciptaan-ciptaan-Nya, atau kenyataan empiris –bumi, langit, tumbuhan, angin, dan sebagainya– guna mengantar kepada keyakinan adanya Pencipta. Bahkan, hal-hal kecil dan remeh pun dalam dunia empiris seringkali dikaitkan dengan Keesaan dan Pengetahuan-Nya (M. Quraish Shihab (Vol. 6), 2011: 405).
- 2) Hikmah atau Hakikat di Balik Fenomena (Surat al-Baqarah: 269). Sesungguhnya mereka yang memahami petunjuk-petunjuk Allah SWT, merenungkan ketetapan-ketetapan-Nya, serta melaksanakannya, itulah yang telah mendapat hikmah. Memang fenomena alam mungkin dapat ditangkap oleh yang berakal, tetapi fenomena dan hakikatnya tidak terjangkau kecuali oleh yang memiliki saripati akal (*Ūlū al-Albâb*) (M. Quraish Shihab (Vol. 1), 2011: 704-705).
- 3) Isi Kandungan dan Keagungan al-Qur'an (Ali 'Imrân: 7; Shâd: 29). *Ūlū al-Albâb* memiliki pemahaman mendalam tentang isi kandungan al-Qur'an yang memuat ayat-ayat *muḥkamât* dan *mutasyâbihat*. Mereka termasuk kategori *al-Râsikhûn*, yaitu orang-orang yang pengetahuannya dalam dan mantap imannya. Bahkan kemantapan ilmu mereka mengisyaratkan keimanan dan rasa takut mereka kepada Allah SWT (M. Quraish Shihab (Vol. 2), 2011: 22). Selain itu, mampu memahami keagungan al-Qur'an, terutama keberkahan al-Qur'an. *Berkah* al-Qur'an terdapat dalam kandungannya, kendati kalimat-kalimatnya sangat terbatas. *Berkah* dalam membacanya sehingga dengan mudah dapat dibaca dan dihafal oleh siapapun walau mereka tidak mengerti artinya. *Berkah* dalam makna-makna yang dikandungnya karena al-Qur'an, sehingga betapapun ditafsirkan selalu saja ada makna baru

- yang belum terungkap sebelumnya. *Berkah* juga ia dalam pengaruh positifnya terhadap manusia dan dalam sukses dan keberhasilan yang diraih oleh yang mengamalkannya (M. Quraish Shihab (Vol. 11), 2011: 374-375).
- 4) Peristiwa Historis (Shâd: 43). Menurut Ibn ‘Âsyûr, ayat ini menekankan pentingnya mengambil pelajaran dan kesabaran dari Nabi Ayyûb AS itu sampai kepada perincian dan hal-hal yang mendetail lagi tersirat, sedangkan hal tersebut tidak dapat dilakukan kecuali oleh *Ûlû al-Albâb* (M. Quraish Shihab (Vol. 11), 2011: 394).
  - 5) Fenomena Alam (al-Zumar: 21). *Sesungguhnya pada yang demikian itu, yaitu proses yang silih berganti dari satu kondisi ke kondisi yang lain, benar-benar terdapat pelajaran yang sangat berharga bagi Ûlû al-Albâb*. Pelajaran tersebut antara lain berupa kuasa Allah membangkitkan siapa yang telah mati. Turunnya hujan dari langit serta tumbuhnya aneka tumbuhan terlihat setiap saat. Tumbuhan itu hidup, berkembang, kemudian layu dan mati. Tidak lama kemudian, terlihat lagi di tempat yang sama tumbuhan baru. Demikian juga manusia, ia lahir kecil, kemudian remaja dan dewasa, lalu menua dan mati, namun setelah kematiannya itu, ia masih akan hidup lagi (M. Quraish Shihab (Vol. 11), 2011: 480-481)

Selain mampu mengambil pelajaran/peringatan dalam konteks *dzikr*, *Ûlû al-Albâb* juga mampu menalar suatu fenomena historis –misalnya kisah Nabi Yûsuf (Yûsuf: 111)– dalam konteks *‘ibrah* yang berarti orang yang tidak melihat suatu peristiwa secara langsung, tetapi mengambil pelajaran dari peristiwa yang dialami oleh orang lain (Imam Syafi’ie, 2000: 68).

Jenis penalaran lain yang dimiliki *Ûlû al-Albâb* adalah kemampuan menalar fenomena alam raya hingga sampai kepada bukti yang sangat nyata tentang keesaan dan kekuasaan Allah SWT (*âyat*), sebagaimana termaktub pada Ali ‘Imrân: 190-194. Ayat-ayat ini mirip dengan Surat al-Baqarah: 164. Hanya saja, di sana disebutkan delapan macam ayat-ayat Allah, sedang di sini hanya tiga. Buat kalangan sufi, pengurangan ini disebabkan memang pada tahap-tahap awal seorang salik yang berjalan menuju Allah membutuhkan banyak argument akliah, tetapi setelah melalui beberapa tahap, ketika kalbu telah memperoleh kecerahan, kebutuhan akan argumen akliah semakin berkurang, bahkan dapat menjadi halangan

bagi kalbu untuk terjun ke samudra makrifat. Selanjutnya, kalau di sana bukti-bukti yang disebutkan adalah hal-hal yang terdapat di langit dan di bumi, di sini penekanannya pada bukti-bukti yang terbentang di langit. Ini karena bukti-bukti tersebut lebih menggugah hati dan pikiran, dan lebih cepat mengantar seseorang untuk meraih rasa keagungan Ilahi. Di sisi lain, Surat al-Baqarah: 164 ditutup dengan menyatakan bahwa yang demikian itu merupakan *tanda-tanda bagi orang yang berakal (la-âyatîn liqawmin ya'qilûn)*, sedang pada ayat ini –setelah mereka berada pada tahap yang lebih tinggi– maka mereka juga telah mencapai kemurnian akal, sehingga sangat wajar ditutup dengan *terdapat tanda-tanda bagi ʿUlû al-Albâb (la-âyatîn li ʿUlî al-Albâb)* (M. Quraish Shihab (Vol. 2), 2011: 370-371).

### c. Bertakwa Kepada Allah SWT

*ʿUlû al-Albâb* bukan sekedar yang memiliki kemampuan berpikir cemerlang, tetapi kemampuan berpikir yang disertai hati sehingga dapat mengantar pemiliknya meraih kebenaran dan mengamalkannya serta menghindari dari kesalahan kemungkar (M. Quraish Shihab (Vol. 6), 2011: 258). Inilah yang pada akhirnya mengantarkan *ʿUlû al-Albâb* memiliki sifat takwa, seperti yang dijelaskan dalam Surat al-Baqarah: 197.

Takwa, yakni upaya menghindari siksa dan sanksi Tuhan, baik duniawi akibat pelanggaran terhadap hukum-hukum Allah SWT yang berlaku pada alam maupun ukhrawi akibat pelanggaran hukum-hukum Allah SWT yang ditetapkan-Nya dalam syariat (M. Quraish Shihab (Vol. 1), 2011: 525-526).

Ketakwaan *ʿUlû al-Albâb* antara lain diaktualisasikan melalui sejumlah amaliah berikut:

- 1) Senantiasa berzikir dan berpikir (Ali 'Imrân: 190-194). Perbedaan antara zikir dan pikir antara lain objek zikir adalah Allah, sedang objek pikir adalah makhluk-makhluk Allah berupa fenomena alam. Ini berarti pengenalan kepada Allah lebih banyak didasarkan kepada kalbu, sedangkan pengenalan alam raya oleh akal, yakni berpikir. Akal memiliki kebebasan seluas-luasnya untuk memikirkan fenomena alam, tetapi ia memiliki keterbatasan dalam memikirkan Zat Allah. Zikir lebih didahulukan dibandingkan pikir, karena dengan zikir mengingat Allah dan menyebut-nyebut nama dan keagungan-Nya, hati

- akan menjadi tenang, dan dengan ketenangan, pikiran akan menjadi cerah, bahkan siap untuk memperoleh limpahan ilham dan bimbingan Ilahi. Lebih dari itu, semakin banyak hasil yang diperoleh dari zikir dan pikir, dan semakin luas pengetahuan tentang alam rasa, semakin dalam pula rasa takut kepada-Nya (M. Quraish Shihab (Vol. 2), 2011: 373-376).
- 2) Beribadah secara *qânit* (al-Zumar: 9). *Qânit* –terambil dari kata *qunû*– yaitu ketekunan dalam ketaatan disertai dengan ketundukan hati dan ketulusannya. Sikap lahirnya digambarkan oleh kata-kata *sâjidan*/sujud dan *qâ’iman*/berdiri, sedang sikap batinnya dilukiskan, *takut kepada akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya*. Keputusan mengundangi apatisisme, sedang keyakinan penuh mengundangi pengabdian persiapan. Seseorang hendaknya selalu waspada sehingga akan selalu meningkatkan ketakwaan, namun tidak pernah kehilangan optimisme dan sangka baik kepada Allah SWT (M. Quraish Shihab (Vol. 11), 2011: 454-455).
  - 3) Meninggalkan yang buruk (*al-Khabîts*) dan melaksanakan yang baik (*al-Thayyib*) (al-Mâ’idah: 100). Pengertian *al-Khabîts* adalah segala sesuatu yang tidak disenangi karena keburukan atau kehinaannya dari segi material atau immaterial, baik menurut pandangan akal maupun syariat. Karena itu, tercakup dalam kata ini keburukan hal-hal yang buruk dari segi keyakinan, ucapan maupun perbuatan. Lawannya adalah *al-Thayyib*, termasuk di dalamnya apa yang diperintahkan dan diperbolehkan oleh agama atau akal yang sehat. Dalam konteks ayat ini, *Ûlû al-Albâb* bermakna mereka yang merenungkan ketetapan Allah SWT dan melaksanakannya (M. Quraish Shihab (Vol. 3), 2011: 260).

Hasil analisis data di atas mengarah pada kesimpulan yang dapat menjawab rumusan masalah tentang konsep *Ûlû al-Albâb* dalam al-Qur’an, yaitu orang-orang yang memiliki akal jernih, sehingga mampu melakukan penalaran yang cemerlang dan hasil penalarannya berimplikasi pada sikap takwa kepada Allah SWT. seperti terlihat pada Gambar 1 berikut:



**Gambar 2** Karakteristik Inti *Ûlû al-Albâb*

Bahasan tentang implikasi konsep *Ûlû al-Albâb* dalam al-Qur'an di atas bagi pendidikan Islam akan difokuskan pada metode pendidikan/pembelajaran yang efektif untuk merealisasikan lulusan-lulusan pendidikan Islam yang berprofil *Ûlû al-Albâb*.

## **F. Metode Pendiidkan *Ûlû al-Albâb***

### **1. Metode Penjernihan Akal**

Setidaknya ada 4 ayat yang berkenaan dengan *tazkiyyah* (pembersihan hati) yang diajarkan oleh Allah SWT dan dipraktikkan oleh Rasulullah SAW, yaitu Surat al-Baqarah: 129; al-Baqarah: 151; Ali 'Imrân: 164 dan al-Jumu'ah: 2. Al-Mâwardî (w. 450 H) menafsiri bahwa *tazkiyyah* dalam Surat al-Baqarah: 129 memiliki dua makna, yaitu: a) menyucikan manusia dari syirik kepada Allah SWT dan menyembah berhala; b) menyucikan manusia melalui agama Islam (al-Mâwardî, ttt.: 192). Al-Thabâthabâ'î (w. 1981 M) menyatakan bahwa pengertian *tazkiyyah* dalam Surat al-Baqarah: 151 adalah pembersihan noda-noda dan kotoran-kotoran, sehingga mencakup pembersihan *i'tiqâd- i'tiqâd* yang rusak, seperti syirik dan kafir; pembersihan akhlaq-akhlaq tercela seperti sombong dan bakhil; pembersihan perbuatan-perbuatan yang keji, seperti membunuh, berzina dan minum khamar (Al-Thabâthabâ'î, 1983: 330). Abû Zahrah (w. 1974 M) menafsiri Surat Ali 'Imrân: 164 sebagai berikut: Nabi SAW membersihkan jiwa kaum mukminin dari noda-noda Jahiliyyah, mengembangkan dan

memperkuat jiwa mereka. Risalah Nabi SAW memberi pengaruh terhadap jiwa kaum mukminin dari tiga segi, yaitu: mendidik jiwa mereka per individu; mempersatukan jiwa mereka dalam kelompok sosial; dan meningkatkan posisi mereka di muka bumi dengan berbagai sebab kekuatan. Adapun kata *tazkiyyah* mencakup seluruh makna ini (Abû Zahrah, 1987: 1490). Ibn 'Âsyûr (w. 1963 M) memberikan penjelasan yang menarik tentang urutan interaksi pendidikan Nabi SAW yang terkandung dalam Surat al-Jumu'ah: 2, yaitu: pendidikan dimulai dengan *tilâwah* karena permulaan penyampaian dakwah adalah penyampaian wahyu; kemudian yang kedua adalah menyucikan dari kotoran maknawi, yaitu syirik dan hal-hal sejenisnya, seperti perbuatan-perbuatan dan watak-watak yang buruk; kemudian dilanjutkan dengan pengajaran al-Qur'an dengan cara menjelaskan tujuan-tujuan dan makna-makna dari al-Qur'an, sebagaimana Surat al-Qiyâmah: 18-19 dan al-Nahl: 44; setelah itu diakhiri dengan pengajaran *Hikmah* yang merupakan tujuan puncak dari seluruh rangkaian interaksi pendidikan di sini, karena sesungguhnya orang yang merenungkan isi al-Qur'an, mengamalkan al-Qur'an dan memahami rahasia-rahasia al-Qur'an, berarti dia telah memperoleh Hikmah (Ibn 'Âsyûr, ttt.: 209).

Jika penafsiran dari keempat mufasir di atas dikontekstualisasikan dengan metode pendidikan, maka upaya penjernihan akal (*tazkiyyah*) dilakukan dengan cara membersihkan akal dan kalbu dari noda-noda maknawiyah berupa akidah, amaliah maupun akhlaq; dengan cara melaksanakan ajaran agama Islam sehingga hatinya terbuka untuk menerima pendidikan yang dapat meningkatkan kualitasnya secara individual, sosial maupun peranannya di muka bumi ini.

Bentuk kongkret dari upaya *tazkiyyah* melalui pelaksanaan ajaran Islam adalah dengan cara meningkatkan kualitas ketakwaan kepada Allah SWT. Hal ini dilandasi oleh Surat al-Baqarah: 282 (*Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu*). Sayyid Thanthâwî (w. 2010 M) menafsiri sebagai berikut: "Bertakwalah kepada Allah terhadap apa yang telah diperintahkan dan yang telah dilarang oleh-Nya; maka Allah SWT akan mengajari kalian apa yang berguna bagi kalian untuk urusan dunia dan akhirat ketika kajian bertakwa kepada-Nya dan "menyambut"-Nya. (Sayyid Thanthâwî, 1998: 651-652). Sedangkan dalam tafsir Ibn 'Âsyûr dinyatakan: "Redaksi '*dan Allah mengajarmu*'

mengingatkan nikmat Islam, yakni Allah telah mengeluarkan mereka dari kebodohan kepada ilmu pengetahuan tentang syari'at dan penataan alam; ini (termasuk) ilmu yang paling agung dan paling bermanfaat. Dan janji bahwa semua itu akan berlangsung selamanya, karena redaksi tadi menggunakan *fi'il mudhâri'*; adapun penggunaan *'atha'* terhadap perintah takwa, mengindikasikan bahwa takwa merupakan sebab limpahan ilmu-ilmu" (Ibn 'Âsyûr (Juz 3), ttt.: 209). Kedua mufassir di atas sepakat ketakwaan merupakan sebab seseorang dididik oleh Allah SWT. Jika demikian, maka kualitas ketakwaan seseorang berdampak terhadap kejernihan akalnya. Semakin tinggi kualitas ketakwaan seseorang, maka semakin jernih akalnya; sebaliknya, semakin rendah kualitas ketakwaan seseorang, maka semakin keruh akalnya.

## 2. Metode Peningkatan Kapasitas Penalaran

Di antara metode yang relevan untuk meningkatkan kapasitas penalaran adalah metode epistemologi pendidikan Islam yang digagas Mujammil Qomar: a) Metode Rasional (*Manhaj 'Aql*), yaitu metode yang dipakai untuk memperoleh pengetahuan dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan atau kriteria-kriteria kebenaran yang bisa diterima oleh rasio. Menurut metode ini, sesuatu dianggap benar apabila bisa diterima akal; b) Metode Intuitif (*Manhaj Dzawqî*), yaitu metode yang dipakai untuk memperoleh pengetahuan dengan menggunakan intuisi (hati) atau ilham; dan dalam pengertian luas juga mencakup wahyu (al-Qur'an dan al-Sunnah); c) Metode Dialogis (*Manhaj Jadalî*), yaitu upaya menggali pengetahuan dalam bentuk percakapan (tanya-jawab) antara dua orang atau lebih berdasarkan argumen yang bisa dipertanggung-jawabkan secara ilmiah; d) Metode Komparatif (*Manhaj Muqâran*), yaitu metode memperoleh pengetahuan dengan cara membandingkan teori dan praktik; e) Metode Kritik (*Manhaj Naqdî*) yaitu usaha menggali pengetahuan dengan cara mengoreksi kelemahan-kelemahan suatu konsep atau aplikasi, lalu menawarkan solusi sebagai alternatif pemecahannya (Mujammil Qomar, 2006: 271-351).

Apabila lima metode di atas dikontekstualisasikan dalam metode pendidikan, maka peningkatan kapasitas penalaran akal dapat dilakukan dengan menumbuhkan etos ilmiah terhadap segala objek yang dapat ditinjau secara ilmiah; memanfaatkan sumber-sumber intuisi dalam pengertian luas

(al-Qur'an, al-Sunnah dan ilham atau inspirasi) sebagai basis penalaran; mengintenskan dialog dengan orang lain untuk mengelaborasi, memverifikasi hingga meningkatkan kapasitas penalaran; kerap melakukan upaya perbandingan antara teori dengan praktik dalam rangka meningkatkan kualitas teori dan praktik yang ada; serta menyuburkan sikap kritisisme terhadap teori maupun praktik yang ada, namun disertai dengan tawaran-tawaran solusi yang berpotensi menjadi alternatif problem solving.

### 3. Metode Pembinaan Ketakwaan

Penulis sepakat 5 metode pendidikan yang ditawarkan oleh Abdullâh Nâshîh 'Ulwân. Dalam paparannya, dia menegaskan bahwa metode-metode ini merupakan metode-metode esensial, praktis dan efektif. Jika dapat dilaksanakan dengan segala batasan dan persyaratannya, maka tidak diragukan lagi, peserta didik akan menjadi manusia yang berarti, dihormati, dikenal di antara kaumnya sebagai orang yang bertakwa, ahli ibadah dan ihsan. Berikut ini paparan detailnya (Abdullâh Nâshîh 'Ulwân, 2002: 141-335):

- a. Pendidikan dengan keteladanan. Memberikan teladan yang baik merupakan metode pendidikan yang paling membekas pada peserta didik. Tidak cukup bagi kedua orang tua untuk sekedar memberikan teladan yang baik kepada sang anak; keduanya harus menghubungkan anaknya dengan teladan pertama, yaitu Rasulullah SAW, para Sahabat RA, *Salafush-Shâlih* dan orang-orang yang mengikuti jejak mereka.
- b. Pendidikan dengan adat kebiasaan. Sudah merupakan ketetapan dalam syari'at Islam, bahwa anak sejak lahir telah diciptakan dengan fitrah tauhid yang murni, agama yang benar dan iman kepada Allah SWT (al-Rûm: 30). Dari sini tampak peranan pembiasaan dan pendidikan bagi pertumbuhan dan perkembangan anak dalam menemukan tauhid yang murni, budi pekerti yang mulia, rohani yang luhur dan etika religi yang lurus.
- c. Pendidikan dengan nasehat. Termasuk metode pendidikan yang cukup berhasil dalam pembentukan akidah peserta didik dan mempersiapkannya, baik secara moral, emosional maupun sosial, adalah mendidik dengan petuah dan memberikan kepadanya nasehat-nasehat. Karena nasehat dan petuah memiliki pengaruh yang cukup

besar dalam membuka mata peserta didik tentang kesadaran akan hakikat sesuatu, mendorong mereka menuju harkat dan martabat yang luhur, menghiasinya dengan akhlaq mulia. Serta membekalinya dengan prinsip-prinsip Islam.

- d. Pendidikan dengan memberikan perhatian. Pendidikan dengan perhatian adalah senantiasa mencurahkan perhatian penuh dan mengikuti perkembangan aspek akidah dan moral anak, mengawasi dan memperhatikan kesiapan mental dan sosial, di samping selalu bertanya tentang situasi pendidikan jasmani dan kemampuan ilmiahnya.
- e. Pendidikan dengan memberikan hukuman. Dalam upaya pembenahan, hendaknya dilakukan secara bertahap, dari yang paling ringan hingga yang paling keras.

Jika seluruh bahasan tentang metode pendidikan di atas ditelaah secara cermat, maka dapat disimpulkan bahwa metode pendidikan untuk membina peserta didik menggapai status *Ūlū al-Albâb* berangkat dan berujung pada ketakwaan. Dengan kata lain, ketakwaan merupakan faktor kunci dalam mendidik kader-kader *Ūlū al-Albâb*. Gambar 2 merupakan ilustrasi metode pendidikan *Ūlū al-Albâb*.



Gambar 3 Metode Pendidikan *Ūlū al-Albâb*

## G. Penutup

Metode *Tafsîr Tarbawî* bagi pengembangan pendidikan Islam, perlu dirumuskan metode *Tafsîr Tarbawî* yang aplikatif, sehingga dapat dipraktikkan oleh para peneliti yang berkompeten. Dari hasil kajian ini, penulis meyakini metode *Tafsîr Tarbawî* dapat ditindak-lanjuti dengan upaya penerapan-penerapan dalam skala luas oleh para peminat kajian *Tafsîr Tarbawî*.

Metode *Tafsîr Tarbawî* memicu kritik-kritik konstruktif yang disertai dengan revisi-revisi untuk menyempurnakan metode *Tafsîr Tarbawî* tersebut. Selain itu, produk-produk yang dihasilkan melalui penerapan metode *Tafsîr Tarbawî* ini seyogyanya menggugah semangat para peminat kajian pendidikan Islam untuk melakukan uji empirik di lapangan. Pada saatnya nanti, kombinasi antara metode *Tafsîr Tarbawî* yang sifatnya riset pustaka dengan riset-riset empiris di lapangan, akan menghasilkan teori-teori pendidikan Islam yang *update* dan memiliki efek nyata bagi perkembangan pendidikan Islam secara teoretis maupun praktis.

## Daftar Pustaka

- 'Alî, Sa'îd Ismâ'îl. *Nasy'ah al-Tarbiyyah al-Islâmiyyah*. Kairo: 'Âlam al-Kutub. 1978.
- Ashfahânî, al-Râghib al-. *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah. 2003.
- 'Âsyûr, Muḥammad al-Thâhir Ibn. *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: Dâr Syuhûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', tt).
- Fâris, Abî al-Husayn Aḥmad Ibn. *Maqâ'yîs al-Lughah*. tt.: Ittihâd al-Kitâb al-'Arab. 2002.
- Farmawi, Abd. al-Hayy al-. *Metode Tafsir Mawdu'iy: Sebuah Pengantar* (alih bahasa oleh Suryan A. Jamrah). Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1996.
- 'Izz al-Dîn al-Tamîmî & Badr Ismâ'îl Samrin. *Nazharah fî al-Tarbiyyah al-Islâmiyyah: Dirâsah Tarbawiyah*. 'Ammân: Dâr al-Basyîr. 1985.

- Jalal, Abdul Fattah. *Azas-Azas Pendidikan Islam*. Bandung: CV Diponegoro. 1998.
- Mâwardî, Abû al-Ḥasan ‘Alî bin Muḥammad bin Ḥabîb al-. *al-Nukat wa al-Uyûn: Tafsîr al-Mâwardî*. Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Ilmiyyah. ttt..
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Pendekatan Positivistik, Rasionalistik, Fenomenologik, dan Realisme Metaphisik, Telaah Studi Teks dan Penelitian Agama*. Yogyakarta: Rake Sarasin. 1996.
- Muhaimin. *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam*. Jakarta: Rajawali Pers. 2011.
- Nasir, M. Ridlwan. *Memahami al-Qur’an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: Indra Media. 2003.
- Nata, Abuddin. *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan: Tafsir al-Ayat al-Tarbawiy*. Jakarta: Rajawali Pers. 2008.
- Naysâbûrî, Abî al-Ḥasan ‘Alî bin Aḥmad al-Wâhidî al-. *Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1991.
- Qahîf, ‘Ammân ‘Abd al-Mu’min. *Isykâliyyah al-Ma’rifah: Dirâsah Manhajiyyah fî al-Qur’ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Tsaqâfah. 1999.
- Qaththân, Mannâ’ al-. *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Qomar, Mujamil. *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*. Jakarta: Erlangga. 2006.
- Ramayulis dan Samsul Nizar. *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Para Tokohnya*. Jakarta: Kalam Mulia. 2009.
- Rosadisastra, Andi. *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial*. Jakarta: Amzah. 2007.
- Sabt, Khâlid ‘Utsmân al-. *Qawâ'id al-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsatan*. ttp: Dâr Ibn ‘Affân, 1421 H.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati. 2011.
- Suyudi, M.. *Pendidikan dalam Perspektif al-Qur’an: Integrasi Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani*. Yogyakarta: Mikraj. 2005.

- Syafi'ie, Imam. *Konsep Ilmu Pengetahuan dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: UII Press. 2000.
- Thabâthabâ'î, Muḥammad Ḥusayn al-. *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Muassasah al-'Alamî li al-Mathbû'at. 1983.
- Thanthâwî, Muḥammad Sayyid. *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr Nahdhatu Mishr. 1998.
- 'Ulwân, Abdullâh Nâshîh. *Pendidikan Anak Dalam Islam* (alih bahasa oleh Jamaludin Miri). Jakarta: Pustaka Amani. 2002.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Zahrah al-Tafâsîr*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî. 1987.

