



MODUL AJAR STUDI ISLAM II

DOSEN PENGAMPU

Dr. Ali Akbar, M.Ag.

NIP. 197210032003121001

TAHUN AKADEMIK

2026

FAKULTAS DAKWAH DAN KOMUNIKASI
Program Studi: Komunikasi dan Penyiaran Islam (KPI)

UIN SUMATERA UTARA

Medan

DAFTAR ISI LENGKAP

Kata Pengantar	ii
Daftar Isi	iii
Bab 1: Islam sebagai Worldview	1
Kompetensi Dasar, IPK, Definisi, Implikasi & Tugas Mandiri	1
Bab 2: Konsep Tuhan, Wahyu dan Akal	4
Kompetensi Dasar, IPK, Hubungan Harmonis, Integrasi Sains & Tugas Mandiri	4
Bab 3: Moderasi dalam Akidah	7
Kompetensi Dasar, IPK, Paham Wasathiyah, Kritik Ekstremisme & Tugas Mandiri	7
Bab 4: Sumber Hukum dalam Islam	10
Kompetensi Dasar, IPK, Hierarki Adillah, Reaktualisasi Ijtihad & Tugas Mandiri	10
Bab 5: Mujtahid, Muttabi' dan Muqallid	13
Kompetensi Dasar, IPK, Klasifikasi Epistemologis, Era Digital & Tugas Mandiri	13
Bab 6: Moderasi dalam Mazhab Fiqh	16
Kompetensi Dasar, IPK, Historisitas Pluralitas, Fiqh Kebinekaan & Tugas Mandiri	16
Bab 7: Tasawuf: Ketenangan, Kedamaian dan Kebahagiaan	20
Kompetensi Dasar, IPK, Esensi Sufisme, Tasawuf Sosial & Tugas Mandiri	20
Bab 8: Tarekat dan Perkembangannya	23
Kompetensi Dasar, IPK, Institusionalisasi, Peran Sosio-Politik & Tugas Mandiri	23
Bab 9: Islam dan Politik	26
Kompetensi Dasar, IPK, Tipologi Agama-Negara, Bingkai NKRI & Tugas Mandiri	26
Bab 10: Islam: Gender dan HAM	29
Kompetensi Dasar, IPK, Keadilan Jender, Deklarasi Kairo vs DUHAM & Tugas Mandiri	29
Bab 11: Islam dan Ekonomi	32
Kompetensi Dasar, IPK, Filosofi Ekonomi Syariah, Filantropi ZISWAF & Tugas Mandiri	32
Bab 12: Islam dan Lingkungan (Ekologi)	35

Kompetensi Dasar, IPK, Eco-Theology, Aktualisasi Fiqh al-Bi'ah & Tugas Mandiri	35
Bab 13: Islam dan Teknologi	38
Kompetensi Dasar, IPK, Epistemologi Sains, Etika Siber & AI & Tugas Mandiri	38
Daftar Pustaka	41

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur senantiasa kita panjatkan ke hadirat Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa, atas limpahan rahmat, taufik, serta hidayah-Nya, sehingga Modul Perkuliahan **Studi Islam II** ini dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat beserta salam semoga selalu tercurahkan kepada uswatun hasanah kita, Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat, dan para pengikutnya hingga akhir zaman.

Modul ini disusun secara khusus untuk memenuhi kebutuhan materi ajar bagi mahasiswa di lingkungan Universitas Islam Negeri (UIN) Sumatera Utara pada Tahun Akademik 2025/2026. Fokus utama dari perkuliahan Studi Islam II ini adalah mengeksplorasi ranah transdisiplin, di mana pendekatan keislaman diintegrasikan dengan berbagai disiplin ilmu, baik sains, humaniora, maupun ilmu-ilmu sosial. Hal ini bertujuan agar mahasiswa memiliki pemahaman Islam secara komprehensif (kaffah) dan holistik, sehingga mampu melahirkan analisis yang kontekstual, solutif, dan relevan terhadap tantangan zaman.

Materi ajar dalam modul ini dirancang secara sistematis yang mencakup enam bab utama, mulai dari pembahasan Islam sebagai pandangan hidup (worldview), diskursus Tuhan, Wahyu, dan Akal, urgensi moderasi (wasathiyah) baik dalam akidah maupun mazhab fiqh, hingga pemahaman mendalam tentang otoritas hukum Islam dan tingkatannya (Mujtahid, Muttabi', dan Muqallid). Struktur setiap bab dilengkapi dengan Kompetensi Dasar (KD), Indikator Pencapaian Kompetensi (IPK), materi yang mendalam, serta tugas mandiri analitis untuk memicu daya kritis mahasiswa.

Penyusun mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan, arahan, dan masukan konstruktif dalam penyusunan modul ini, terutama civitas akademika UIN Sumatera Utara. Disadari sepenuhnya bahwa modul ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun dari para pembaca dan mahasiswa sangat diharapkan demi penyempurnaan di masa mendatang.

Akhir kata, semoga modul perkuliahan ini dapat memberikan manfaat yang luas dan menjadi wasilah peningkatan khazanah intelektualisme islam yang toleran dan progresif bagi mahasiswa.

Medan, Maret 2026

Dr. Ali Akbar, M.Ag

BAB 1: ISLAM SEBAGAI WORLDVIEW

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menganalisis konsep Islam sebagai pandangan hidup menyeluruh (worldview) serta merekonstruksi signifikansinya secara transdisipliner dalam merespons dinamika kontemporer.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan definisi dan elemen pokok dari *Islamic worldview* secara teoretis.
2. Mengidentifikasi karakteristik utama pandangan hidup Islam yang membedakannya dengan peradaban Barat sekuler.
3. Memformulasikan kontribusi pemikiran Islam terhadap integralitas ilmu pengetahuan modern.

B. DEFINISI DAN KARAKTERISTIK WORLDVIEW ISLAM

Secara epistemologis, konsep pandangan hidup atau *worldview* didefinisikan sebagai visi mendasar mengenai realitas dan eksistensi yang menjadi asas bagi setiap pemikiran, tindakan, serta nilai sebuah peradaban. Dalam tradisi pemikiran kontemporer Islam, konsep ini dikenal dengan berbagai istilah seperti *al-Tasawwur al-Islami* (Sayyid Qutb) atau *Ru'yatul Islam lil Wujud* (Syed Muhammad Naquib al-Attas). Menurut Al-Attas, *Islamic worldview* bukan sekadar pandangan akal manusia terhadap dunia fisik, melainkan sebuah visi komprehensif mengenai realitas dan kebenaran yang bersumber dari wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah) yang dipahami melalui fakultas spiritual dan intelektual manusia. Inti terdalam dari pandangan hidup ini berpusat pada asas tauhid, yaitu keyakinan mutlak bahwa Allah adalah Pencipta, Pengatur, dan Tujuan akhir dari seluruh alam semesta.

Menurut analisis intelektual formal, salah satu karakteristik utama dari *worldview* Islam adalah sifatnya yang integral dan berorientasi pada pencapaian harmoni antara urusan duniawi (profan) dan ukhrawi (sakral). Berbeda dengan pandangan hidup Barat sekuler yang memisahkan otoritas agama dari kehidupan publik dan sains, Islam memposisikan agama sebagai fondasi etis dari segala aktivitas manusia. Karakteristik ini ditegaskan pula dalam kajian interdisipliner seperti oleh Abuddin Nata (2018), yang memaparkan bahwa Islam merangkum dimensi doktrinal, teologis, moral, intelektual, dan praktis secara simultan. Aspek keaslian (autentisitas) sumber nilai menjadi keunggulan utama, di mana teks suci memandu akal budi untuk merumuskan hukum dan peradaban tanpa kehilangan relevansi kontekstual.

Kajian historis yang dikembangkan oleh sejarawan terkemuka Ira M. Lapidus (2014) dalam karyanya *A History of Islamic Societies*, menunjukkan bahwa kesuksesan ekspansi kebudayaan Islam di masa lampau didorong oleh kemampuannya memformulasikan sistem nilai kemasyarakatan yang kuat yang berakar pada pandangan dunia islami ini. Ketika masyarakat muslim di masa keemasan berinteraksi dengan tradisi filsafat Yunani, kedokteran Persia, dan matematika India, mereka tidak mengalami gegar budaya. Sebaliknya, mereka menyerap ilmu-ilmu

tersebut dengan melakukan proses filterisasi intelektual yang disebut islamisasi ilmu pengetahuan, mengembalikan kerangka epistemologis ilmu tersebut agar selaras dengan ketauhidan.

C. IMPLIKASI TRANSDISIPLINER WORLDVIEW ISLAM

Dalam paradigma perguruan tinggi keagamaan Islam negeri saat ini, paradigma integrasi-interkoneksi dan transdisiplinaritas menjadi keniscayaan mutlak. Mengutip pandangan monumental M. Amin Abdullah (2003) dalam *Islam dan Sains: Perspektif Filsafat dan Epistemologi*, isolasi akademik yang memisahkan ilmu agama formal (*hadlarah al-nass*) dari sains modern (*hadlarah al-ilm*) dan etika kritis (*hadlarah al-falsafah*) harus segera diakhiri. *Islamic worldview* menyediakan payung konseptual yang kokoh untuk menjembatani jurang pemisah tersebut. Pendekatan transdisipliner meniscayakan bahwa teks-teks keagamaan tidak boleh ditafsirkan secara tekstual-kaku, melainkan harus dikontekstualisasikan melalui bantuan metodologi ilmu sosial, humaniora, dan sains alam guna menjawab problem nyata masyarakat modern.

Sebagai contoh praktis, ketika dunia internasional dihadapkan pada krisis lingkungan global (ekosida), pandangan dunia Islam menawarkan konsep *Khilafah* dan *Amanah*. Manusia tidak dipandang sebagai penguasa absolut alam semesta yang bebas mengeksploitasi sumber daya demi kapitalisme (sebagaimana kritik kritis Hans Küng atas krisis peradaban modern), melainkan sebagai wali (mandataris) Allah yang berkewajiban menjaga keseimbangan ekologis (*mizan*). Pemahaman transdisipliner ini menyatukan ayat-ayat teologis tentang alam dengan ilmu ekologi kuantitatif untuk melahirkan aksi mitigasi bencana dan kebijakan lingkungan yang berbasis etika ketuhanan.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 1)

Instruksi: Bacalah bab pertama dari buku Prof. Dr. Abuddin Nata, M.A., *Studi Islam* (2018) dan tulislah sebuah artikel analisis kritis sepanjang 1.000 kata dengan judul: "**Dilema Sekularisme Intelektual dan Urgensi Rekonstruksi Islamic Worldview di Perguruan Tinggi Islam Kontemporer**". Artikel wajib memuat analisis perbandingan epistemologis antara pandangan Barat sekuler dan Islam serta menyertakan minimal 3 kutipan dari jurnal terakreditasi.

BAB 2: KONSEP TUHAN, WAHYU DAN AKAL

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu mendekonstruksi hubungan fungsional-epistemologis antara konsep ketuhanan, otoritas wahyu, dan kedudukan akal, serta mengorelasikannya dengan perkembangan sains kontemporer.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menguraikan relasi dialektis antara wahyu (teks keagamaan) dan eksistensi rasionalitas manusia.
2. Menganalisis tipologi pemikiran teologis klasik (Muktazilah, Asy'ariyah) dalam mendudukan peran akal.
3. Mengintegrasikan konsep ketuhanan Islam dengan nalar ilmiah dalam kajian sains transdisipliner.

B. HUBUNGAN HARMONIS ANTARA WAHYU DAN AKAL

Diskus mengenai relasi antara wahyu dan akal merupakan salah satu perdebatan paling fundamental dalam sejarah filsafat dan teologi Islam. Wahyu menduduki posisi sebagai bimbingan ilahi transendental yang kebenarannya bersifat absolut (*qath'i*), sedangkan akal (*ratio*) merupakan anugerah epistemik terbesar manusia untuk berpikir, merenung, dan memvalidasi kebenaran empirik maupun logis. Dalam peradaban barat, hubungan agama (wahyu) dan sains (akal) sering kali diwarnai oleh konflik struktural yang akut—sebagaimana dikaji secara mendalam oleh Hans Küng (2007) dalam *Islam: Past, Present and Future*. Namun, di dalam struktur epistemologi Islam yang mapan, keduanya dipandang sebagai dua instrumen pengetahuan yang saling melengkapi dan mustahil saling bertentangan secara hakiki.

Pakar tafsir terkemuka M. Quraish Shihab (2000) dalam magnum opusnya *Tafsir Al-Mishbah*, menegaskan bahwa Al-Qur'an secara berulang kali menggunakan redaksi retorik seperti *afala ta'qilun* (apakah kamu tidak berakal?), *afala tatafakkarun* (apakah kamu tidak berpikir?), dan *liqaumin yatafakkarun*. Hal ini mengindikasikan bahwa wahyu secara legal-formal memerintahkan manusia untuk mengoptimalkan potensi akalunya secara maksimal. Akal bertugas memahami teks wahyu melalui perangkat hermeneutika dan kebahasaan yang ketat, sedangkan wahyu berfungsi mengoreksi dan memberikan rambu-rambu etis-metafisik ketika akal mulai melampaui batas kemampuan dasarnya dalam memikirkan hal-hal gaib seperti esensi zat Tuhan.

Secara historis, perdebatan teologis klasik memunculkan spektrum pemikiran yang luas. Aliran Muktazilah memposisikan akal pada kedudukan yang sangat tinggi, bahkan menganggapnya mampu mengetahui kebaikan dan keburukan objektif sebelum datangnya wahyu. Sebaliknya, aliran Asy'ariyah mengambil jalan tengah (moderat) dengan menekankan bahwa kendati akal mampu mengetahui eksistensi Tuhan melalui observasi alam semesta, kewajiban moral dan kepastian syariat hanya dapat ditetapkan secara legal oleh otoritas wahyu semata. Pendekatan moderat inilah yang kemudian mendominasi pemikiran mayoritas umat Islam (Ahlussunnah wal Jama'ah).

C. INTEGRASI TEOLOGI DAN SAINS MODERN

Pada tataran transdisipliner, pemisahan dikotomis antara ilmu-ilmu ketuhanan (teologi) dan sains modern telah mengakibatkan krisis spiritualitas akut pada ilmuwan modern dan kemunduran saintifik pada masyarakat muslim. M. Amin Abdullah (2003) menawarkan solusi "jaring laba-laba keilmuan" (*spider-web metaphor*) di mana doktrin tauhid dan wahyu menempati inti terdalam spiritualitas, namun terhubung secara dialektis tak terpisahkan dengan ilmu-ilmu alam (fisika, astronomi, biologi) di lingkaran luar melalui perantara filsafat sains. Sains tidak boleh bebas nilai (*value-free*), melainkan terikat nilai (*value-bound*) oleh etika ketuhanan.

Ketika seorang fisikawan muslim meneliti struktur makrokosmos maupun partikel sub-atomik menggunakan instrumen matematika tingkat tinggi, kesimpulan ilmiah yang diperoleh tidak mendepak keberadaan Tuhan. Justru sebaliknya, keindahan akurasi matematis alam semesta memperkuat keyakinan akan desain cerdas (*intelligent design*) dari Sang Pencipta. Hal ini sejalan dengan pandangan Richard W. Bulliet (1995) dalam *Introduction to Islamic Civilization*, yang menunjukkan bahwa pada masa keemasan Islam, para astronom besar seperti Al-Battani dan Nasir al-Din al-Tusi termotivasi melakukan observasi bintang justru untuk memenuhi kebutuhan ibadah keagamaan seperti penentuan arah kiblat dan waktu shalat. Di sinilah integrasi harmonis antara teologi, wahyu, dan akal mewujudkan nyata.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 2)

Instruksi: Amatilah sebuah fenomena sains modern (misal: kloning, kecerdasan buatan, atau eksplorasi ruang angkasa). Susunlah lembar telaah kritis (3 halaman kuarto) yang menganalisis fenomena tersebut menggunakan perspektif integratif Wahyu dan Akal. Rujuklah argumentasi metodologis dari kitab *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab untuk memperkuat analisis Anda mengenai batas wilayah kerja akal manusia.

BAB 3: MODERASI DALAM AKIDAH

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu merekonstruksi konsep moderasi Islam (*wasathiyah*) dalam ranah teologis (*akidah*) serta mengontekstualisasikannya sebagai benteng ideologis dari ancaman radikalisme dan liberalisme keagamaan.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan hakikat *akidah wasathiyah* berdasarkan dalil naqli dan aqli.
2. Membedakan karakteristik pemikiran *akidah* yang ekstrem kanan (*khawarij/radikal*) dan ekstrem kiri (*liberal/sekuler*).
3. Merumuskan strategi implementasi moderasi *akidah* dalam menjaga keharmonisan masyarakat plural di Indonesia.

B. PAHAM WASATHIYAH DAN KRITIK ATAS EKSTREMISME TEOLOGIS

Secara leksikal, kata *wasathiyah* berakar dari term bahasa Arab *wasath* yang berarti tengah, adil, seimbang, dan terbaik. Dalam konteks *akidah* Islam, moderasi teologis (*al-wasathiyah al-i'tiqadiyyah*) merupakan karakteristik mutlak yang menjauhkan umat dari dua kutub ekstremitas: ekstremitas berlebih-lebihan dalam beragama (*ifrat/ghuluw*) yang melahirkan radikalisme, dan ekstremitas meremehkan atau mengabaikan prinsip dasar agama (*tafrit/taqsir*) yang bermuara pada liberalisme ekstrem. Prinsip ini berlandaskan pada QS. Al-Baqarah ayat 143 yang menyebut umat Islam sebagai *ummatan wasathan* (umat yang adil dan pilihan) agar menjadi saksi atas perbuatan manusia.

Dalam bentangan sejarah pemikiran Islam, manifestasi deviasi teologis ekstrem kanan diwakili oleh sekte Khawarij dan para penerus ideologisnya di era kontemporer (seperti gerakan takfiri global). Kelompok ini memiliki karakteristik simplifikasi teologis yang berbahaya, di mana mereka dengan mudah menjatuhkan vonis kafir (*takfir*) dan menghalalkan darah sesama muslim yang berbeda pandangan politik atau melakukan dosa besar. Di kutub sebaliknya (ekstrem kiri), muncul pemikiran yang mendepak peran sakralitas wahyu, mendewakan rasionalisme sekuler secara mutlak, serta mengaburkan batasan fundamental *akidah* dengan dalih pluralisme keagamaan yang keliru. *Akidah* moderat yang dianut oleh mayoritas umat Islam (*Asy'ariyah-Maturidiyah*) menolak tegas kedua kutub destruktif ini dengan berpegang pada prinsip keadilan, toleransi, dan proporsionalitas.

Analisis sosiologi-keagamaan yang komprehensif dari Abuddin Nata (2018) menegaskan bahwa kemurnian *akidah* Islam tidak terletak pada sikap kaku dan menutup diri dari realitas, melainkan pada keteguhan memegang prinsip dasar (*ushul*) seraya toleran dan fleksibel dalam wilayah cabang (*fur'u*). Penjagaan terhadap *akidah* *wasathiyah* berbanding lurus dengan pemeliharaan stabilitas peradaban Islam itu sendiri.

C. RELEVANSI AKIDAH MODERAT DALAM MASYARAKAT PLURAL

Di tengah realitas keindonesiaan yang multietnik, multibudaya, dan multiagama, implementasi akidah moderat menemukan signifikansi sosialnya yang sangat vital. Konsep transdisipliner menuntut kita melihat akidah tidak semata-mata sebagai dogma metafisik yang statis di dalam ruang kelas, melainkan sebagai etika sosial-kemanusiaan (*social ethics*) yang termanifestasi dalam interaksi sosial sehari-hari. Hans Küng (2007) mengingatkan dunia internasional melalui tesis terkenalnya: "*No peace among nations without peace among religions, and no peace among religions without dialogue among religions.*" Dialog antaragama yang produktif hanya dapat terwujud jika masing-masing pihak memiliki kematangan akidah yang bersifat moderat dan inklusif.

Mahasiswa UIN Sumatera Utara yang hidup dalam bentang sosiologis masyarakat Sumatera Utara yang plural (Melayu, Batak, Karo, Mandailing, Nias, Tionghoa, dsb) harus memposisikan akidah moderat sebagai perekat sosial. Konsep *Ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan sesama muslim), *Ukhuwah Wathaniyah* (persaudaraan sebangsa), dan *Ukhuwah Basahariyah* (persaudaraan kemanusiaan) harus diturunkan dalam bentuk program aksi bersama lintas iman, seperti penanggulangan kemiskinan, pelestarian lingkungan sungai, dan advokasi sosial. Akidah yang kokoh di dalam hati tidak melahirkan kebencian kepada liyan (*the other*), melainkan memancarkan rahmat bagi semesta alam (*rahmatan lil 'alamin*).

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 3)

Instruksi: Lakukan studi kasus lapangan kecil di lingkungan sekitar tempat tinggal Anda mengenai potensi gesekan sosial keagamaan atau fenomena intoleransi. Susunlah sebuah laporan rekomendasi kebijakan dakwah (2-3 halaman) setebal format makalah akademik yang menawarkan penyelesaian berbasis kerangka kerja teologis *Akidah Wasathiyah*. Gunakan minimal 2 referensi artikel dari *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*.

BAB 4: SUMBER HUKUM DALAM ISLAM

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menganalisis secara mendalam tata hierarki dan epistemologi sumber hukum Islam (Adillah al-Syar'iyah) baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan, serta mengorelasikannya dengan problem hukum kontemporer.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Mengidentifikasi kedudukan dan fungsi Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas sebagai sumber hukum primer.
2. Menganalisis urgensi dan validitas sumber hukum sekunder (*Maslahah Mursalah*, *Urf*, *Istihsan*) dalam ijtihad kontemporer.
3. Mengaplikasikan metode usul fiqh transdisipliner untuk menjawab problematika hukum bioetika dan ekonomi digital.

B. HIERARKI SUMBER HUKUM ISLAM (ADILLAH AL-SYAR'TIYYAH)

Dalam bangunan metodologi hukum Islam (Usul Fiqh), penentuan hukum syarak atas suatu perbuatan harus bersandar pada dalil-dalil otoritatif yang legal. Secara epistemologis, sumber hukum Islam diklasifikasikan menjadi dua kategori besar: sumber hukum yang disepakati secara ijmak oleh mayoritas ulama (*al-adillah al-muttafaq 'alaiha*) dan sumber hukum yang diperselisihkan eksistensinya secara metodologis (*al-adillah al-mukhtalaf fiha*). Otoritas tertinggi mutlak dipegang oleh Al-Qur'an sebagai kalamullah yang bernilai mukjizat, disusul oleh Sunnah Rasulullah SAW sebagai penjelas (*bayan*) atas keumuman ayat Al-Qur'an. Kompilasi argumentasi metodologis ini dielaborasi secara monumental oleh pakar usul fiqh dunia, Wahbah Al-Zuhaili (1986) dalam karya monumentalnya *Usul Fiqh*.

Ketika teks eksplisit dari Al-Qur'an dan Sunnah tidak menyebutkan ketentuan hukum secara partikular, maka instrumen Ijmak (kesepakatan bulat para mujtahid pada suatu masa) dan Qiyas (analogi hukum berdasarkan kesamaan *'illat* atau motif hukum) diaktualisasikan. Al-Zuhaili memaparkan secara rinci bagaimana keabsahan Qiyas menjamin hukum Islam senantiasa berkembang dinamis menghadapi perubahan zaman. Selain empat sumber utama tersebut, terdapat dalil-dalil sekunder yang sangat elastis seperti *Maslahah Mursalah* (kemaslahatan umum yang tidak didukung atau ditolak oleh teks spesifik), *'Urf* (adat kebiasaan sosial yang baik), dan *Istihsan* (pengalihan hukum demi keadilan khusus). Sumber sekunder inilah yang menjadi motor penggerak elastisitas hukum Islam di berbagai belahan dunia.

C. REAKTUALISASI IJTIHAD MENGHADAPI MASALAH KONTEMPORER

Tantangan peradaban abad ke-21 menuntut reaktualisasi gerakan ijtihad secara masif melalui pendekatan transdisipliner. Permasalahan global kontemporer di bidang bioetika kedokteran (seperti kloning rahim, bayi tabung pasca-kematian suami, eutanasia) serta sektor ekonomi digital (kripto, *non-fungible token*, pinjaman online) tidak lagi bisa dijawab secara tekstual-literal dengan sekadar membuka kitab fiqh klasik abad pertengahan. Di sinilah metode *Maqashid al-Syar'iah* (tujuan-tujuan substantif syariat) yang dikombinasikan dengan sains empirik modern menjadi mutlak diperlukan.

Sebagai contoh, dalam menentukan legalitas hukum transaksi mata uang kripto (cryptocurrency), seorang ahli hukum Islam tidak boleh terburu-buru mengharamkan tanpa memahami arsitektur teknologi blockchain yang mendasarinya. Kajian komparatif harus melibatkan ahli teknologi informasi, ekonom moneter, dan sosiolog. Melalui integrasi ilmu tersebut, konsep ketidakpastian ekstrem (*gharar*) dan perjudian (*maysir*) dianalisis secara kuantitatif. Jika teknologi tersebut terbukti mendatangkan kemaslahatan publik yang masif (*tahsinul iqtishad*) dan meminimalisir risiko penipuan, maka instrumen *Maslahah Mursalah* dan *'Urf* dapat dijadikan sandaran legalitas hukum formal. Cara pandang transdisipliner ini memastikan hukum Islam hadir sebagai solusi solutif atas tantangan kemanusiaan modern.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 4)

Instruksi: Bacalah bab mengenai *Maslahah Mursalah* dalam buku *Usul Fiqh* karya Wahbah Al-Zuhaili (1986). Buatlah sebuah peta konsep intelektual (mind map) beserta esai argumentatif sepanjang 2 halaman mengenai status hukum penggunaan teknologi rekayasa genetika pada tanaman pangan di Indonesia demi menjaga ketahanan pangan nasional dari perspektif *Hifzh al-Nafs* (perlindungan jiwa).

BAB 5: MUJTAHID, MUTTABI' DAN MUQALLID

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menguraikan stratifikasi epistemologis otoritas keagamaan dalam Islam (Mujtahid, Muttabi', Muqallid) serta menganalisis pergeseran otoritas fatwa keagamaan di era masyarakat jejaring digital.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan syarat-syarat kualitatif keilmuan untuk mencapai derajat seorang Mujtahid.
2. Membedakan karakteristik metodologis antara sikap Ittiba' (mengikuti dalil) dan Taqlid (mengikuti buta).
3. Mengevaluasi secara kritis fenomena "hijrah" dan populisme agama baru di media sosial dalam perspektif stratifikasi keilmuan Islam.

B. KLASIFIKASI EPISTEMOLOGIS OTORITAS KEAGAMAAN ISLAM

Dalam khazanah intelektual hukum Islam, kedudukan seseorang dalam memahami dan mengamalkan hukum syarak diklasifikasikan secara rigid ke dalam tiga tingkatan epistemologis utama: Mujtahid, Muttabi', dan Muqallid. Pembagian ini bukan bertujuan menciptakan kasta sosial-keagamaan, melainkan bentuk pengakuan atas tingkat kapasitas keilmuan, metodologi berpikir, dan keahlian analitis seseorang. Mujtahid adalah ilmuwan hukum tingkat tertinggi yang memiliki otoritas dan kemampuan mandiri untuk menggali (*istinbath*) hukum langsung dari sumber primer (Al-Qur'an dan Sunnah). Menjadi seorang mujtahid—terutama tingkatan Mujtahid Mutlaq seperti Imam Asy-Syafi'i atau Imam Abu Hanifah—memerlukan kualifikasi keilmuan yang sangat ketat dan komprehensif.

Sebagaimana dirumuskan secara otoritatif oleh Wahbah Al-Zuhaili (1986), prasyarat mutlak seorang mujtahid meliputi: penguasaan mendalam terhadap bahasa Arab beserta perangkat balagh dan sastranya, penguasaan sains Al-Qur'an (Asbabun Nuzul, Nasikh-Mansukh), pemahaman mendalam atas sains hadis (dirayah dan riwayat), penguasaan ilmu Usul Fiqh sebagai metodologi logika hukum, serta pemahaman mendalam atas maqashid syariah dan konsensus ulama terdahulu (ijmak). Bagi umat Islam yang belum mencapai derajat mujtahid namun memiliki bekal keilmuan yang cukup untuk mengetahui, meneliti, dan memahami dalil-dalil argumentatif yang digunakan oleh para imam mazhab, kedudukan mereka disebut sebagai **Muttabi'** (pelaku *Ittiba'*). Sikap *ittiba'* sangat dianjurkan karena menuntut kekritisian intelektual agar amal ibadah dilakukan atas dasar keyakinan ilmiah, bukan sekadar ikut-ikutan.

Tingkatan terbawah adalah **Muqallid**, yaitu awam yang tidak memiliki kapasitas keilmuan untuk memahami dalil dan metodologi hukum, sehingga kewajibannya adalah mengikuti keputusan fatwa para ulama (*Taqlid*). Taqlid bagi orang awam hukumnya boleh bahkan wajib berdasarkan QS. An-Nahl ayat 43: "*Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.*" Namun, taqlid yang dicela adalah taqlid buta

(*taqlid a'ma*) yang disertai sikap fanatisme golongan (ashabiyah) ekstrem yang menolak kebenaran dalil lain yang lebih sahih.

C. KONTEKSTUALISASI EPISTEMOLOGI HUKUM DI ERA LITERASI DIGITAL

Perkembangan teknologi informasi dan internet di era modern ini telah mendisrupsi otoritas keagamaan tradisional secara dramatis. Fenomena ini menjadi kajian menarik dalam artikel-artikel ilmiah kontemporer pada *Oxford Academic Journal of Islamic Studies* serta *IIIT Journal of Islamic Studies*. Saat ini, terjadilah apa yang disebut sebagai demokratisasi dan fragmentasi otoritas keagamaan. Seseorang dapat dengan mudah memperoleh gelar "ustadz" atau "mufti" instan di platform digital seperti YouTube, TikTok, atau Instagram hanya bermodalkan kemampuan retorika publik yang memikat dan jumlah pengikut (followers) yang besar, tanpa melalui proses kaderisasi keilmuan yang bertahun-tahun di pesantren atau universitas islam formal.

Dampaknya adalah maraknya fenomena "fatwa viral" yang sering kali mengabaikan metodologi usul fiqh yang ketat. Masyarakat awam digital, yang mayoritas berada pada level *Muqallid*, terjebak dalam pusaran hoaks keagamaan dan fatwa ekstrem akibat ketidakmampuan membedakan antara opini populer dengan produk hukum ilmiah. Transdisiplinaritas keilmuan mendesak integrasi antara ilmu usul fiqh tradisional dengan ilmu komunikasi massa dan literasi digital. Mahasiswa UIN Sumatera Utara dituntut menjadi agen *Ittiba'* digital, yang mampu menyaring opini keagamaan media sosial, melacak validitas dalil ke kitab orisinal, dan memproduksi konten moderasi beragama yang mencerahkan guna membendung populisme agama yang dangkal.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 5)

Instruksi: Amatilah akun media sosial keagamaan yang sedang populer saat ini di Indonesia. Lakukanlah analisis konten kritis (content analysis) terhadap 3 produk pernyataan hukum keagamaan yang dikeluarkan oleh akun tersebut. Evaluasilah apakah produk hukum tersebut memenuhi standar *ijtihad/ittiba'* yang benar atau sekadar opini *taqlid*, dengan merujuk pada syarat-syarat Mujtahid dalam kitab *Usul Fiqh* Wahbah Al-Zuhaili. Laporkan dalam bentuk esai analitis kritis (2 halaman).

BAB 6: MODERASI DALAM MAZHAB FIQH

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menganalisis faktor historis-epistemologis terbentuknya pluralitas mazhab fiqh serta memformulasikan sikap moderat dan inklusif dalam menyikapi perbedaan hukum fiqh di tengah masyarakat multikultural.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menguraikan faktor internal-metodologis yang melahirkan perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) di antara para Imam Mazhab.
2. Menjelaskan etika toleransi akademik (*adab al-ikhtilaf*) yang dicontohkan oleh para pendiri mazhab klasik.
3. Merumuskan solusi hukum yang integratif atas konflik keagamaan yang dipicu oleh fanatisme mazhab lokal.

B. HISTORISITAS DAN EPISTEMOLOGI PLURALITAS MAZHAB FIQH

Munculnya diversitas mazhab hukum (fiqh) dalam Islam bukan merupakan bukti kelemahan atau perpecahan syariat, melainkan manifestasi dari kekayaan intelektual dan fleksibilitas hukum Islam itu sendiri. Secara historis, mazhab fiqh tumbuh sebagai respons atas perluasan geografis wilayah Islam pasca-wafatnya Rasulullah SAW, di mana para sahabat dan tabiin berhadapan dengan kompleksitas budaya lokal yang heterogen. Kajian komprehensif Richard W. Bulliet (1995) dalam *Introduction to Islamic Civilization* menggambarkan bagaimana kota-kota seperti Kufah, Basrah, Madinah, dan Fustat bertransformasi menjadi laboratorium intelektual hukum yang melahirkan metodologi hukum unik yang kelak mengerucut pada Empat Mazhab Besar yang diakui mutlak: Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hanbali.

Secara epistemologis, perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) di antara para imam mazhab dipicu oleh perbedaan dalam adopsi instrumen dalil sekunder serta interpretasi atas teks. Sebagai contoh, Imam Malik yang hidup di Madinah menjadikan praktik sosial masyarakat Madinah (*Amal Ahli al-Madinah*) sebagai argumen hukum yang sangat kuat, sementara Imam Abu Hanifah di Kufah yang kosmopolitan lebih banyak mengoptimalkan nalar rasional analogis (*Qiyas* dan *Istihsan*) karena kelangkaan hadis sahih yang sampai ke wilayah tersebut. Imam Asy-Syafii kemudian tampil sebagai sang eklektik agung (arsitek hukum) yang memformulasikan sintesis brilian antara mazhab rasionalis (*Ahlul Ra'yi*) dan mazhab tradisional (*Ahlul Hadits*) melalui mahakaryanya kitab *Al-Risalah*.

Penting untuk ditegaskan bahwa para imam pendiri mazhab tidak pernah memproklamirkan pandangan hukum mereka sebagai kebenaran tunggal yang sakral. Ungkapan monumental dari Imam Asy-Syafii: "*Pendapatku benar, namun mengandung kemungkinan salah; dan pendapat orang lain salah, namun mengandung kemungkinan*

benar," merupakan refleksi dari *adab al-ikhtilaf* (etika menyikapi perbedaan) tingkat tinggi. Mereka meletakkan landasan bahwa ruang ijtihad fiqh bersifat relatif (*zanni*), sehingga pluralitas pemikiran dipandang sebagai rahmat intelektual bagi umat manusia.

C. FIQH KEBINEKAAN DAN RESOLUSI KONFLIK KEAGAMAAN

Pada dataran sosiologis masyarakat Indonesia kontemporer, fanatisme mazhab yang berlebihan kerap menjadi pemicu gesekan horizontal di akar rumput. Ketidakmampuan membedakan wilayah ushul (pokok agama) dan furu' (cabang) mengakibatkan perkara-perkara khilafiyah klasik seperti perbedaan jumlah rakaat shalat tarawih, pembacaan doa qunut subuh, penentuan awal bulan Ramadhan, hingga tata cara sembelihan hewan kurban menjadi sumbu konflik komunal yang menguras energi umat. Hal inilah yang dikritik keras oleh M. Amin Abdullah (2003) sebagai ketumpulan nalar kritis keagamaan akibat pengajaran fiqh yang indoktrinatif dan hitam-putih.

Untuk mengatasi kebuntuan tersebut, diperlukan rekonstruksi kurikulum hukum Islam berbasis "Fiqh Kebinekaan" melalui pendekatan transdisipliner. Integrasi ilmu sosiologi konflik dan antropologi budaya ke dalam analisis fiqh sangat mendesak. Mahasiswa harus diajarkan metode *Talfiq* (penggabungan mazhab secara proporsional demi kemaslahatan) dan *Muqaranah al-Mazahib* (studi komparatif mazhab) agar menyadari bahwa klaim kebenaran sepihak atas ibadah praktis merupakan sikap yang tidak ilmiah. Perbedaan tradisi keagamaan lokal di berbagai daerah di Indonesia harus dihormati sejauh tidak merusak rukun-rukun iman dan islam formal. Dengan cara demikian, moderasi mazhab fiqh menjelma menjadi pilar kokoh penyangga persatuan bangsa di tengah kebinekaan NKRI.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 6)

Instruksi: Bacalah artikel ilmiah dari jurnal *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* yang bertema resolusi konflik khilafiyah. Buatlah sebuah naskah rancangan khutbah jumat (maksimal 3 halaman) yang bertemakan: **"Membangun Ukhuwah di Tengah Perbedaan Mazhab Fiqh: Aktualisasi Adab al-Ikhtilaf Para Imam Salaf"**. Naskah wajib ditulis dengan bahasa yang persuasif, inklusif, dan menyertakan argumentasi usul fiqh yang kuat.

BAB 7: TASAWUF: KETENANGAN, KEDAMAIAN DAN KEBAHAGIAAN

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menganalisis secara kritis esensi sufisme (tasawuf) dalam menumbuhkan ketenangan jiwa, kedamaian sosial, dan kebahagiaan hakiki, serta memformulasikan relevansinya sebagai terapi spiritual atas krisis spiritualitas modern.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan definisi tasawuf serta tahapan-tahapan maqamat dan ahwal secara teoretis.
2. Mengidentifikasi kontribusi nilai-nilai tasawuf akhlaki dalam mewujudkan perdamaian dan kerukunan sosial.
3. Mendekonstruksi konsep kebahagiaan (sa'adah) spiritual islami sebagai kritik atas hedonisme modern.

B. ESENSI SUFISME DAN KONSEP KEBAHAGIAAN HAKIKI

Secara etimologis dan historis, tasawuf merupakan dimensi esoterik atau spiritual Islam yang berfokus pada penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*) demi mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Allah SWT. Dalam peta perkembangan pemikiran Islam, tasawuf lahir sebagai respons spiritual menentang kecenderungan gaya hidup mewah serta pragmatisme politik dinasti yang mulai melanda dunia Islam pada masa pasca-khulafaur rasyidin. Ajaran sufisme memandu manusia untuk mengalihkan orientasi hidup yang profan dan materialistik menuju kedalaman makna eksistensial. Melalui pembersihan hati dari penyakit-penyakit batin (seperti riya, hasad, wujub, dan cinta dunia), seorang penempuh jalan spiritual (*salik*) akan merasakan ketenangan internal (*tumaninah*) yang tidak dapat digoyahkan oleh variabel-variabel eksternal duniawi.

Dalam diskursus keilmuan kontemporer, kajian mendalam mengenai tasawuf oleh Abuddin Nata (2018) menempatkan tasawuf sebagai pilar moralitas peradaban Islam yang vital. Tasawuf tidak diposisikan sebagai ajaran isolatif untuk menjauhi dunia secara ekstrem (pasif-asketis), melainkan sebagai penggerak kesadaran etis yang aktif di masyarakat. Kebahagiaan hakiki (*al-sa'adah*) dalam tradisi sufisme bersumber dari kedekatan mistis dengan Sang Khalik, bukan dari akumulasi kekayaan materi atau pemuasan nafsu jasmani yang bersumber dari filsafat hedonisme. Pandangan ini diperkuat oleh analisis komparatif sosiolog barat Hans Küng (2007) dalam *Islam: Past, Present and Future*, yang melihat kekuatan batin tasawuf sebagai salah satu unsur utama yang membuat peradaban Islam bertahan melintasi berbagai guncangan sejarah karena kelenturan spiritualnya yang luar biasa.

Ketika seorang muslim mencapai maqam keridaan (*ridha*) dan kecintaan ilahi (*mahabbah*), kepuasan batin yang dirasakannya mewujud dalam kepribadian yang memancarkan kedamaian bagi sekitarnya. Karakteristik ini

dikupas secara ekstensif dalam lembaran *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab (2000), khususnya saat menguraikan penafsiran mengenai *nafs al-mutma'innah* (jiwa yang tenang) pada QS. Al-Fajr. Jiwa yang tenang adalah jiwa yang telah terintegrasi secara penuh dengan kehendak ilahi, sehingga ia terbebas dari kecemasan eksistensial dan ketakutan masa depan yang lazim menjangkiti masyarakat urban modern saat ini.

C. TASAWUF SOSIAL SEBAGAI TERAPI KRISIS SPIRITUALITAS MODERN

Transformasi masyarakat menuju era pasca-industri membawa serta krisis spiritualitas modern yang akut, di mana manusia mengalami alienasi diri dan kekosongan eksistensial di tengah kelimpahan fasilitas teknologi. Pendekatan transdisipliner menuntut pemanfaatan tasawuf bukan sekadar sebagai ritus zikir individu di pojok masjid, melainkan sebagai psikoterapi spiritual (*spiritual psychotherapy*) yang diintegrasikan dengan ilmu psikologi klinis dan kedokteran jiwa modern. Melalui paradigma tasawuf sosial (*social sufism*), nilai-nilai asketisme positif (*zuhud*) dan tawakal diaktualisasikan kembali untuk mereduksi tingkat stres, depresi, dan gangguan kecemasan akibat persaingan kapitalistik global.

Tasawuf sosial menekankan bahwa setelah seorang *salik* mengalami pencerahan spiritual di dalam suluknya, ia wajib kembali ke tengah masyarakat untuk melakukan perubahan sosial-etis. Nilai keadilan, empati, kelembutan, dan altruisme yang diperoleh dari proses pembersihan jiwa diimplementasikan untuk mengadvokasi kelompok marjinal, membangun keharmonisan komunal, dan merawat kelestarian lingkungan. Dengan demikian, tasawuf bertindak sebagai agen pemersatu dan pembawa kedamaian sosial yang integratif, membuktikan bahwa spiritualitas Islam mampu menjawab tantangan kemanusiaan kontemporer.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 7)

Instruksi: Bacalah artikel jurnal dari *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* yang membahas tentang fenomena neo-sufisme di perkotaan. Susunlah sebuah makalah telaah kritis sepanjang 3 halaman A4 dengan format esai ilmiah yang menganalisis efektivitas majelis-majelis zikir modern di Medan sebagai sarana resolusi problem neurosis/krisis mental masyarakat perkotaan. Sertakan analisis komparatif teoretis dengan konsep **sa'adah** menurut para sufis klasik.

BAB 8: TAREKAT DAN PERKEMBANGANNYA

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menelaah secara historis-sosiologis genealogi institusi tarekat, perkembangannya di dunia Islam dan Nusantara, serta menganalisis perannya dalam dinamika sosial-politik kemasyarakatan.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan transformasi tasawuf dari gerakan moral-individual menjadi institusi formal tarekat.
2. Menganalisis karakteristik ajaran dan jaringan global tarekat-tarekat besar di Indonesia (seperti Naqsyabandiyah dan Qadiriyyah).
3. Mengevaluasi peran sosiologis-politik institusi tarekat dalam perjuangan antikolonial dan pembangunan nasional.

B. INSTITUSIONALISASI TASAWUF DAN DINAMIKA JARINGAN TAREKAT

Tarekat, secara literal bermakna "jalan" atau "metode", merujuk pada sebuah sistem pendidikan spiritual terstruktur yang dibimbing oleh seorang guru spiritual (*mursyid*) melalui tata cara zikir, wirid, dan latihan batin tertentu yang memiliki silsilah (genealogi) keilmuan yang bersambung hingga Rasulullah SAW. Perkembangan sejarah Islam menunjukkan bahwa pada abad ke-5 Hijriah, tasawuf yang semula bercorak gerakan moral-etis individual bertransformasi menjadi institusi sosial formal keagamaan dalam bentuk tarekat. Proses institusionalisasi ini melahirkan berbagai tarekat besar dunia seperti Tarekat Qadiriyyah (dinisbatkan kepada Syekh Abdul Qadir al-Jailani), Tarekat Naqsyabandiyah, Tarekat Syadziliyyah, dan Tarekat Tijaniyyah yang memiliki jutaan pengikut lintas benua.

Dalam mahakarya sejarah sosial peradaban Islam karangan Ira M. Lapidus (2014), *A History of Islamic Societies*, dijelaskan bahwa institusi tarekat menempati posisi sentral dalam struktur sosial kemasyarakatan Islam klasik dan abad pertengahan. Tarekat bukan sekadar pusat pengajaran zikir, melainkan bertindak sebagai lembaga kesejahteraan sosial, jaringan perdagangan internasional, bahkan basis konsolidasi militer. Struktur kepemimpinan tarekat yang berbasis ketaatan mutlak murid kepada mursyid (*rabithah*) melahirkan solidaritas sosial (*ashabiyah* keagamaan) yang sangat kokoh dan memiliki daya tahan tinggi terhadap intervensi luar. Di wilayah Nusantara, khususnya Sumatera Utara, perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah Al-Khalidiyyah di Babussalam (Langkat) menjadi bukti historis bagaimana tarekat mampu berakar kuat dan memengaruhi lanskap sosiologis-keagamaan masyarakat Melayu dan sekitarnya.

Kehadiran jaringan tarekat ini, sebagaimana dikaji dalam **IIIT Journal of Islamic Studies**, memfasilitasi proses penyebaran Islam secara damai dan inklusif di Asia Tenggara melalui proses hibridasi budaya. Para ulama penyebar Islam awal mengeksplorasi aspek sufistik tarekat yang cenderung menekankan esensi batiniah untuk

menjembatani dialog kebudayaan dengan masyarakat lokal yang saat itu masih kental dipengaruhi oleh kosmologi Hindu-Buddha dan animisme, sehingga konversi keagamaan berjalan tanpa gejolak kekerasan.

C. PERAN SOSIOLOGIS-POLITIK TAREKAT DALAM SEJARAH KONTEMPORER

Pandangan stereotif yang menilai tarekat sebagai lambang kemunduran ekonomi dan sikap apatis terhadap urusan duniawi terbantahkan secara telak melalui lensa analisis transdisipliner sosiologi politik. Lintasan sejarah mencatat bahwa organisasi tarekat sering kali menjadi garda terdepan dalam gerakan perlawanan bersenjata melawan kolonialisme barat. Di bawah panji-panji tarekat, para sufi mengobarkan perang suci (jihad) atas dasar pembelaan keadilan, seperti yang dilakukan oleh Pangeran Diponegoro di Jawa, Syekh Saman di Aceh, maupun gerakan Sanusiyah di Libya melawan imperialisme Italia. Motivasi spiritual tarekat mengubah rasa takut mati menjadi keberanian syahid demi menegakkan kemaslahatan publik.

Di era modern Indonesia, institusi tarekat yang tergabung dalam wadah organisasi resmi seperti JATMAN (Jam'iyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah al-Andjanah) bertransformasi menjadi kekuatan civil society yang strategis dalam merawat kerukunan nasional dan menangkal radikalisme. Melalui ajaran tasawuf akhlaki yang menekankan perdamaian, toleransi, dan cinta tanah air (*hubbul wathan minal iman*), kelompok tarekat menjadi benteng pertahanan dari infiltrasi ideologi transnasional ekstrem. Pemahaman transdisipliner membuka wawasan mahasiswa bahwa modal sosial (*social capital*) yang dimiliki tarekat dapat diutilisasi untuk program pemberdayaan ekonomi umat berbasis komunitas zakat dan koperasi tarekat.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 8)

Instruksi: Lakukan penelaahan pustaka digital mengenai sejarah perkembangan ****Tarekat Naqsyabandiyah Babussalam di Langkat****. Susunlah sebuah esai naratif-analitis sepanjang 2 halaman yang menguraikan silsilah singkatnya, karakteristik zikir yang diamalkan, serta kontribusi sosial-budayanya terhadap masyarakat Sumatera Utara dari masa kolonial hingga masa kemerdekaan. Rujuklah minimal 2 artikel dari jurnal ilmiah terakreditasi.

BAB 9: ISLAM DAN POLITIK

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menguraikan dialektika hubungan Islam dan politik (Siyasah), membedakan tipologi pemikiran kenegaraan dalam Islam, serta menganalisis relasi agama dan negara dalam bingkai NKRI secara transdisipliner.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan tiga tipologi hubungan agama dan negara dalam pemikiran Islam (Integristik, Simbiotik, Sekularistik).
2. Menganalisis konsep Piagam Madinah sebagai konstitusi modern pertama dalam menjamin kemajemukan.
3. Mengevaluasi keselarasan asas Pancasila dengan nilai-nilai substantif syariat Islam (Siyasah Syar'iyah).

B. TIPOLOGI HUBUNGAN AGAMA-NEGARA DAN WARISAN HISTORIS SIYASAH

Hubungan antara agama dan politik merupakan salah satu isu paling krusial yang terus memicu perdebatan sengit dalam kancah pemikiran Islam modern. Secara umum, para pemikir politik Islam mengklasifikasikan relasi agama (Islam) dan negara (politik) ke dalam tiga arus utama teoretis. Pertama, tipologi ****Integristik**** (organik), yang memandang bahwa agama dan negara tidak dapat dipisahkan (*din wa dawlah*), di mana negara harus berbentuk Khilafah formal dan hukum positif wajib menerapkan syariat secara tekstual-menyeluruh. Tokoh utama arus ini antara lain Sayyid Qutb dan Taqiuddin al-Nabhani. Kedua, tipologi ****Simbiotik****, yang menilai agama dan negara saling membutuhkan secara timbal balik; agama memerlukan instrumen negara untuk menjaga syariat, sedangkan negara memerlukan agama sebagai pemandu moralitas etis-spiritualnya. Arus tengah ini diwakili oleh pemikiran Al-Mawardi dan Al-Ghazali.

Ketiga adalah tipologi ****Sekularistik**** (substantif/sekuler), yang menegaskan pemisahan mutlak antara urusan publik kenegaraan dengan keyakinan privat keagamaan, di mana Nabi Muhammad SAW dipandang semata-mata sebagai rasul spiritual, bukan kepala negara formal. Pandangan radikal-kontemporer ini diusung oleh Ali Abdul Raziq dalam karyanya yang kontroversial pada awal abad ke-20. Menghadapi spektrum pemikiran ini, Abuddin Nata (2018) mengingatkan bahwa substansi dari politik Islam (*Siyasah Syar'iyah*) sebenarnya bukanlah formalisasi bentuk lahiriah negara, melainkan tegaknya nilai-nilai keadilan (*'adalah*), musyawarah (*syura*), kemaslahatan publik (*maslahah*), dan perlindungan hak asasi manusia di dalam sistem pemerintahan apa pun yang diadopsi oleh umat.

Secara historis, model ideal pluralisme politik ditunjukkan langsung oleh Rasulullah SAW saat merumuskan ****Piagam Madinah**** (*Mitfaq al-Madinah*). Richard W. Bulliet (1995) dalam analisis peradabannya menekankan bahwa dokumen Piagam Madinah merupakan preseden historis yang luar biasa sekuler dalam arti positif pada masanya, karena berhasil menyatukan suku-suku Arab pagan, kaum Muslimin (Muhajirin dan Anshar), serta komunitas Yahudi ke dalam satu ikatan entitas politik bersama yang disebut *Ummah*. Setiap warga negara diberikan hak kemerdekaan beragama yang setara, kewajiban bela negara yang seimbang, tanpa adanya diskriminasi berbasis sektarian.

C. KONTEKSTUALISASI SIYASAH SYAR'ITYYAH DALAM BINGKAI NKRI

Melalui pendekatan transdisipliner yang memadukan hukum tata negara modern dengan fiqh siyasah, status Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 dinilai telah final dan sah secara syar'i. Indonesia bukan negara agama (teokrasi) yang berasaskan satu agama formal, namun juga bukan negara sekuler yang membuang tuhan dari ruang publik. Indonesia adalah *Dar al-Ahd wa al-Syahadah* (Negara Kesepakatan dan Kesaksian), sebuah sintesis brilian yang merefleksikan tipologi simbiotik. Sila pertama Pancasila, "Ketuhanan Yang Maha Esa", merupakan cerminan dari prinsip Tauhid dalam Islam yang menaungi kebebasan beragama bagi seluruh warga negara.

Penerapan nilai Islam di Indonesia bergerak pada ranah substantif-kontekstual melintasi legislasi hukum material seperti lahirnya UU Perkawinan, UU Zakat, UU Wakaf, UU Perbankan Syariah, hingga UU Pesantren. Gerakan politik umat Islam di UIN Sumatera Utara harus diarahkan untuk memperkuat demokratisasi yang beradab, memberantas korupsi (*ghulul*), dan mengadvokasi keadilan sosial, bukan terjebak dalam politik identitas (populisme agama) pragmatis yang memecah belah bangsa. Islam hadir di ruang politik untuk menjadi garam etis yang menyuburkan keadaban publik, bukan sebagai gincu politik kosmetis.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 9)

Instruksi: Analisislah teks dokumen ****Piagam Madinah**** (tersedia di literatur **A History of Islamic Societies** Lapidus). Buatlah esai komparatif sepanjang 3 halaman yang membandingkan pasal-pasal perlindungan minoritas dalam Piagam Madinah dengan jaminan kemerdekaan beragama dalam Pasal 29 UUD 1945. Kemukakan argumentasi ilmiah mengapa Pancasila dinilai selaras dengan **Siyasah Syar'iyah** Islam.

BAB 10: ISLAM: GENDER DAN HAM

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu mendekonstruksi teks keagamaan mengenai isu gender dan Hak Asasi Manusia (HAM), membedakan kodrat biologis dengan konstruksi sosial, serta mengomparasikan Deklarasi Kairo dengan DUHAM PBB dari sudut pandang transdisipliner.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Membedakan konsep seks (biologis) dan gender (konstruksi sosial) dalam epistemologi studi Islam.
2. Menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an tentang kesetaraan gender melalui metode tafsir emansipatoris-kontekstual.
3. Membandingkan titik temu dan perbedaan antara Universal Declaration of Human Rights (DUHAM) PBB 1948 dengan Deklarasi Kairo tentang HAM dalam Islam 1990.

B. REKONSTRUKSI KEADILAN JENDER DALAM TAFSIR KEAGAMAAN

Isu gender dan Hak Asasi Manusia (HAM) sering kali menjadi batu ujian bagi relevansi ajaran Islam di hadapan kritik modernisme barat yang menuding Islam sebagai agama patriarkal dan bias gender. Pemahaman keliru ini umumnya berakar dari pembacaan teks-teks keagamaan (hadis misoginis atau ayat waris/poligami) secara literal, parsial, dan terlepas dari konteks sosio-historis masa turunnya ayat (*asbabun nuzul*). Melalui kacamata studi gender transdisipliner, penting untuk memisahkan secara tegas antara ****seks**** (perbedaan biologis ciptaan Tuhan yang bersifat statis-permanen, seperti mengandung, melahirkan, menyusui) dan ****jender**** (perbedaan peran sosial buatan manusia yang dinamis dan dapat berubah sesuai ruang dan waktu).

Islam pada hakikatnya datang melakukan revolusi kemanusiaan akbar untuk mengangkat harkat derajat perempuan yang pada era Arab Jahiliyah diposisikan sebagai barang komoditas yang tidak berhak menerima warisan bahkan boleh dikubur hidup-hidup. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan kesetaraan ontologis antara laki-laki dan perempuan pada QS. Al-Hujurat ayat 13, di mana parameter kemuliaan seorang manusia di hadapan Allah semata-mata diukur dari tingkat ketakwaannya (*akramakum indallahi atqakum*), bukan jenis kelaminnya. M. Quraish Shihab (2000) dalam **Tafsir Al-Mishbah** ketika menafsirkan ayat-ayat penciptaan menegaskan bahwa perempuan tidak diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok secara harfiah-biologis, melainkan kalimat tersebut merupakan metafora puitis yang mengingatkan laki-laki agar memperlakukan perempuan dengan penuh kelembutan, penghormatan, dan keadilan yang setara.

Dalam ranah publik dan domestik, Islam membuka ruang seluas-luasnya bagi perempuan untuk mengaktualisasikan diri, menuntut ilmu, bekerja, dan aktif dalam peradaban politik sosial, sepanjang batasan moralitas akhlak tetap terjaga. Pembagian peran suami sebagai kepala keluarga dan istri sebagai pengelola rumah

tangga dalam fiqh klasik harus dipahami secara fleksibel-simbiotik, didasarkan pada prinsip keadilan proporsional (*mu'asyarah bil ma'ruf*) dan kerja sama kemitraan yang harmonis, bukan ketertindasan hierarkis yang kaku.

C. KOMPARASI EPISTEMOLOGI HAM: DEKLARASI KAIRO DAN DUHAM PBB

Dalam diskursus Hak Asasi Manusia internasional, terdapat dialog kritis antara *Universal Declaration of Human Rights* (DUHAM PBB 1948) yang berbasis pada filsafat humanisme sekuler barat dan **Deklarasi Kairo tentang HAM dalam Islam** (1990) yang diadopsi oleh negara-negara OKI. Melalui artikel ilmiah pada *Oxford Academic Journal of Islamic Studies*, terlihat bahwa secara substantif kedua deklarasi ini memiliki banyak titik temu kesamaan nilai dasar, seperti perlindungan hak hidup, hak kebebasan berpikir, hak kepemilikan, perlindungan dari penyiksaan, dan kesetaraan di depan hukum. Islam telah memformulasikan hak-hak fundamental tersebut sejak abad ke-7 melalui konsep *Al-Dharuriyyat al-Khams* (Lima Jaminan Dasar Pemenuhan Hak): menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-aql*), menjaga agama (*hifzh al-din*), menjaga keturunan/kehormatan (*hifzh al-nasl*), dan menjaga harta (*hifzh al-mal*).

Namun, perbedaan mendasar terletak pada basis epistemologis dan sumber otoritas pemikiran hukumnya. Jika DUHAM PBB memposisikan hak asasi manusia sebagai produk otonom akal budi manusia secara mutlak yang bersifat antroposentris, maka Deklarasi Kairo menegaskan bahwa HAM dalam Islam merupakan pemberian suci ilahi (*divine privileges*) yang bersifat teosentris. Konsekuensinya, implementasi kebebasan asasi dalam perspektif Islam dibatasi dan dipandu secara ketat oleh ketentuan syariat, kesusilaan publik, serta penghormatan terhadap kesucian institusi keluarga keagamaan. Kebebasan tidak boleh kebablasan hingga melegalkan penodaan agama atau penyimpangan seksual yang merusak tatanan moral kemanusiaan.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 10)

Instruksi: Unduhlah dokumen cetak teks **DUHAM PBB 1948** dan **Deklarasi Kairo 1990**>. Susunlah sebuah lembar tabel komparatif analisis kritis sebanyak 2-3 halaman yang menyoroti perbandingan pasal tentang *Kebebasan Beragama* dan *Hak Pernikahan/Keluarga*. Tuliskan esai analisis argumen teologis setebal 500 kata mengenai bagaimana konsep *Maqashid Syariah* melindungi hak asasi kaum perempuan modern.

BAB 11: ISLAM DAN EKONOMI

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menganalisis aksiologi ekonomi Islam (Muamalah), membedakan karakteristiknya dengan sistem kapitalisme dan sosialisme, serta memformulasikan solusi ekonomi syariah atas ketimpangan ekonomi global secara transdisipliner.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan prinsip-prinsip dasar filosofis ekonomi Islam (Tauhid, Keadilan, Khalifah, Tazkiyah).
2. Mengidentifikasi larangan-larangan transaksional utama dalam hukum muamalah (Riba, Gharar, Maysir).
3. Merumuskan strategi optimalisasi instrumen filantropi Islam (Zakat, Infak, Sedekah, Wakaf) dalam pemberdayaan ekonomi masyarakat marjinal di Sumatera Utara.

B. FONDASI FILOSOFIS EKONOMI SYARIAH DAN KRITIK ATAS SISTEM KONVENSIONAL

Ekonomi Islam atau sistem ekonomi syariah bukan sekadar ilmu praktis tentang tata cara bertransaksi perbankan tanpa bunga, melainkan cabang ilmu sosial terintegrasi yang berakar kuat pada nilai-nilai teologi dan etika ketuhanan. Fondasi filosofis ekonomi Islam dibangun di atas empat pilar utama. Pertama, **Tauhid**, keyakinan bahwa Allah adalah pemilik mutlak atas seluruh sumber daya alam semesta, sementara manusia hanya memegang hak kepemilikan relatif sebagai amanah. Kedua, **Keadilan** (*Adalah*), komitmen untuk mendistribusikan kekayaan secara merata guna mencegah eksploitasi sepihak. Ketiga, **Khilafah**, peran manusia sebagai agen pemakmur bumi yang bertanggung jawab. Keempat, **Tazkiyah**, penyucian harta dan jiwa melalui aktivitas kebajikan ekonomi sosial. Karakteristik ini dikaji secara luas oleh Abuddin Nata (2018) sebagai alternatif dari kebuntuan sistem ekonomi dunia modern.

Sistem ekonomi Islam memposisikan dirinya di jalur tengah (*wasathiyah*) yang mengkritik secara tajam dua ideologi ekonomi konvensional. Ekonomi Islam menolak **Kapitalisme** ekstrem yang mendewakan kebebasan individu tanpa batas, kepemilikan privat mutlak, serta akumulasi modal ribawi yang melahirkan kesenjangan sosial yang menganga. Di sisi lain, Islam juga menolak **Sosialisme/Komunisme** yang mendepak hak milik individu, mematikan inisiatif kreatif personal, serta memusatkan kontrol ekonomi total di tangan negara secara otoriter. Dalam hukum muamalah Islam, kebebasan pasar dihargai tinggi sepanjang berjalan jujur, namun negara tetap memiliki hak intervensi etis untuk menjamin tidak terjadinya penimbunan (*ihthikar*) dan monopoli merugikan.

Guna menjaga keadilan pasar, Islam melarang keras tiga penyakit transaksional utama. Pertama, **Riba** (tambahan tanpa imbalan riil dalam utang-piutang/pertukaran), yang dinilai mengeksploitasi kesusahan orang lain dan memindahkan kekayaan dari orang miskin ke orang kaya secara pasif. Kedua, **Gharar** (ketidakpastian/

spekulasi ekstrem dalam akad), yang berpotensi memicu sengketa akibat ketidakjelasan objek transaksi. Ketiga, ****Maysir**** (perjudian/untung-untungan), di mana perolehan harta didasarkan pada skema kebetulan yang merugikan pihak lain. Ketentuan ketat ini dibahas secara sistematis dalam kitab ***Usul Fiqh*** karya Wahbah Al-Zuhaili (1986), sebagai batas legalitas transaksi ekonomi islami.

C. OPTIMALISASI FILANTROPI ISLAM (ZISWAF) SEBAGAI SOLUSI KESEJAHTERAAN

Keunikan terbesar arsitektur ekonomi Islam terletak pada keberadaan instrumen ****Filantropi Keagamaan**** yang bersifat wajib seperti Zakat, maupun sukarela seperti Infak, Sedekah, dan Wakaf (ZISWAF). Melalui pendekatan transdisipliner yang mengawinkan hukum fiqh muamalah dengan ilmu manajemen keuangan publik dan sosiologi pembangunan, ZISWAF tidak lagi dikelola secara tradisional-konsumtif (sekadar membagikan beras atau uang tunai kepada mustahik untuk kebutuhan harian), melainkan dikelola secara produktif-kontemporer (pemberdayaan ekonomi jangka panjang).

Di Sumatera Utara, potensi ZISWAF yang sangat besar dari jutaan umat muslim dapat dimanfaatkan sebagai instrumen pengentasan kemiskinan struktural. Manajemen wakaf produktif dapat diwujudkan dalam bentuk pembangunan pusat bisnis, rumah sakit syariah gratis, beasiswa pendidikan unggulan di universitas, hingga skema pembiayaan modal usaha mikro tanpa bunga bagi pedagang kecil guna memutus mata rantai rentenir (pinjaman online ilegal). Aliran dana filantropi ini memastikan sirkulasi kekayaan tidak hanya berputar di antara orang-orang kaya saja (sesuai amanat QS. Al-Hasyr: 7), melainkan mengalir deras ke lapisan masyarakat terbawah, mewujudkan keadilan sosial substantif.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 11)

Instruksi: Lakukan mini-riset kepustakaan digital mengenai efektivitas penyaluran ****Zakat Produktif**** oleh BAZNAS Provinsi Sumatera Utara dalam kurun waktu 2 tahun terakhir. Susunlah laporan analisis keuangan sosial sepanjang 2 halaman yang mengevaluasi program tersebut dari sudut pandang efektivitas pengentasan kemiskinan, serta integrasikan argumentasi Anda dengan dalil-dalil maqashid syariah mengenai pemerataan ekonomi.

BAB 12: ISLAM DAN LINGKUNGAN (EKOLOGI)

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu memformulasikan teologi lingkungan Islam (Eco-Theology), menganalisis akar penyebab krisis ekologis global, serta merancang aksi pelestarian alam berbasis kearifan syariat secara transdisipliner.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan konsep teologis *Khilafah, Amanah*, dan *Mizan* dalam hubungannya dengan pelestarian alam.
2. Menganalisis kritik etis Islam terhadap eksploitasi alam eksekif akibat paradigma antroposentrisme sekuler.
3. Merumuskan aplikasi praktis fikih lingkungan (*Fiqh al-Bi'ah*) dalam merespons problem polusi, deforestasi, dan perubahan iklim.

B. TEOLOGI LINGKUNGAN ISLAM (ECO-THEOLOGY): KONSEP KHILAFAH DAN MIZAN

Krisis lingkungan hidup global kontemporer yang ditandai dengan pemanasan global, kepunahan biodiversitas massal, deforestasi hutan tropis, serta pencemaran limbah plastik akut di samudra luas, pada hakikatnya merupakan krisis moral-spiritual kemanusiaan. Peradaban modern yang sekularistik mengadopsi paradigma filsafat ****Antroposentrisme Sekuler****, sebuah pandangan dunia keliru yang menempatkan manusia sebagai penguasa absolut alam semesta yang terpisah dari penciptanya, sehingga alam dipandang sekadar sebagai objek eksploitasi demi meraih keuntungan ekonomi kapitalistik jangka pendek. Menghadapi ancaman kehancuran biosfer ini, Islam menawarkan kerangka teologi lingkungan (*Eco-Theology*) yang kokoh yang menempatkan pelestarian alam sebagai bagian integral dari keimanan.

Inti dari etika ekologi Islam bersandar pada tiga pilar doktrinal utama. Pertama, ****Tawhid****, kesadaran bahwa seluruh makhluk di bumi—baik biotik maupun abiotik—merupakan tanda-tanda kebesaran Allah (*ayatullah*) yang memiliki hak hidup dan bertasbih dengan cara mereka masing-masing, sehingga merusak alam sama saja dengan menghancurkan tanda-tanda ilahi. Kedua, ****Khilafah dan Amanah****, manusia diangkat sebagai wakil Allah di bumi (*khalifah fil ardhi*) bukan untuk bertindak semena-mena sebagai penakluk lalim, melainkan bertindak sebagai penjaga, pemelihara, dan pemakmur alam yang kelak di hari kiamat akan dimintai pertanggungjawaban hukum secara rigid atas setiap jengkal kerusakan yang dibuatnya. Ketiga, ****Mizan****, keyakinan bahwa Allah menciptakan alam semesta ini dalam kondisi keseimbangan ekologis yang sangat presisi, akurat, dan sempurna (QS. Al-Mulk: 3).

Penegasan mengenai pelarangan perusakan lingkungan hidup tertuang jelas pada QS. Ar-Rum ayat 41 yang menyatakan bahwa kerusakan di darat dan di laut terjadi akibat perbuatan tangan manusia sendiri (*bima kasabat aidinnas*), agar Allah merasakan kepada mereka sebagian dari akibat perbuatan mereka agar mereka kembali ke jalan yang benar. Pakar tafsir M. Quraish Shihab (2000) dalam **Tafsir Al-Mishbah** menguraikan bahwa kata **fasad** (kerusakan) dalam ayat tersebut mencakup rusaknya keseimbangan ekosistem fisik akibat ketakserakahan nalar korporasi, yang memicu bencana banjir, kekeringan, dan wabah penyakit global yang menghantam balik kelangsungan hidup umat manusia.

C. AKTUALISASI FIQH AL-BI'AH DALAM MITIGASI KRISIS LINGKUNGAN

Untuk menurunkan konsep teologis teoretis tersebut ke dalam aksi nyata hukum formal, para ulama kontemporer merumuskan cabang fiqh baru yang disebut ****Fiqh al-Bi'ah**** (Fiqh Lingkungan). Melalui integrasi interdisipliner dengan ilmu ekologi kuantitatif, kehutanan, dan manajemen bencana, fiqh al-bi'ah merumuskan kembali status hukum atas perbuatan manusia terhadap alam. Aktivitas membuang sampah/limbah beracun ke sungai, pembakaran hutan secara ilegal (deforestation), perburuan satwa langka hingga punah, serta pemborosan air dan energi secara masif dikategorikan secara legal-formal sebagai perbuatan ****Haram**** karena melanggar prinsip dasar syariat **La dharara wa la dhirara** (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain/lingkungan).

Di tingkat lokal, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah memelopori penerbitan berbagai Fatwa Ekologis yang progresif, seperti Fatwa MUI No. 22/2011 tentang Ramah Lingkungan, Fatwa No. 4/2014 tentang Pelestarian Satwa Langka, dan Fatwa No. 41/2014 tentang Pengelolaan Sampah. Mahasiswa UIN Sumatera Utara berkewajiban mentransformasikan fatwa-fatwa ini menjadi gerakan sosial nyata kampus hijau (**Green Campus Movement**), misalnya melalui pembentukan bank sampah komunitas, pelarangan penggunaan plastik sekali pakai di lingkungan fakultas, gerakan penanaman pohon mangrove di pesisir pantai timur Sumatera Utara, serta edukasi eco-dakwah kepada masyarakat luas guna menghentikan laju degradasi bumi demi generasi masa depan.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 12)

Instruksi: Bacalah dokumen keputusan ****Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem****. Buatlah sebuah paper analisis implementatif sepanjang 2 halaman yang mengkaji potensi penerapan fatwa tersebut dalam melindungi satwa endemik Sumatera (seperti Orangutan Sumatra atau Harimau Sumatra) dari ancaman perburuan liar dan ekspansi perkebunan kelapa sawit skala besar.

BAB 13: ISLAM DAN TEKNOLOGI

KOMPETENSI DASAR (KD)

Mahasiswa mampu menganalisis secara kritis epistemologi sains dan teknologi dalam Islam, merekonstruksi sejarah keemasan saintifik muslim, serta merumuskan etika islam (Cyber-Ethics) dalam pemanfaatan teknologi digital dan kecerdasan buatan.

INDIKATOR PENCAPAIAN KOMPETENSI (IPK)

1. Menjelaskan pandangan Al-Qur'an tentang pencarian ilmu pengetahuan dan riset teknologi empiris.
2. Mengidentifikasi faktor-faktor kunci keberhasilan integrasi sains dan agama pada masa kejayaan Dinasti Abbasiyah (Baitul Hikmah).
3. Merumuskan kerangka etika islami (Aksiologi Syariah) dalam pemanfaatan internet, media sosial, rekayasa genetika, dan *Artificial Intelligence* (AI).

B. EPISTEMOLOGI SAINS ISLAM DAN REFLEKSI KEJAYAAN SAINTIFIK KLASIK

Sains dan teknologi dalam pandangan dunia Islam tidak pernah dipandang sebagai entitas sekuler yang terpisah dari keimanan, melainkan diakui sebagai instrumen vital untuk menyingkap rahasia ciptaan Allah di alam semesta (*ayat al-kauniyah*) sekaligus sarana untuk menjalankan tugas kemanusiaan sebagai khalifah demi kemaslahatan publik. Epistemologi sains Islam mensyaratkan bahwa pencarian ilmu pengetahuan empiris harus dibimbing oleh nilai-nilai transendental wahyu, sehingga produk teknologi yang dihasilkan senantiasa berorientasi pada kemanusiaan dan perdamaian, bukan untuk menciptakan alat pemusnah massal atau dominasi hegemonik yang zalim. Nalar ilmiah islami ini dikaji secara mendalam oleh M. Amin Abdullah (2003) dalam **Islam dan Sains: Perspektif Filsafat dan Epistemologi**, yang mendesak perlunya penyatuan kembali antara nalar bayani (teks), burhani (rasional-ilmiah), dan irfani (spiritual).

Sejarah membuktikan bahwa ketika Eropa berada dalam Zaman Kegelapan (Dark Ages), dunia Islam justru memimpin peradaban ilmiah global selama berabad-abad pada masa kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad dan Umayyah di Cordoba. Lembaga riset legendaris ***Baitul Hikmah*** menjadi pusat penerjemahan, observasi astronomi, kedokteran, dan matematika lintas budaya terbesar di dunia. Richard W. Bulliet (1995) dalam **Introduction to Islamic Civilization** memaparkan bahwa kegairahan saintifik ilmuwan muslim seperti Al-Khwarizmi (penemu Aljabar dan Algoritma), Ibnu Sina (Bapak Kedokteran Modern), dan Al-Biruni lahir langsung dari dorongan spiritual ayat-ayat Al-Qur'an yang mewajibkan manusia membaca, mengamati, dan meneliti fenomena alam semesta secara rasional-empiris.

C. AKSIOLOGI ETIKA ISLAM (CYBER-ETHICS) DI ERA KECERDASAN BUATAN (AI)

Abad ke-21 membawa gelombang Revolusi Industri 4.0 dan Society 5.0 yang ditandai dengan penetrasi masif internet, media sosial, otomatisasi, rekayasa genetika canggih, hingga perkembangan teknologi *Artificial Intelligence* (AI) atau Kecerdasan Buatan. Teknologi digital ini laksana pisau bermata dua; ia menawarkan efisiensi tanpa batas dan kemudahan komunikasi, namun di sisi lain memicu tsunami disinformasi (hoaks), ujaran kebencian (*hate speech*), pornografi digital, pelanggaran privasi, kiber-perundungan (*cyberbullying*), hingga degradasi moral generasi muda akibat adiksi gawai. Menghadapi disrupsi digital ini, pendekatan transdisipliner menuntut perumusan ****Etika Siber Islami (Cyber-Ethics/Fikih Informasi)**** yang berbasis pada nilai aksiologi syariah.

Pemanfaatan media sosial harus dipandu oleh prinsip *Tabayyun* (konfirmasi dan verifikasi kebenaran informasi) sesuai perintah QS. Al-Hujurat ayat 6, guna mencegah penyebaran fitnah yang merusak persatuan bangsa. Selain itu, dalam merespons perkembangan Kecerdasan Buatan (AI) yang mampu meniru cara berpikir manusia, etika Islam menegaskan bahwa AI harus diposisikan semata-mata sebagai alat bantu mekanis operasional, tidak boleh menggantikan posisi kesadaran moral keagamaan, nurani spiritual, dan otoritas fatwa hukum manusia yang bersifat sakral. Teknologi harus tunduk pada tujuan menjaga kemaslahatan lima pilar dasar kemanusiaan (*Maqashid al-Syar'iah*). Mahasiswa UIN Sumatera Utara harus berdiri di garda depan sebagai kreator konten digital yang edukatif, saintis muslim yang adaptif, serta pengguna teknologi yang beradab dan berakhlak mulia demi keselamatan peradaban.

TUGAS MANDIRI ANALITIS (BAB 13)

Instruksi: Amatilah perkembangan teknologi *Generative AI* (seperti ChatGPT atau pembuat gambar otomatis AI) yang marak digunakan mahasiswa dalam tugas akademik. Susunlah sebuah esai argumentatif-analitis sepanjang 2-3 halaman A4 dengan judul: *****"Etika Akademik Islami dan Tantangan Integritas Keilmuan di Era Kecerdasan Buatan (AI): Tinjauan Epistemologi Burhani dan Maqashid Syariah"*****. Sertakan minimal 3 referensi pustaka ilmiah yang relevan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Islam dan Sains: Perspektif Filsafat dan Epistemologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Al-Jami'ah: *Journal of Islamic Studies*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, berbagai edisi.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Usul Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Bulliet, Richard W. *Introduction to Islamic Civilization*. New York: Columbia University Press, 1995.
- IIIT. *Jurnal Islamic Studies*. International Institute of Islamic Thought, berbagai edisi.
- Küng, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Nata, Abuddin. *Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2018.
- Oxford Academic. *Journal of Islamic Studies*. Oxford: Oxford University Press, berbagai edisi.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.