

INSTITUSIONALISASI PENDIDIKAN QUR'AN DAN HADITS PADA ERA KHULAFaur RASYIDIN: STUDI HISTORIS PEMBENTUKAN KURIKULUM AWAL

Thufeil Abyan Ahmad¹, Eva Dewi², Athiyah³

¹²³Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

1thufeilabs@gmail.com, 2evadewi@uinsuska.ac.id, 3tiaathiyah@gmail.com

ABSTRACT

This research examines the institutionalization of Qur'anic and Hadith education during the Rashidun Caliphate era (11-40 H/632-661 M) as a critical phase in Islamic educational history. Through historical analysis, this study explores how informal and personal learning systems transitioned into structured institutional frameworks under the leadership of Abu Bakar al-Siddiq, Umar ibn al-Khattab, Uthman ibn Affan, and Ali ibn Abi Talib. The findings demonstrate that each caliph made significant methodological and administrative contributions: Abu Bakar established Qur'anic standardization through codification; Umar developed comprehensive administrative structures and hafiz production programs; Uthman implemented unified mushaf distribution; and Ali advanced hermeneutical and dialectical methodologies. This study reveals that the foundations laid during the Rashidun period created a sustainable Islamic educational ecosystem that influenced institutional development for over fourteen centuries. The model of curriculum formation, quality assurance integration with tradition preservation, and contextual adaptation established during this era remains relevant for contemporary Islamic education development.

Keywords: Rashidun Caliphate, Qur'anic education, Islamic curriculum, institutionalization, educational methodology

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji institusionalisasi pendidikan Qur'an dan Hadits pada era Khulafaur Rasyidin (11-40 H/632-661 M) sebagai fase krusial dalam sejarah pendidikan Islam. Melalui analisis historis, studi ini mengeksplorasi bagaimana sistem pembelajaran informal dan personal bertransformasi menjadi kerangka institusional yang terstruktur di bawah kepemimpinan Abu Bakar al-Siddiq, Umar ibn al-Khattab, Utsman ibn Affan, dan Ali ibn Abi Thalib. Temuan menunjukkan setiap khalifah memberikan kontribusi signifikan: Abu Bakar menetapkan standarisasi Qur'an melalui kodifikasi; Umar mengembangkan struktur administratif komprehensif dan program produksi hafiz; Utsman mengimplementasikan distribusi mushaf terpadu; dan Ali memajukan metodologi

hermeneutik dan dialektik. Studi ini mengungkapkan bahwa fondasi yang dibangun pada periode Khulafaur Rasyidin menciptakan ekosistem pendidikan Islam berkelanjutan yang mempengaruhi pengembangan institusional selama lebih dari empat belas abad. Model pembentukan kurikulum, integrasi penjaminan mutu dengan pelestarian tradisi, dan adaptasi kontekstual yang dibangun pada era ini tetap relevan untuk pengembangan pendidikan Islam kontemporer.

Kata Kunci: Khulafaur Rasyidin, pendidikan Qur'an, kurikulum Islam, institusionalisasi, metodologi pendidikan

A. Pendahuluan

Periode Khulafaur Rasyidin (11-40 H/632-661 M) merupakan fase krusial dalam sejarah peradaban Islam yang menentukan arah perkembangan institusi pendidikan dalam tradisi keilmuan umat. Era ini ditandai dengan transformasi sistemik dari pembelajaran yang bersifat informal-personal pada masa kenabian menuju institusionalisasi yang lebih terstruktur dan komprehensif. Al-Tabari dalam *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* mencatat bahwa periode ini menghadapi tantangan fundamental berupa kebutuhan mendesak untuk melestarikan warisan intelektual Islam sambil mengakomodasi realitas ekspansi teritorial yang pesat¹.

Kompleksitas tantangan pendidikan pada masa ini tidak dapat

dilepaskan dari konteks sosio-politik yang dinamis. Wafatnya Rasulullah ﷺ menghadirkan kekosongan intelektual yang memerlukan respons sistematis untuk memastikan kontinuitas transmisi Al-Qur'an dan hadits. Ibn Kathir dalam *al-Bidayah wa al-Nihayah* menyebutkan bahwa kekhawatiran akan hilangnya sebagian Al-Qur'an akibat gugurnya para huffaz dalam Perang Riddah dan Yamamah menjadi pendorong bagi upaya kodifikasi yang diprakarsai Abu Bakar². Fenomena ini menunjukkan bahwa institusionalisasi pendidikan Islam bukan semata-mata evolusi natural, melainkan respons strategis terhadap ancaman eksistensial terhadap pelestarian teks suci.

Ekspansi kekhalifahan yang mencakup wilayah dari Andalusia hingga Asia Tengah menciptakan

¹ al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Tahqīq: Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1967, jil. 3, hlm. 89.

² Ibn Kathīr, Ismā‘īl bin ‘Umar. *al-Bidāyah wa al-Nihayah*. Tahqīq: ‘Alī Syīrī. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1988, jil. 6, hlm. 178.

tantangan pedagogis yang belum pernah dihadapi sebelumnya. Al-Baladhuri dalam *Futuh al-Buldān* menguraikan bahwa keragaman etnis dan budaya populasi yang baru masuk Islam memerlukan adaptasi metodologis dalam transmisi keilmuan³. Kondisi ini menuntut pengembangan kerangka pendidikan yang mampu mengakomodasi keberagaman budaya tanpa mengompromikan integritas doktrin Islam. Umar ibn al-Khattab merespons tantangan ini dengan mengembangkan sistem desentralisasi edukatif yang mengirimkan para sahabat kompeten ke berbagai provinsi untuk membangun infrastruktur pembelajaran lokal⁴.

Permasalahan variasi *qira'at* yang mencapai puncaknya pada masa Utsman ibn Affan menggambarkan urgensi standardisasi dalam sistem pendidikan Islam. Al-Bukhari dalam *Sahih al-Bukhari* meriwayatkan kegelisahan Hudzaifah ibn al-Yaman

terhadap potensi perpecahan umat akibat perbedaan bacaan Al-Qur'an⁵. Krisis ini mendorong implementasi solusi yang tidak hanya bersifat teknis-tekstual, tetapi juga pedagogis-institusional melalui distribusi mushaf standar disertai dengan pelatihan para *qari'* di berbagai wilayah.

Kontribusi Ali ibn Abi Thalib dalam pengembangan hermeneutika dan dialektika mencerminkan kekayaan intelektual yang telah dicapai pada periode ini. Al-Jahiz dalam *al-Bayan wa al-Tabyin* mencatat kemampuan luar biasa Ali dalam analisis linguistik dan argumentasi logis yang kemudian menjadi pondasi bagi perkembangan ilmu-ilmu rasional dalam tradisi Islam⁶. Pendekatan integratif yang dikembangkannya antara wahyu dan logika menunjukkan bahwa periode Khulafaur Rasyidin telah berhasil meletakkan dasar epistemologis yang kokoh bagi pengembangan sistem pendidikan Islam yang komprehensif. Signifikansi historis periode ini terletak pada penciptaan patokan institusional yang kemudian menjadi

³ al-Balādzuřī, Ahmad bin Yahyā. *Futuh al-Buldān*. Tahqīq: Ṣalāḥuddīn al-Munajjid. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1956, hlm. 134.

⁴ Abū Yūsuf, Ya'qūb bin Ibrāhīm. *al-Kharāj*. Tahqīq: Taha 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. Kairo: al-Maktabah al-Azharīyyah li al-Turāth, 2000, hlm. 189.

⁵ al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl. *Sahīh al-Bukhārī*, Kitāb Faḍā'il al-Qur'añ, Bāb Jam' al-Qur'añ, no. hadis 4987.

⁶ al-Jāhīz, 'Amr bin Bahr. *al-Bayān wa al-Tabyīn*. Tahqīq: 'Abd al-Salām Hārūn. Kairo: Maktabah al-Khānajī, 1975, jil. 1, hlm. 145.

template bagi pengembangan madrasah-madrasah dan universitas Islam pada periode selanjutnya. Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah* mengidentifikasi periode Khulafaur Rasyidin sebagai foundational era yang menetapkan prinsip-prinsip dasar dalam metodologi pembelajaran Islam⁷. Analisis terhadap pola institusionalisasi pendidikan pada periode ini menjadi penting untuk memahami asal-usul intelektual sistem pendidikan Islam yang bertahan hingga era kontemporer.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi historis-dokumenter. Data dikumpulkan melalui telaah mendalam terhadap sumber-sumber primer berupa kitab-kitab sejarah klasik Islam seperti Tarikh al-Rusul wa al-Muluk karya al-Tabari, al-Bidayah wa al-Nihayah karya Ibn Katsir, Futuh al-Buldan karya al-Baladzuri, dan Sahih al-Bukhari. Data sekunder berasal dari literatur akademik modern yang menganalisis

sejarah pendidikan Islam. Analisis dilakukan secara kronologis mengikuti periodisasi kepemimpinan setiap khalifah, dengan fokus pada kebijakan-kebijakan pendidikan, metodologi pembelajaran, dan dampak jangka panjang terhadap sistem pendidikan Islam. Pendekatan hermeneutik historis digunakan untuk menginterpretasi konteks dan makna kebijakan-kebijakan yang diambil dalam konteks sosio-politik masing-masing periode..

C.Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. kondisi awal pengajaran Al-Qur'an dan Hadits pada masa Abu Bakar as-Siddiq dan upaya standardisasi yang dilakukan

1.1 Kondisi Pendidikan Al-Qur'an Pasca Wafat Rasulullah ﷺ

Menjelang akhir periode kenabian, komunitas Muslim telah memiliki sejumlah sahabat yang mencapai tingkat kemahiran tinggi dalam hafalan dan pembacaan Al-Qur'an. Abu 'Ubaid dalam karyanya mencatat bahwa para sahabat yang tergolong *al-Qurra'* dari kalangan Muhajirin berjumlah sekitar lima belas

⁷ Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad. *al-Muqaddimah*. Tahqīq: ‘Alī ‘Abd al-Wāhid Wāfi. Kairo: Dār Nahḍat Miṣr, 2006, jil. 2, hlm. 445.

orang, termasuk di dalamnya para khalifah yang empat, sementara dari kalangan Anshar terdapat lima orang yang memiliki kemampuan serupa⁸. Kondisi ini menggambarkan bahwa Rasulullah ﷺ telah berhasil membentuk generasi penghafal yang tersebar di berbagai kelompok masyarakat Madinah. Para sahabat ini tidak hanya menguasai hafalan secara sempurna, tetapi juga memiliki keahlian dalam seni *tilawah* dengan berbagai variasi *qira'at* yang diajarkan langsung oleh Nabi. Keberadaan para *huffaz* dan *qurra'* ini menjadi sumber daya manusia yang sangat berharga bagi keberlanjutan transmisi Al-Qur'an, meskipun sistem pembelajaran pada masa itu masih bersifat informal dan personal. Abdullah bin Mas'ud, sebagai salah satu *qari* terkemuka, kemudian menjadi rujukan dalam pengajaran Al-Qur'an karena penguasaannya yang mendalam terhadap bacaan dan pemahaman ayat-ayat suci⁹. Realitas ini menunjukkan bahwa pada akhir periode Rasulullah ﷺ,

pondasi sumber daya manusia untuk pengembangan sistem pendidikan Al-Qur'an yang lebih terstruktur telah tersedia, meski belum terinstitusionalisasi secara formal.

Setelah terpilihnya Abu Bakar sebagai khalifah pengganti Rasulullah ﷺ ia menghadapi tantangan yang begitu besar, terutama ketika memerangi orang-orang yang murtad dan memerangi nabi palsu Musailamah Al-Kadzab pada perang Yamamah. Sehingga terbunuh banyak sekali para sahabat pada kedua perang tersebut, termasuk didalamnya lebih dari tujuhpuluhan *qurra'* dan *huffaz*. Kejadian tersebut membuat para sahabat resah dan takut hilangnya transmisi Al-Quran bersamaan dengan kematian para penghafalnya, berdasarkan urgensi itulah Umar bin Khattab menyarankan kepada Abu Bakar untuk melakukan kodifikasi terhadap Al-Quran sebagai bentuk penjagaan terhadapnya. Pada awalnya Abu Bakar ragu dan tidak setuju terhadap saran Umar karena takut melakukan inovasi didalam agama yang belum pernah dilakukan oleh Rasulullah ﷺ sebelumnya, tapi Umar terus membujuk dan

⁸ Abu Ubaid al-Qasim bin Salam. *Fadhā'il al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, hlm. 154.

⁹ Ibnu Sa'ad, Muhammad bin Sa'ad. *Al-Tabaqāt al-Kubrā*. Tahqiq: Muhammad Abdul Qadir 'Atā. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, jilid 3, hlm. 109.

menjelaskan argumentasinya sehingga Abu Bakar setuju.

1.2 Proses Kodifikasi Al-Qur'an

Abu Bakar menunjuk Zaid bin Tsabit selaku kordinator utama proyek kodifikasi Al-Quran, Penunjukan ini didasarkan pada pertimbangan kompetensi. Zaid tidak hanya memiliki kualifikasi sebagai *hafiz* yang menguasai seluruh teks Al-Quran, tapi termasuk juga salah seorang sahabat yang Rasulullah ﷺ tunjuk sebagai *Kuttab al-wahy* (sekertaris wahyu)¹⁰, konteks historis upaya penjagaan integritas Al-Qur'an pada era kenabian dilakukan melalui sistem dua jalur utama, yaitu *hifz* (hafalan) dan *kitabah* (pencatatan) secara stimultan. para sahabat yang terlibat menuliskan ayat-ayat Al-Qur'an pada berbagai media yang tersedia pada masa itu, seperti pelepah kurma, batu tipis, tulang, maupun kulit hewan. Akan tetapi, catatan-catatan tersebut masih bersifat terpisah-pisah dan belum

dihimpun dalam satu mushaf yang lengkap dan sistematis¹¹.

Metodologi yang ditempuh Zaid bin Tsabit dalam pelaksanaan kodifikasi Al-Qur'an mencerminkan suatu pendekatan sistematis yang menggabungkan dua pilar utama transmisi wahyu, yakni dokumentasi tertulis dan tradisi oral yang telah mapan¹². Dalam dimensi dokumentasi, Zaid menetapkan protokol verifikasi yang sangat ketat terhadap fragmen-fragmen mushaf yang beredar di kalangan sahabat. Setiap naskah yang diajukan sebagai bahan rujukan harus memenuhi kriteria fundamental, yaitu keaslian pencatatan yang dilakukan secara langsung di hadapan Rasulullah ﷺ serta ketersediaan testimoni dari minimal dua orang saksi yang dapat memverifikasi proses penulisan tersebut¹³.

Lebih lanjut, Zaid juga menerapkan filter kronologis dengan hanya menerima teks-teks

¹¹ As-Sindi, Abu Tohir Abdul Qayyum. *Jam'ul Qura'an fi Ahdi Al-Khulafa Al-Rasyidin*. Madinah: Mujamma' Malik Fahd li Tiba'ah Al-Mushaf As-Syarif. 2010. Hlm. 25.

¹² al-Tabari, Muhammad bin Jarir. *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān*. Tahqiq: Ahmad Muhammad Shakir. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2000, jilid 1, hlm. 78..

¹³ al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab Fadā'il al-Qur'ān, Bab Jam' al-Qur'ān, hadis no. 4986.

¹⁰ Al-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. *Jam'ul Qura'an fi Ahdi Al-Khulafa Al-Rasyidin*. Madinah: Mujamma' Malik Fahd li Tiba'ah Al-Mushaf As-Syarif. 2010. Hlm. 19.

yang bersumber dari *al-'ardah al-akhirah* (presentasi terakhir), yakni bacaan yang telah ditetapkan secara definitif dan terbebas dari kemungkinan *nasikh* (penghapusan)¹⁴. Pendekatan dual-source ini—yang mengintegrasikan dokumentasi fisik dengan hafalan kolektif para sahabat—menunjukkan kesadaran metodologis tinggi dalam menjaga integritas teks suci. Proses kurasi yang komprehensif ini tidak hanya memastikan akurasi tekstual, tetapi juga membangun fondasi epistemologis bagi standardisasi pembelajaran Al-Qur'an pada periode selanjutnya, di mana otentisitas dan uniformitas menjadi prasyarat utama dalam transmisi keilmuan¹⁵.

Kodifikasi Al-Qur'an pada masa Abu Bakar menciptakan revolusi metodologis dalam sistem pembelajaran dengan menghadirkan standar rujukan tunggal yang mengakhiri era fragmentasi tekstual di kalangan sahabat¹⁶. Ketersediaan

mushaf resmi memungkinkan para huffaz melakukan verifikasi hafalan dengan tingkat akurasi yang lebih tinggi, sekaligus memfasilitasi transisi dari pembelajaran yang sepenuhnya mengandalkan tradisi oral menuju sistem yang mengintegrasikan dimensi tekstual dan hafalan¹⁷. Transformasi ini tidak hanya meningkatkan precision dalam transmisi ayat-ayat suci, tetapi juga mendemokratisasi akses pembelajaran Al-Qur'an bagi individu yang tidak memiliki kontak langsung dengan para huffaz senior. Dampak jangka panjang kodifikasi ini terlihat pada stimulasi kultur literasi di kalangan sahabat dan pembentukan metodologi *ta'lim* yang lebih sistematis, yang kemudian menjadi fondasi bagi pengembangan institusi pendidikan Islam pada periode Khulafaur Rasyidin selanjutnya¹⁸.

1.3 Sistem Pengajaran Hadits pada Masa Abu Bakar

Periode

kepemimpinan Abu Bakar ditandai

¹⁴ al-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Tahqiq: Muhammad Abu al-Faḍl Ibrahim. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1974, jilid 1, hlm. 206.06.

¹⁵ al-Zurqani, Muhammad Abdul 'Azim. *Manāhil al-İrfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Matba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1943, jilid 1, hlm. 245.

¹⁶ al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Tahqiq:

Muhammad Abu al-Faḍl Ibrahim. Kairo: Dar Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957, jilid 1, hlm. 235.

¹⁷ Ibnu Abi Dawud, Abdullah bin Sulaiman. *Kitāb al-Maṣāḥif*. Tahqiq: Muhibbuddin Wa'iż. Beirut: Dar al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2002, hlm. 78.

¹⁸ al-Qasthalani, Ahmad bin Muhammad. *Latā'iif al-Isyārāt li Funūn al-Qirā'āt*. Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1972, jilid 1, hlm. 156..

dengan kehati-hatian para sahabat dalam transmisi hadits, yang dikenal dengan konsep *qillat al-riwayah* (minimalisasi periyawatan)¹⁹. Sikap ini bukan disebabkan oleh keraguan terhadap nilai hadits, melainkan merupakan refleksi dari kesadaran teologis mendalam tentang tanggung jawab besar dalam menyampaikan sabda Rasulullah ﷺ. Abu Bakar sendiri mencontohkan prinsip kehati-hatian ini dengan menerapkan sistem verifikasi dua arah, di mana setiap hadits yang akan diriwayatkan harus dikonfirmasi oleh minimal satu sahabat lain yang turut mendengar langsung dari Rasulullah²⁰. Mekanisme verifikasi silang ini menciptakan budaya akademik yang mengutamakan akurasi daripada kuantitas, sehingga mencegah terjadinya distorsi atau rekayasa dalam *matan* hadits. hal menunjukkan bahwa integritas transmisi hadits menjadi prioritas utama dalam sistem pembelajaran periode ini.

Pembelajaran hadits pada masa Abu Bakar berlangsung melalui halaqah halaqah informal di Masjid Nabawi, di mana para sahabat berkumpul untuk berbagi pengetahuan dan memverifikasi pemahaman mereka tentang sunnah Rasulullah²¹. Model pembelajaran ini bersifat dialogis dan partisipatif, dengan menerapkan sistem tanya jawab yang memungkinkan klarifikasi konteks historis dan aplikasi praktis dari setiap hadits. Sahabat-sahabat senior seperti Ali ibn Abi Thalib dan Ibnu Abbas berperan sebagai referensi utama dalam menjelaskan makna dan implikasi hukum dari berbagai riwayat, menciptakan hierarki keilmuan yang natural berdasarkan kedekatan dengan Rasulullah ﷺ dan kedalaman pemahaman²². Proses pembelajaran ini juga melibatkan dimensi kontekstual, di mana para sahabat tidak hanya menghafal matan hadits tetapi juga memahami *asbab al-wurud* (latar belakang turunnya hadits) untuk memastikan aplikasi

¹⁹ al-Ramahurmudzi, al-Hasan bin Abdurrahman. *Al-Muḥaddits al-Fāṣil bayna al-Rāwi wa al-Wāṭi*. Tahqiq: Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib. Beirut: Dar al-Fikr, 1984, hlm. 145.

²⁰ Ibnu Katsir, Ismail bin Umar. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Tahqiq: Ali Syiri. Beirut: Dar Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 1988, jilid 6, hlm. 178.

²¹ al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad bin Ali. *Tārīkh Baghdād*. Tahqiq: Basyar Awwad Ma‘ruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2002, jilid 2, hlm. 89..

²² ابْنُ سَعْدٍ، مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ. *Al-Tabaqāt al-Kubrā*, referensi sebelumnya, jilid 2, hlm. 156.

yang tepat dalam situasi kontemporer mereka.

1.4 Upaya Standarisasi awal

Abu Bakar mengimplementasikan strategi desentralisasi edukatif dengan mengirim para sahabat yang memiliki kompetensi tinggi dalam Al-Qur'an dan hadits ke berbagai wilayah untuk menjadi *mu'allimin* dan mentransfer pengetahuan kepada masyarakat lokal²³. Kebijakan ini mencerminkan visi sistemik tentang pentingnya hilirisasi pembelajaran di seluruh wilayah kekhilifahan yang terus mengalami ekspansi. Muadz ibn Jabal ditugaskan ke Yaman, Abu Musa al-Asy'ari ke Basrah, dan beberapa sahabat lainnya ke wilayah-wilayah strategis dengan mandat khusus untuk membangun infrastruktur pendidikan dasar²⁴. Para utusan ini tidak hanya berperan sebagai pengajar, tetapi juga sebagai pengawas yang memastikan kualitas transmisi keilmuan sesuai dengan

standar yang telah ditetapkan di Madinah. Sistem ini juga melibatkan koordinasi reguler antara pusat dan daerah melalui laporan berkala tentang perkembangan pembelajaran dan tantangan yang dihadapi dalam implementasi kurikulum dasar.

Masa kepemimpinan Abu Bakar berhasil meletakkan fondasi institusional yang penting untuk perkembangan sistem pendidikan Islam selanjutnya, dengan menjadikan masjid sebagai pusat pembelajaran yang multifungsi²⁵. Transformasi masjid dari sekadar tempat ibadah menjadi lembaga edukatif komprehensif mencerminkan integrasi antara dimensi spiritual dan intelektual dalam paradigma Islam. Abu Bakar juga mengembangkan sistem *i'dad al-mu'allimin* (Pembinaan guru) dengan memberikan latihan khusus kepada calon pengajar tentang metodologi yang efektif dalam mengajarkan Al-Qur'an dan hadits²⁶. Lebih signifikan lagi, periode ini menyaksikan awal mula pembentukan kurikulum terstruktur

²³ al-Tabari, Muhammad bin Jarir. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Tahqiq: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Kairo: Dar al-Ma‘ārif, 1967, jilid 3, hlm. 267.

²⁴ al-Baladzuri, Ahmad bin Yahya. *Futūḥ al-Buldān*. Tahqiq: Ṣalāḥuddin al-Munajjid. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1956, hlm. 134.

²⁵ Ibnu al-Atsir, Ali bin Abi al-Karam. *Al-Kāmil fi al-Tārīkh*. Tahqiq: Umar Abdul Salam Tadmuri. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1997, jilid 2, hlm. 198.

²⁶ al-Jahiz, Amr bin Bahr. *Al-Bayān wa al-Tabyīn*. Tahqiq: Abdul Salam Harun. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1975, jilid 1, hlm. 89.

yang mencakup tafsir Al-Qur'an, pemahaman hadits, dan penguasaan bahasa Arab sebagai syarat dasar bagi setiap Muslim. Pondasi ini kemudian menjadi template yang diadopsi dan dikembangkan lebih lanjut oleh khalifah-khalifah berikutnya dalam membangun sistem pendidikan yang lebih kompleks dan institusional.

2. Sistem dan Metode Pengorganisasian Pendidikan Al-Qur'an dan Hadits oleh Umar ibn al-Khattab

2.1 Reformasi Sistem Pendidikan Umar ibn al-Khattab

Kepemimpinan Umar bin Khattab menandai era baru dalam pembuatan konsep Pendidikan Islam. Dimana pembelajaran tidak hanya terbatas pada dimensi ritual semata, tapi diperluas menjadi sistem yang mengintegrasikan aspek keagamaan dengan keterampilan praktis yang dibutuhkan dalam kehidupan bernegara²⁷. Umar sangat paham bahwa ekspansi wilayah kekhilafahan dimasanya yang begitu pesat memerlukan generasi muslim yang

tidak hanya menguasai Qur'an dan hadits tapi juga memiliki kemampuan administratif, militer dan ekonomi untuk mengelola wilayah yang semakin luas. Visi komprehensif ini tercermin dalam perkataannya yang terkenal: "Ajarkanlah anak-anak kalian berenang, memanah, dan berkuda, serta ajarkanlah mereka hal-hal yang baik"²⁸. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Umar melihat pendidikan sebagai instrumen pembangunan peradaban yang komprehensif, bukan sekadar transfer pengetahuan agama. Integrasi antara pembelajaran Al-Qur'an dengan pelatihan keterampilan praktis ini menjadi ciri khas kebijakan edukatif Umar yang membedakannya dari periode sebelumnya, di mana fokus masih tertuju pada pelestarian dan transmisi teks-teks suci.

Inovasi paling signifikan dalam reformasi pendidikan Umar terletak pada pembentukan struktur administratif yang sistematis untuk mengelola aktivitas pembelajaran di seluruh wilayah kekhilafahan. Umar mengangkat pengawas khusus yang bertugas

²⁷ al-Tabari, Muhammad bin Jarir. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Tahqiq: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Kairo: Dar al-Ma‘ārif, 1967, jilid 4, hlm. 126.

²⁸ Ibnu Sa‘d, Muhammad bin Sa‘d. *Al-Tabaqāt al-Kubrā*. Tahqiq: Muhammad Abdul Qadir ‘Atā. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990, jilid 3, hlm. 287.

mengawasi kualitas pengajaran di berbagai provinsi, menciptakan sistem koordinasi vertikal antara pusat dan daerah yang belum pernah ada sebelumnya²⁹. Komitmen serius terhadap pendidikan juga terlihat dari alokasi anggaran khusus dari baitul mal untuk membiayai gaji para *mu'allim*, pengadaan bahan pembelajaran, dan pembangunan fasilitas pendidikan³⁰. Kebijakan ini menunjukkan paradigma baru yang menjadikan pendidikan sebagai investasi strategis negara, bukan lagi tanggung jawab individual atau komunal semata. Sistem ini juga melibatkan mekanisme pelaporan berkala dari para gubernur tentang perkembangan pendidikan di wilayah mereka, memungkinkan Umar untuk melakukan evaluasi dan penyesuaian kebijakan secara responsif. Struktur administratif ini kemudian menjadi rancangan dasar bagi sistem pendidikan yang lebih kompleks pada periode Umayyah dan Abbasiyah³¹.

2.2 Ekspansi Pembelajaran Al-Qur'an
Bentuk implementasi program ambisi Umar bin Khattab Adalah dengan mencetak *huffaz* di setiap wilayah kekhalifahan melalui sistem rekrutmen yang terstruktur dan pemberian insentif yang menarik. Program ini dimulai dengan penetapan target kuantitatif, dimana setiap provinsi diwajibkan memiliki minimal sepuluh *huffaz* yang telah lulus verifikasi kualitas dari pusat³². Proses seleksi calon *huffaz* dilakukan secara berjenjang, dimulai dari tingkat lokal oleh para *mu'allim* setempat, kemudian dilanjutkan dengan ujian komprehensif yang melibatkan sahabat senior sebagai penguji. Yang menarik dari kebijakan Umar adalah pemberian tunjangan khusus bagi para *huffaz* dari *Baitul mal* (kas negara), suatu terobosan yang mengangkat status sosial penghafal Al-Qur'an dan memotivasi lebih banyak orang untuk menekuni bidang ini³³. Sistem insentif ini tidak hanya bersifat material, tetapi juga mencakup hak istimewa sosial seperti

²⁹ al-Baladzuri, Ahmad bin Yahya. *Futūh al-Buldān*. Tahqiq: Ṣalāhuddin al-Munajjid. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Miṣriyyah, 1956, hlm. 198.

³⁰ Abu Yusuf, Ya'qub bin Ibrahim. *Al-Kharāj*. Tahqiq: Taha 'Abd al-Ra'uf Sa'd. Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000, hlm. 134.

³¹ al-Maqrizi, Taqiyuddin Ahmad. *Al-Khitāṭ al-Maqrīziyyah*. Tahqiq: Muhammad Zainahum &

Madiḥah al-Syarqawi. Kairo: Maktabah Madbuli, 1998, jilid 2, hlm. 78.

³² Ibnu Katsir, Ismail bin Umar. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Tahqiq: Ali Syiri. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, 1988, jilid 7, hlm. 145.

³³ al-Žahabi, Syamsuddin Muhammad. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Tahqiq: Syu'aib al-Arnā'uth. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1985, jilid 1, hlm. 398.

prioritas dalam pengangkatan sebagai imam masjid atau guru di daerah-daerah baru. Pendekatan ini berhasil menciptakan kultur yang menghargai hafalan Al-Qur'an sebagai prestasi akademik dan spiritual tertinggi, sekaligus memastikan ketersediaan sumber daya manusia yang kompeten untuk mengajarkan Al-Qur'an di wilayah-wilayah yang terus bertambah³⁴.

2.3 Sistematisasi Transmisi Hadits

Umar ibn al-Khattab mengembangkan sistem kontrol kualitas yang ketat dalam transmisi hadits melalui kebijakan taqyid ar-riwayah (pembatasan periyatan), yang bertujuan memastikan hanya perawi yang benar-benar kompeten dan terpercaya yang dapat menyebarluaskan hadits³⁵. Kebijakan ini lahir dari keprihatinan Umar terhadap potensi pencampuran antara sabda Rasulullah ﷺ dengan pendapat personal para sahabat, terutama seiring dengan masuknya penduduk baru yang belum memiliki pemahaman mendalam tentang

tradisi Islam. Sistem seleksi yang diterapkan melibatkan evaluasi komprehensif terhadap tiga aspek utama: kapasitas hafalan, *a'dalah* (integritas moral), dan pemahaman kontekstual terhadap hadits yang diriwayatkan³⁶. Umar bahkan tidak ragu menginterogasi sahabat senior seperti Abu Hurairah ketika merasa kuantitas hadits yang diriwayatkannya terlalu banyak, menunjukkan konsistensi dalam menerapkan standar kualitas tanpa memandang status sosial perawi. Pendekatan ini juga melibatkan sistem verifikasi silang, di mana setiap hadits yang beredar harus dapat dikonfirmasi oleh minimal dua perawi independen sebelum diterima sebagai referensi dalam pengambilan keputusan hukum³⁷. Kebijakan ini, meskipun kontroversial, berhasil menjaga kemurnian hadits dan mencegah penyebarluasan riwayat-riwayat yang diragukan validitasnya³⁸.

³⁴ Ibnu al-Jauzi, Abdurrahman bin Ali. *Al-Muntażam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umām*. Tahqiq: Muhammad 'Atā & Mustafa 'Atā. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, jilid 5, hlm. 67.

³⁵ al-Ramahurmudzi, al-Hasan bin Abdurrahman. *Al-Muhaddits al-Fāsil bayna al-Rāwī wa al-Wā'i*. Tahqiq: Muhammad 'Ajjaj al-Khatib. Beirut: Dar al-Fikr, 1984, hlm. 278.

³⁶ Ibnu Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin Ali. *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Tahqiq: Muhibbuddin al-Khaṭīb. Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1959, jilid 1, hlm. 194.

³⁷ al-Khaṭīb al-Baghdadi, Ahmad bin Ali. *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwayah*. Tahqiq: Abu Abdullah al-Surqi. Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1969, hlm. 165.

³⁸ al-Žahabi, Syamsuddin Muhammad. *Siyar A'lām al-Nubalā'*, referensi sebelumnya, jilid 1, hlm. 378.

Inovasi signifikan dalam sistem pembelajaran hadits pada masa Umar adalah pengenalan klasifikasi tematik yang memudahkan para pelajar untuk memahami dan mengaplikasikan hadits dalam konteks yang sesuai. Umar menginstruksikan para *mu'allim* untuk mengelompokkan hadits berdasarkan tema-tema praktis seperti ibadah, muamalah, akhlak, dan kepemimpinan, menciptakan struktur pembelajaran yang lebih sistematis dibandingkan pendekatan kronologis yang sebelumnya dominan³⁹. Metode pembelajaran yang dikembangkan juga menekankan pemahaman kontekstual, di mana setiap hadits diajarkan bersama dengan *asbab al-wurud* dan situasi historis yang melatar belakanginya. Para pelajar tidak hanya diminta menghafal matan hadits, tetapi juga memahami hikmah dan aplikasi praktisnya dalam kehidupan sehari-hari⁴⁰. Pendekatan pedagogis ini dilengkapi dengan sistem diskusi interaktif dalam halaqah-halaqah ilmu, di mana para

peserta didik dapat mengajukan pertanyaan dan mendiskusikan relevansi hadits dengan permasalahan kontemporer. Umar juga mempelopori penggunaan analogi dan contoh konkret dalam menjelaskan hadits-hadits yang kompleks, menciptakan metodologi pembelajaran yang lebih mudah diakses bagi berbagai kalangan.

3. Kontribusi Utsman ibn Affan dalam Kodifikasi Mushaf dan Pengaruhnya terhadap Sistematisasi Pembelajaran Al-Qur'an

3.1 Kodifikasi Mushaf Utsmani dan Metodologinya

Era kepemimpinan Utsman bin Affan dihadapkan sebuah permasalahan serius yang belum pernah dihadapi oleh dua khalifah sebelumnya, terjadi ketegangan antar komunitas muslim di berbagai wilayah kekhilafahan yang disebabkan perbedaan *qira'at*. Masalah ini mencapai puncaknya Ketika pasukan gabungan dari Syam dan Irak di misi penaklukan Azerbaijan dan Armenia saling mengklaim *qira'at* yang paling

³⁹ Ibnu 'Abd al-Barr, Yusuf bin Abdullah. *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Faḍlīh*. Tahqiq: Abu al-Asybal al-Zuhairi. Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi, 1994, jilid 1, hlm. 142.

⁴⁰ al-Tabari, Muhammad bin Jarir. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, referensi sebelumnya, jilid 4, hlm. 287.

benar⁴¹. Hudzaifah ibn al-Yaman, yang menyaksikan langsung potensi perpecahan ini, segera melaporkan kepada Utsman dengan ungkapan yang menggetarkan: "Ya Amir al-Mu'minin, segeralah bertindak sebelum umat ini berselisih dalam kitab mereka sebagaimana orang-orang Yahudi dan Nasrani berselisih"⁴². Konflik ini bukan sekadar masalah teknis bacaan, melainkan mencerminkan risiko perpecahan identitas keagamaan yang dapat mengancam kestabilan politik dan spiritual kekhilafahan. Situasi semakin kompleks karena setiap wilayah memiliki sahabat senior yang mengajarkan *qira'at* berbeda berdasarkan apa yang mereka dengar langsung dari Rasulullah ﷺ, sehingga masing-masing merasa memiliki legitimasi yang kuat⁴³. Kondisi ini mendesak Utsman untuk mengambil keputusan strategis yang dapat mempersatukan umat tanpa menafikan otoritas para

sahabat yang telah berkontribusi dalam pelestarian Al-Qur'an.

Utsman merespons krisis ini dengan membentuk komisi kodifikasi yang dipimpin kembali oleh Zaid ibn Tsabit, dengan dukungan tiga anggota tambahan dari suku Quraisy: Abdullah ibn az-Zubair, Sa'id ibn al-'As, dan Abdurrahman ibn al-Harits ibn Hisyam⁴⁴. Komposisi tim ini mencerminkan strategi politik yang cerdas, di mana Utsman mengombinasikan keahlian teknis dan pengalaman Zaid dengan representasi suku Quraisy untuk memastikan legitimasi dan penerimaan yang luas. Metodologi yang diterapkan berbeda dari kodifikasi Abu Bakar, karena kali ini fokusnya adalah standardisasi dari mushaf yang sudah ada, bukan pengumpulan dari berbagai sumber⁴⁵. Tim ini menggunakan mushaf Abu Bakar sebagai acuan utama, kemudian melakukan proses seleksi terhadap variasi *qira'at* yang beredar dengan kriteria utama: mengutamakan dialek Quraisy

⁴¹ Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il, *Shahih al-Bukhari*, Kitab Fadħā'il al-Qur'añ, Bab Jama' al-Qur'añ, No. Hadis 4987.

⁴² Ibn Abi Dawud, 'Abdullah bin Sulaiman, *Kitab al-Mashāhid*, tahqiq Muhibb al-Din Wa'iżh (Beirut: Dar al-Bashā'ir al-Islamiyyah, 2002), h. 89.

⁴³ Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'añ*, tahqiq Ahmad Muhammad Shakir (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), jil. 1, h. 124.

⁴⁴ Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, tahqiq Muhibb al-Din al-Khatib (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1959), jil. 9, h. 89.

⁴⁵ Al-Suyuti, Jalal al-Din, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'añ*, tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Āmmah li-Kitāb, 1974), jil. 1, h. 234.

sebagai lughat al-Qur'an yang paling otentik. Proses ini melibatkan diskusi intensif untuk setiap ayat yang memiliki variasi bacaan, dengan keputusan final diambil berdasarkan konsensus tim dan rujukan kepada mushaf induk⁴⁶. Yang revolusioner adalah keputusan untuk menghilangkan titik dan harakat dalam penulisan, memungkinkan fleksibilitas bacaan dalam batas-batas yang dapat diterima, sekaligus mencegah ketergantungan pada satu qira'at yang terlalu kaku⁴⁷.

Setelah kodifikasi selesai, Utsman mengimplementasikan strategi distribusi yang komprehensif dengan mengirimkan mushaf resmi ke lima kota utama: Makkah, Madinah, Basrah, Kufah, dan Damaskus, masing-masing disertai dengan *qari'* yang telah dilatih khusus untuk mengajarkan bacaan yang telah distandardkan⁴⁸. Kebijakan yang paling kontroversial adalah perintah pembakaran semua mushaf pribadi

yang tidak sesuai dengan standar yang telah ditetapkan, suatu tindakan yang menimbulkan reaksi beragam di kalangan sahabat. namun secara bertahap mereka memahami urgensi unifikasi untuk menjaga persatuan umat⁴⁹. Proses distribusi ini juga melibatkan training intensif bagi para *mu'allim* lokal untuk memastikan transisi yang lancar dari sistem pembelajaran lama ke sistem baru. Utsman bahkan mengirim pengawas khusus untuk memastikan implementasi yang konsisten di seluruh wilayah, menciptakan sistem quality control yang ketat dalam pelaksanaan standardisasi⁵⁰. Strategi ini terbukti berhasil menciptakan keseragaman dalam pembelajaran Al-Qur'an yang bertahan hingga hari ini.

3.2 Transformasi Sistem Pembelajaran Al-Qur'an

Kodifikasi mushaf Utsmani menghasilkan transformasi fundamental dalam paradigma pembelajaran Al-Qur'an, dari sistem yang mengakomodasi multiple qira'at

⁴⁶ Al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim, *Manāhil al- 'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1943), jil. 1, h. 298.

⁴⁷ Al-Dani, 'Utsman bin Sa'id, *Al-Muhkam fī Naqt al-Mashāhif*, tahqiq 'Izzah Hasan (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), h. 67.

⁴⁸ Ibn Abi Dawud, 'Abdullah bin Sulaiman, *Kitab al-Mashāhif*, op.cit., h. 145.

⁴⁹ Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd, *Al-Tabaqāt al-Kubrā*, tahqiq Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), jil. 2, h. 445.

⁵⁰ Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Ma'ārif, 1967), jil. 5, h. 67.

menuju pendekatan yang terpusat pada satu standar bacaan. Perubahan ini memaksa para *mu'allim* untuk merubah metodologi pengajaran mereka, karena sebelumnya mereka bebas mengajarkan variasi *qira'at* yang dikuasai berdasarkan transmisi langsung dari para sahabat⁵¹. Revolusi metodologis ini mencakup pengembangan teknik pedagogis baru yang menekankan konsistensi bacaan, di mana setiap penyimpangan dari mushaf resmi dianggap sebagai kesalahan yang harus dikoreksi. Para pengajar juga harus mengadaptasi sistem hafalan mereka untuk mengakomodasi bacaan yang telah distandardkan, sebuah proses yang memerlukan waktu dan dedikasi tinggi⁵². Yang menarik adalah munculnya kultur pembelajaran yang lebih disiplin, di mana akurasi terhadap mushaf Utsmani menjadi indikator utama kualitas hafalan seseorang. Transformasi ini juga memunculkan kebutuhan akan materi pembelajaran

pendukung seperti panduan bacaan dan aturan-aturan tajwid yang disesuaikan dengan standar baru, menciptakan ekosistem pembelajaran yang lebih komprehensif dan terstruktur⁵³.

Implementasi mushaf Utsmani di berbagai wilayah kekhilafahan memerlukan strategi sosialisasi yang rumit, mengingat setiap daerah memiliki tradisi pembelajaran yang sudah mengakar dan tokoh-tokoh lokal yang berpengaruh. Utsman mengadopsi pendekatan bertahap dengan memprioritaskan sosialisasi di pusat-pusat kota besar terlebih dahulu, kemudian secara bertahap menyebarluaskan ke daerah-daerah lainnya⁵⁴. Strategi yang diterapkan dengan merangkul sahabat-sahabat senior di setiap wilayah untuk menjadi advocate bagi mushaf baru, memanfaatkan senioritas mereka untuk meyakinkan masyarakat. Di Kufah, misalnya, Utsman bekerja sama dengan Abdullah ibn Mas'ud, sedangkan di Basrah dukungan Abu

⁵¹ Al-Qasthalani, Ahmad bin Muhammad, *Lathā'if al-Isyārāt li Funūn al-Qirā'āt* (Kairo: al-Majlis al-Ā'lā li al-Syu'ūn al-Islamiyyah, 1972), jil. 1, h. 189.

⁵² Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), jil. 1, h. 298.

⁵³ Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad, *Al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*, tahqiq 'Ali Muhammad al-Dibā' (Kairo: al-Mathba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1949), jil. 1, h. 78.

⁵⁴ Al-Baladzuri, Ahmad bin Yahya, *Futūh al-Buldān*, tahqiq Shalah al-Din al-Munajjid (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1956), h. 289.

Musa al-Asy'ari sangat membantu proses sosialisasi⁵⁵. Strategi komunikasi yang paling efektif adalah penekanan pada manfaat praktis unifikasi, seperti kemudahan dalam shalat berjamaah antar wilayah dan eliminasi konflik yang dapat memecah belah umat.

3.3 Dampak Jangka Panjang terhadap Pendidikan Islam

Kodifikasi mushaf Utsmani menghasilkan transformasi epistemologis fundamental yang membentuk orthodoksi pembelajaran Al-Qur'an sebagai standar rujukan tunggal bagi seluruh umat Islam hingga saat ini, menciptakan kerangka teologis yang menempatkan mushaf Utsmani sebagai rujukan resmi yang tidak dapat diganggu gugat⁵⁶. Paradoksnya, standardisasi ini justru memicu perkembangan ilmu *qira'at* yang lebih kompleks, karena mushaf yang ditulis tanpa titik dan harakat memberikan ruang interpretasi yang

memungkinkan pengembangan keragaman *qira'at* yang sah dalam kerangka rasm Utsmani, melahirkan tradisi *qira'at sab'ah* yang kemudian diperluas menjadi *qira'at 'asyroh*, sekaligus mendorong sistematisasi ilmu tajwid dari yang sebelumnya diajarkan secara spontan menjadi kaidah-kaidah eksplisit⁵⁷.

Keberhasilan model Utsman—meliputi pembentukan komisi ahli, penetapan standar, distribusi material, dan pelatihan pelaksanaan—kemudian menjadi rancangan bagi sistematisasi pendidikan Islam pada periode selanjutnya, seperti dalam kodifikasi hadits pada masa Umayyah dan Abbasiyah, serta menjadi blueprint bagi pengembangan institusi-institusi pendidikan Islam yang lebih kompleks seperti Baitul Hikmah di Baghdad, Universitas al-Azhar di Kairo, dan madrasah-madrasah Nizamiyah⁵⁸. Fondasi metodologis yang paling signifikan adalah terciptanya kultur penjaminan mutu dan pengintegrasian antara

⁵⁵ Ibn al-Jauzi, 'Abd al-Rahman bin 'Ali, *Al-Muntazham fi Tārīkh al-Mulūk wa al-Umām*, tahqiq Muhammad 'Atha dan Mustafa 'Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), jil. 5, h. 134.

⁵⁶ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manahil al- 'Irfān fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1943), jil. 1, hlm. 387.

⁵⁷ Ibn al-Jazari, Muhammad ibn Muhammad, *al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr*, ed. 'Ali Muhammad al-Dabba' (Kairo: al-Matba'ah al-Tijariyyah al-Kubra, 1949), jil. 1, hlm. 134.

⁵⁸ Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad, *al-Muqaddimah*, ed. 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi (Kairo: Dar Nahdat Misr, 2006), jil. 2, hlm. 567.

pelestarian tradisi (*muhibahat 'ala al-qadim al-salih*) dengan adaptasi kontekstual (*akhdz bi al-jadid al-aslah*), yang menjadi karakteristik utama sistem pendidikan Islam hingga periode modern⁵⁹.

4. peran Ali ibn Abi Thalib dalam pengembangan metodologi pengajaran dan pemahaman teks-teks keagamaan

4.1 Kontribusi Ali dalam Metodologi pembelajaran

Masa Kepemimpinan Ali bin Abi Thalib berlangsung dalam keadaan penuh tantangan, Dimana kekhilafahan dihadapkan perpecahan politik akibat perang jamal dan siffin yang sangat berdampak terhadap sistem Pendidikan islam. Ali menghadapi dilema kompleks dalam mempertahankan keberlangsungan sistem Pendidikan sambil mengatasi perpecahan politik, termasuk munculnya kelompok-kelompok ekstrimis seperti Khawarij yang mengembangkan pemahaman agama yang kaku⁶⁰, ditambah

⁵⁹ al-Maqrizi, Taqi al-Din Ahmad, *al-Khitat al-Maqriziyah*, ed. Muhammad Zaynham & Madiha al-Sharqawi (Kairo: Maktabah Madbuli, 1998), jil. 3, hlm. 189.

⁶⁰ al-Tabarī, Muhammad bin Jarīr. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Tahqīq: Muḥammad Abū al-

ekspansi Islam yang telah membawa umat bersentuhan dengan faham filosofis dan teologis dari peradaban Persia, Bizantium, dan India yang menuntut pengembangan metodologi pembelajaran yang lebih mendalam untuk mengkombinasikan warisan keilmuan islam dengan pengaruh eksternal tanpa kehilangan identitas aslinya⁶¹.

Ali mengembangkan pendekatan hermeneutik yang revolusioner dengan menekankan pentingnya memahami makna dibalik literal text melalui metodologi *ta'wil*, Sekaligus memperkenalkan sistem dialog dalam pembelajaran islam⁶². Inovasi pedagogisnya terlihat dalam pengunaan metode Socratic questioning dan sistem pembelajaran yang bersifat dialogis-interaktif, sebagaimana tercermin dalam kisahnya yang masyhur di peristiwa *Tahkim*. Ali juga mengembangkan tradisi jadal (dialektika) seperti ketika ia mengutus Ibnu Abbas kepada kaum Haruriyah, yang tidak sekedar

Faḍl Ibrāhīm. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1967, jil. 5, hlm. 134.

⁶¹ Ibn Abī al-Hadīd, ‘Abd al-Ḥamīd bin Hibatullāh. *Syarḥ Nahj al-Balāghah*. Tahqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1959, jil. 1, hlm. 289.

⁶² al-Kulaynī, Muḥammad bin Ya‘qūb. *al-Kāfi*. Tahqīq: ‘Alī Akbar al-Ghifārī. Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1968, jil. 1, hlm. 213.

debat akademik, melainkan instrument epistemologis untuk mencapai kebenaran melalui konfrontasi ide-ide yang berbeda, melibatkan teknik-teknik argumentasi kompleks seperti qiyas, istidlal, dan istiqra' yang kemudian menjadi fondasi bagi pengembangan ilmu mantiq dalam tradisi Islam⁶³.

4.2 Sistematisasi Ilmu Pengetahuan dan Kurikulum

Ali memperkenalkan pendekatan revolusioner dalam pembelajaran Al-Qur'an melalui metode analisis linguistik yang mendalam, yang kemudian dikenal sebagai manhaj *al-tahlil al-lughawi*. Keunggulan Ali dalam penguasaan bahasa Arab, sebagaimana dicatat oleh al-Jahiz dalam *al-Bayan wa al-Tabyin*, memungkinkannya mengembangkan teknik pembelajaran yang menekankan pemahaman struktur gramatikal dan makna kontekstual setiap ayat⁶⁴. Metodologi ini tidak sekadar mengajarkan hafalan, melainkan

mendorong para pelajar untuk memahami hubungan antar kata, pola sintaksis, dan dimensi semantik yang terkandung dalam teks suci. Ali kerap menggunakan pendekatan komparatif dengan menganalisis penggunaan kata yang sama dalam ayat-ayat berbeda, menciptakan pemahaman yang komprehensif tentang konsep-konsep Al-Qur'an. Pendekatan ini kemudian menjadi fondasi bagi perkembangan ilmu tafsir dan balaghah pada periode selanjutnya, sebagaimana dikonfirmasi oleh Ibn Qutaybah dalam *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadits*⁶⁵.

Dalam ranah pembelajaran hadits, Ali mengembangkan sistem klasifikasi tematik yang inovatif dengan mengelompokkan riwayat berdasarkan konteks aplikasi praktis dan implikasi hukumnya. Metode yang dikembangkannya mencakup analisis sanad dan matan secara serentak, di mana setiap hadits tidak hanya dinilai dari aspek kualitas periyawatan, tetapi juga dari relevansinya dengan situasi kontemporer. Al-Khatib al-Baghdadi

⁶³ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, jil. 1, hlm. 67.

⁶⁴ Al-Jahiz, 'Amr ibn Bahr, *al-Bayan wa al-Tabyin*, tahqiq 'Abd al-Salam Harun (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1975), jil. 1, hlm. 145.

⁶⁵ Ibn Qutaybah, 'Abdullah ibn Muslim, *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadits*, tahqiq Muhammad Zahri al-Najjar (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1966), hlm. 89.

dalam *al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah* mencatat bahwa Ali memiliki kebiasaan menjelaskan latar belakang historis (*asbab al-wurud*) setiap hadits sebelum menguraikan kandungan hukum atau hikmahnya⁶⁶. Pendekatan pedagogis ini melibatkan diskusi interaktif yang mendorong para peserta didik untuk mengajukan pertanyaan kritis dan mengeksplorasi berbagai kemungkinan interpretasi dalam batas-batas yang dapat diterima. Sistem pembelajaran dialogis yang diprakarsai Ali ini kemudian menjadi ciri khas halaqah ilmu pada masa Tabi'in dan Atba' al-Tabi'in, menciptakan tradisi intelektual yang menghargai analisis mendalam dan pemikiran kritis⁶⁷.

4.3 Warisan Intelektual dan Pengaruh Jangka Panjang

Ali ibn Abi Thalib meletakan pondasi metodologis bagi pengembangan ilmu tafsir melalui pendekatan yang mengintegrasikan pemahaman tekstual dengan konteks sosio-historis turunnya wahyu.

Kedalaman pemahamannya terhadap *asbab al-nuzul* dan situasi yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tertentu memungkinkannya mengembangkan metode interpretasi yang kontekstual namun tetap berpegang teguh pada otoritas teks. Ibn Sa'd dalam *al-Tabaqat al-Kubra* mencatat bahwa Ali seringkali memberikan penjelasan yang komprehensif tentang korelasi antara ayat-ayat yang turun pada periode Makkiyah dan Madaniyah, menunjukkan evolusi ajaran Islam sesuai dengan perkembangan masyarakat Muslim⁶⁸. Metodologi tafsir yang dikembangkannya menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an sebagai kesatuan organik, di mana setiap bagian saling menjelaskan dan melengkapi. Pendekatan holistik ini kemudian diadopsi oleh para mufassir generasi berikutnya seperti Mujahid ibn Jabr dan Sa'id ibn Jubayr, yang mengakui otoritas Ali sebagai rujukan utama dalam pemahaman makna-makna tersembunyi Al-Qur'an⁶⁹.

⁶⁶ Al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad ibn 'Ali, *al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*, tahqiq Abu 'Abdullah al-Surqi (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1969), hlm. 234.

⁶⁷ Ibn 'Abd al-Barr, Yusuf ibn 'Abdullah, *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadlih*, tahqiq Abu al-Ashbal al-Zuhairi (Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi, 1994), jil. 2, hlm. 178.

⁶⁸ Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd, *al-Tabaqat al-Kubra*, tahqiq Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), jil. 3, hlm. 267.

⁶⁹ Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, tahqiq Ahmad Muhammad

Ali dalam bidang fiqh terlihat dari pengembangannya terhadap metode qiyas (analogi) dan istinbat (deduksi hukum) yang sistematis, yang kemudian menjadi landasan bagi pembentukan metodologi ushul fiqh pada periode selanjutnya. Al-Tabari dalam *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* menyebutkan bahwa Ali memiliki kemampuan luar biasa dalam mengekstraksi prinsip-prinsip hukum dari Nash-nash yang bersifat umum dan mengaplikasikannya pada kasus-kasus spesifik yang belum pernah terjadi sebelumnya⁷⁰. Pendekatan yuridis yang dikembangkannya melibatkan analisis mendalam terhadap 'illah (alasan hukum) dan hikmah (tujuan syariat) dalam setiap ketentuan, menciptakan kerangka berpikir yang fleksibel namun tetap berdasar pada prinsip-prinsip fundamental Islam. Metode istinbat Ali yang menggabungkan pemahaman literal teks dengan analisis rasional ini kemudian diwarisi oleh murid-muridnya dan menjadi karakteristik khas mazhab fiqh yang

Shakir (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), jil. 1, hlm. 198.

⁷⁰ Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967), jil. 5, hlm. 156.

berkembang di Kufah. Ibn Abi Shaybah dalam *al-Musannaf* mencatat berbagai fatwa dan keputusan hukum Ali yang menunjukkan kecanggihan metodologis dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan hukum yang kompleks, yang kemudian menjadi rujukan bagi para fuqaha generasi berikutnya⁷¹.

E. Kesimpulan

Institusionalisasi pendidikan Al-Qur'an dan hadits pada era Khulafaur Rasyidin merepresentasikan transformasi paradigmatis dari sistem pembelajaran informal menuju kerangka institusional yang sistematis dan terstruktur. Periode Abu Bakar as-Siddiq berhasil meletakkan fondasi epistemologis melalui kodifikasi Al-Qur'an yang tidak hanya mengamankan integritas textual, tetapi juga menciptakan standar rujukan tunggal yang merevolusi metodologi pembelajaran dengan mengintegrasikan tradisi oral dan dokumentasi tertulis. Upaya standardisasi awal yang dilakukan melalui pengiriman para sahabat kompeten ke berbagai wilayah

⁷¹ Ibn Abi Shaybah, 'Abdullah ibn Muhammad, *al-Musannaf*, tahqiq Kamal Yusuf al-Hut (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1989), jil. 6, hlm. 342.

mencerminkan kesadaran strategis tentang pentingnya uniformitas pembelajaran di seluruh kekhalifahan.

Kepemimpinan Umar ibn al-Khattab menandai era reformasi komprehensif dengan mengembangkan visi pendidikan yang mengintegrasikan dimensi spiritual dan praktis, disertai dengan pembentukan struktur administratif yang sistematis dan alokasi anggaran khusus untuk pendidikan. Program masifikasi hafalan Al-Qur'an dan sistematisasi transmisi hadits melalui kebijakan taqyid ar-riwayah menunjukkan komitmen terhadap penjaminan mutu dalam pembelajaran Islam. Inovasi klasifikasi tematik hadits dan pengembangan jaringan masjid regional menciptakan infrastruktur pendidikan yang terdistribusi namun tetap terstandardisasi.

Kontribusi Utsman ibn Affan melalui kodifikasi mushaf Utsmani menghasilkan unifikasi pembelajaran Al-Qur'an yang paradoks justru menstimulasi perkembangan ilmu qira'at dan tajwid yang lebih luas. Keberhasilan distribusi dan implementasi mushaf standar di seluruh wilayah kekhalifahan

menciptakan orthodoksi pembelajaran yang menjadi referensi hingga periode kontemporer. Model institusional yang dikembangkannya kemudian menjadi prototype bagi sistematasi pendidikan Islam pada periode berikutnya.

Ali ibn Abi Thalib menyempurnakan sistem dengan mengembangkan metodologi hermeneutik dan dialektik yang revolusioner, menciptakan kerangka epistemologis yang mengintegrasikan pengetahuan berbasis wahyu dan pengetahuan berbasis logika. Pendekatan integratifnya dalam kurikulum dan pengembangan metode ta'wil dengan macam-macam interpretasi meletakkan pondasi bagi keragaman tradisi penafsiran dalam Islam. Warisan intelektualnya menjadi pemicu bagi perkembangan berbagai disiplin keilmuan Islam dari tafsir hingga filosofi.

Secara keseluruhan, periode Khulafaur Rasyidin berhasil menciptakan ekosistem pendidikan Islam yang berkelanjutan melalui kombinasi kodifikasi tekstual, standardisasi metodologis, keragaman institusional, dan pengembangan kerangka epistemologis yang komprehensif.

pondasi yang dibangun pada periode ini tidak hanya bertahan selama empat belas abad, tetapi juga menjadi cetakbiru bagi kebangkitan dalam pendidikan Islam kontemporer. Studi terhadap pola institusionalisasi pendidikan pada era ini memberikan insights penting tentang bagaimana tradisi keilmuan Islam berhasil mempertahankan kontinuitas sambil beradaptasi dengan tantangan kontekstual yang terus berkembang.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū ‘Ubaid al-Qāsim bin Sallām. (1991). *Faḍā’il al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Abū Yūsuf, Ya’qūb bin Ibrāhīm. (2000). *Al-Kharāj* (Tahqīq Taha ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d). Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth.
- al-Balādzurī, Aḥmad bin Yahyā. (1956). *Futūḥ al-Buldān* (Tahqīq Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid). Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah.
- al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’īl. (t.t.). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- al-Dānī, ‘Uṣmān bin Sa’īd. (1997). *Al-Muḥkam fī Naqṭ al-Maṣāḥif* (Tahqīq ‘Izzah Ḥasan). Damaskus: Dār al-Fikr.
- al-Dzahabī, Syams al-Dīn Muḥammad. (1985). *Siyar A’lām al-Nubalā’* (Tahqīq Syu’āib al-Arnā’ūt). Beirut: Mu’assasah al-Risālah.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (1993). *Al-Muṣṭafā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Jāḥiẓ, ‘Amr bin Baḥr. (1975). *Al-Bayān wa al-Tabyīn* (Tahqīq ‘Abd al-Salām Hārūn). Kairo: Maktabah al-Khānajī.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad bin ‘Alī. (1969). *Al-Kifāyah fī ‘Ilm al-Riwayah* (Tahqīq Abū ‘Abdullāh al-Surqī). Madinah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad bin ‘Alī. (2002). *Tārīkh Baghdaḍ* (Tahqīq Basyār ‘Awwād Ma’rūf). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Kulaynī, Muḥammad bin Ya’qūb. (1968). *Al-Kāfi* (Tahqīq ‘Alī Akbar al-Ghifārī). Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad. (1998). *Al-Khiṭāṭ al-Maqrīziyyah*. Kairo: Maktabah Madbuli.
- al-Qaṣṭalānī, Aḥmad bin Muḥammad. (1972). *Laṭā’if al-Isyārāt li Funūn al-Qirā’āt*. Kairo: al-Majlis al-A’lā li al-Syu’ūn al-Islāmiyyah.
- al-Ramahurmūdī, al-Ḥasan bin ‘Abd al-Raḥmān. (1984). *Al-Muḥaddits al-Fāṣil bayna al-Rāwī wa al-Wā’ī* (Tahqīq Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb). Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Rūmī, Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān. (2010). *Jam’ al-Qur’ān fī ‘Ahd al-Khulafā’ al-Rāsyidīn*. Madinah: Mujamma’ Malik Fahd.
- al-Sindī, Abū Ṭāhir ‘Abd al-Qayyūm. (2010). *Jam’ al-Qur’ān fī ‘Ahd al-Khulafā’ al-Rāsyidīn*. Madinah: Mujamma’ Malik Fahd.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1974). *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: al-

- Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb.
- al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. (2000). *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah.
- al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. (1967). *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdullāh. (1957). *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. (1943). *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Matba‘ah Ḥasan al-Bābī al-Halabī.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd bin Hibatullāh. (1959). *Syarḥ Nahj al-Balāghah*. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Ibn Abī Dāwūd, ‘Abdullāh bin Sulaimān. (2002). *Kitāb al-Maṣāḥif*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah.
- Ibn Abī Syaibah, ‘Abdullāh bin Muḥammad. (1989). *Al-Muṣannaf*. Riyadh: Maktabah al-Rushd.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf bin ‘Abdullāh. (1994). *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Faḍlīh*. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī.
- Ibn al-Atsīr, ‘Alī bin Abī al-Karam. (1997). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Rahmān bin ‘Alī. (1992). *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-Jazarī, Muḥammad bin Muḥammad. (1949). *Al-Naṣr fī al-Qirā’at al-‘Asyr*. Kairo: al-Maṭba‘ah al-Tijārīyyah al-Kubrā.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī. (1959). *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Sahīḥ al-Bukhārī*. Kairo: Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl bin ‘Umar. (1988). *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad. (2006). *Al-Muqaddimah*. Kairo: Dār Nahḍat Miṣr.
- Ibn Qutaybah, ‘Abdullāh bin Muslim. (1966). *Ta’wīl Mukhtalaf al-Ḥadīts*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azharīyyah.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad bin Sa‘d. (1990). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.