

ANTOLOGI  
STUDI ISLAM

**Sanksi Pelanggaran Pasal 72**  
**Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00- (satu juta rupiah) atau paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan dan barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait, sebagaimana dimaksud ayat (1) dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

# ANTOLOGI STUDI ISLAM

Prof. Dr. H. Abd. Salam Arief, M.A.

Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A.

Prof. Dr. Abdul Munir Mul Khan, S.U.

Prof. Dr. Abdurachman Assegaf, M. Ag.

Prof. Dr. Dudung Abdurahman, M. Hum.

Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.

Dr. Mohammad Damami, M.Ag.

Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag.

**PASCASARJANA PRESS**

PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

© Arief, Abd. Salam, dkk 2013

Antologi Studi Islam

1. Studi Islam      2. Pendidikan      3. Budaya

## ANTOLOGI STUDI ISLAM

Penulis:

Prof. Dr. H. Abd. Salam Arief, M.A, dkk

Editor/ Penyunting:

Dr. Octoberrinsyah, M. Ag & Lukman Santoso Az

Tata Letak & Disain Cover:

Minan Nuri Rohman

Penerbit:

Pascasarjana Press

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Jl. Marsda Adisucito Yogyakarta, 55281

Telp. +62 274 519709

Fax. +62 274 557978

cetakan I, 2013

x + 152; 16 x 24,5 cm

**ISBN: 978-602-14672-2-0**

## KATA PENGANTAR

*Alhamdulillah*, sholawat dan salam kepada Rasul SAW, beserta sahabat dan keluarga beliau. Buku berjudul “*Antologi Studi Islam*”, ini dapat hadir dihadapan pembaca.

Buku ini merupakan kumpulan tulisan dari para pengajar Prodi Doktor (S3) Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tulisan-tulisan dalam buku ini selain merupakan refleksi pemikiran para penulis dalam memotret wacana studi Islam kontemporer juga merupakan kajian komprehensif terkait perkembangan studi Islam dalam berbagai perspektif keilmuan sesuai latar belakang masing-masing penulis.

Perkembangan studi Islam kontemporer di Indonesia, semakin tampak ketika sejumlah IAIN beralih status menjadi UIN, di mana fakultas dan jurusan di UIN membuka program-program studi umum. Secara otomatis, gejala ini melahirkan paradigma keilmuan yang mencoba mereintegrasikan keilmuan Islam dalam satu corak yang teoantroposentris-integralistik. Berbagai teori dan metodologi studi Islam yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora mulai sering diperbincangkan dalam berbagai forum ilmiah, dan tak jarang dijadikan agenda dalam berbagai penelitian ilmiah.

Realitas ini tidak terlepas dari perkembangan dunia global yang implikasinya mau tidak mau harus diterima oleh perguruan tinggi Islam di Indonesia. Aspek yang timbul kemudian adalah mengidealkan sebuah lembaga perguruan tinggi mesti memiliki kualifikasi tertentu yang bertaraf internasional. Tantangan perguruan tinggi Islam yang sudah diharuskan memiliki kualifikasi internasional ini, tidak lepas dari pandangan tentang studi Islam, yang selama ini diperdebatkan antara studi Islam di Timur dan Barat.

Secara garis besar, saat ini terdapat dua bentuk pendekatan dalam kajian Islam di Barat; teologis dan historis agama-agama. Pendekatan kajian teologis, yang bersumber dari tradisi dalam kajian tentang Kristen di Eropa, menyodorkan pemahaman normatif mengenai agama-agama. Karena itu, kajian-kajian diukur dari kesesuaiannya dan manfaatnya bagi keimanan. Tetapi dengan terjadinya marjinalisasi agama dalam masyarakat Eropa atau Barat pada umumnya, kajian teologis yang normatif ini semakin cenderung ditinggalkan para pengkaji agama-agama.

Sedangkan pendekatan historis agama-agama berangkat dari pemahaman tentang fenomena historis dan empiris sebagai manifestasi dan pengalaman masyarakat-masyarakat agama. Penggambaran dan analisis dalam kajian bentuk kedua ini tidak atau kurang mempertimbangkan klaim-klaim keimanan dan kebenaran sebagaimana dihayati para pemeluk agama itu sendiri. Dan, sesuai dengan perkembangan keilmuan di Barat yang sejak abad ke-19 semakin fenomenologis dan positivistis, maka pendekatan sejarah agama ini menjadi paradigma dominan dalam kajian-kajian agama, termasuk Islam di Barat.

Dalam konteks inilah, pertumbuhan minat untuk memahami Islam lebih sebagai “tradisi keagamaan yang hidup”, yang historis, ketimbang “kumpulan tatanan doktrin” yang terdapat dalam al-Qur’an dan Hadits, menemukan momentumnya yang kuat dalam pertumbuhan kajian-kajian Islam di beberapa universitas besar dan terkemuka di dunia. Tradisi ini selanjutnya dikembangkan di berbagai negara.

Dengan kata lain, studi Islam di Barat melihat Islam sebagai doktrin dan peradaban, dan bukan sebagai agama transenden yang diyakini sebagaimana kaum Muslimin melihatnya, tetap merupakan ciri yang tak mungkin dihapus. Oleh karena Islam diletakkan semata-mata sebagai obyek studi ilmiah, maka Islam diperlakukan sama sebagaimana obyek-obyek studi ilmiah lainnya. Ia dapat dikritik secara bebas dan terbuka. Hal ini dapat dimengerti karena apa yang mereka kehendaki adalah pemahaman, dan bukannya usaha mendukung Islam sebagai sebuah agama dan jalan hidup. Penempatan Islam sebagai obyek studi semacam ini, memungkinkan lahirnya pemahaman yang murni “ilmiah” tanpa komitmen apa pun terhadap Islam.

Sementara, studi Islam di Timur Tengah memiliki perspektif sedikit berbeda, yakni sangat menekankan pendekatan normatif dan ideologis terhadap Islam. Kajian Islam di Timur bertitik tolak dari penerimaan terhadap Islam sebagai agama wahyu yang bersifat transenden. Islam tidaklah dijadikan semata-mata sebagai obyek studi ilmiah yang secara leluasa ditundukkan pada prinsip-prinsip yang berlaku di dunia keilmuan, tetapi diletakkan secara terhormat sesuai dengan kedudukannya sebagai doktrin yang kebenarannya diyakini tanpa keraguan. Dengan demikian, sikap ilmiah yang terbentuk adalah komitmen dan penghargaan.

Usaha-usaha studi ilmiah ditujukan untuk memperluas pemahaman, memperdalam keyakinan dan menarik maslahatnya bagi kepentingan umat. Orientasi studi di Timur lebih menekankan pada aspek doktrin disertai dengan pendekatan yang cenderung normatif. Keterkaitan pada usaha untuk memelihara kesinambungan tradisi dan menjamin stabilitas serta keseragaman bentuk pemahaman, sampai batas-batas tertentu, menimbulkan kecenderungan untuk menekankan upaya penghafalan daripada mengembangkan kritisisme. Meskipun kecenderungan ini tidak dominan, namun pengaruh kebangkitan fundamentalisme di Timur Tengah telah mempengaruhi orientasi pendidikannya yang lebih normatif.

Untuk mengatasi berbagai problematika sosial dan perkembangan dunia global, dua orientasi sekaligus pendekatan studi Islam yang dikembangkan ini dalam konteks Indonesia mencoba diterapkan untuk saling melengkapi dan menyempurnakan. Meskipun pada wilayah-wilayah tertentu, jika dilihat dari perkembangan yang terjadi di UIN, IAIN, dan STAIN menunjukkan kecenderungan dominan studi Islam ala Barat. Model studi Islam yang berkembang diantaranya suatu disiplin akan menjadi pendekatan dan lainnya menjadi obyek kajian (*subject matter*). Berbagai konsep yang ditawarkan, misalnya islamisasi ilmu pengetahuan, saintifikasi Al-Qur'an, objektifikasi ajaran Islam, dll.

Keseluruhan konsep ini, sebenarnya menghendaki atau mengidealkan ilmu pengetahuan Islam tidak sekedar menjadi media dakwah, tapi dikembalikan kepada keotentikanya sebagai sistem ilmu pengetahuan yang memiliki fungsi transformatif dan responsif terhadap isu-isu modern sejalan dengan tuntutan kebutuhan aktual masyarakat.

Memang sudah bukan masanya lagi, keilmuan itu berdiri sendiri secara terpisah-pisah (*separated entities*), apalagi angkuh tegak kokoh sebagai yang tunggal (*single entity*).

Tingkat peradaban kemanusiaan saat ini yang ditandai dengan semakin melesatnya kemajuan dan kecanggihan teknologi informasi, tidak memberi alternatif lain bagi entitas keilmuan kecuali saling berangkuhan dan tegur sapa, baik pada level filosofis, materi, strategi atau metodologinya. Itulah yang dimaksud dengan pola pendekatan integrasi-interkoneksi. Apabila tidak memungkinkan dilakukan proses integrasi, maka dengan menggunakan pendekatan interkoneksi bila menjadi pilihannya. Sebagai wujud implementasi gagasan tersebut, misalnya dilingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, mempopulerkasi istilah integrasi-interkoneksi ilmu.

Kehadiran buku antologi ini dihadapan pembaca diharapkan mampu menjadi salah satu bacaan utama dari sekian banyak referensi seputar Studi Islam di Indonesia. Hadirnya kekurangan dari sajian buku ini tetap memberikan ruang bagi para pembaca untuk memberikan masukan-masukan positif demi berkembangnya dialektika studi Islam yang lebih ideal di masa depan. Dengan paradigma yang demikian, diharapkan aplikasi dan aktualisasi studi Islam di Indonesia, khususnya dilingkungan Prodi doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta memberikan solusi bagi bangsa dan perkembangan zaman.

Yogyakarta, Desember 2013

**Tim Editor**

## DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	V
DAFTAR ISI.....	IX

### **Bagian Satu**

#### **TRANSFORMASI DAN OBJEKTIVIKASI ISLAM DENGAN PENDEKATAN MULTIDISIPLINER**

Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A.....	1
--	---

### **Bagian Dua**

#### **IJTIHAD, PERUBAHAN SOSIAL DAN DINAMIKA HUKUM ISLAM**

Prof. Dr. H. Abd.Salam Arief, M.A.....	23
--	----

### **Bagian Tiga**

#### **FILSAFAT TARBIYAH BERBASIS KECERDASAN MAKRFAT Bagi Percepatan Pembelajaran Melalui Boarding School**

Prof. Dr. Abdul Munir Mul Khan, S.U.....	37
--	----

## **Bagian Empat**

### **MAQASID SYARIAH: KONSEP DAN METODE MENEMUKANNYA (MENURUT PARA AHLI USUL FIKIH)**

Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA.....59

## **Bagian Lima**

### **KOMBINASI STRATEGI ANDRA-PEDAGOGI DALAM PENDIDIKAN NILAI (PERSPEKTIF FILSAFAT DAN ISLAM)**

Prof. Dr. Abdurachman Assegaf, M.Ag.....83

## **Bagian Enam**

### **ANALISIS MULTIKULTURAL DALAM STUDI ISLAM HISTORIS**

Prof. Dr. Dudung Abdurahman, M. Hum.....103

## **Bagian Tujuh**

### **DAYAH, SURAU, DAN PESANTREN: LEMBAGA PUSAT KEGIATAN ISLAM DAN TANTANGANNYA**

Dr. Mohammad Damami, M.Ag.....115

## **Bagian Delapan**

### **AL-QUR'AN DAN DINAMIKA WACANA PERKAWINAN KELUARGA DALAM ISLAM**

Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag.....131

# Bagian Satu

## TRANSFORMASI DAN OBJEKTIVIKASI ISLAM DENGAN PENDEKATAN MULTIDISIPLINER

Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A<sup>1</sup>

### A. Pendahuluan

Islam adalah agama yang memberikan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia (*rahmatan li al-'âlamîn*), tepat dan cocok untuk segala kondisi dan sepanjang zaman. Istilah yang cukup populer untuk menyebut tepat dan cocok untuk segala tempat, kondisi dan sepanjang zaman adalah *sâlihun li kulli makân wa zamân*. Pertanyaan yang pantas dikemukakan untuk menjadikan Islam sebagai agama yang cocok dan tepat untuk segala tempat, kondisi dan sepanjang zaman tersebut adalah Islam mana. Sebab fakta sejarah membuktikan ada sejumlah variasi pengamalan Islam, bahkan dari aspek rumusan fiqh (imam mazhab) ditemukan minimal 11 mazhab populer yang hidup di hampir satu masa. Lebih lanjut perlu dipertanyakan adalah Islam mana yang cocok untuk era sekarang sebagai era global di Indonesia.

Ada minimal dua teori yang lahir untuk menjawab pertanyaan tersebut. Pertama, transformasi Islam (Islam transformatif) yang ditawarkan Muslim Abdurrahman, yang terinspirasi ilmuwan sebelumnya. Kedua, objektivikasi Islam (Islam objectif) oleh Kuntowijoyo. Transformasi Islam adalah usaha bagaimana cara agar nilai-nilai normatif Islam menjadi operasional, sementara objectivikasi Islam, oleh Kuntowijoyo disebut transformasi kedua, yaitu upaya mentransformasikan nilai-nilai Islam yang subjektif menjadi objektif.

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, M.A adalah Guru Besar Fak. Syari'ah dan Hukum, serta Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Alamat email: knasut@yahoo.com.

Sejalan dengan konsep transformasi dan objektivikasi Islam, Muhammad 'Abduh menawarkan konsep *ijmâ'* yang mendukung terlaksananya transformasi dan objektivikasi. Konsep dimaksud adalah, adanya *ijmâ'* yang harus melibatkan dua unsur besar, yakni: (1) kelompok ahli/ilmuwan ('ulama'), dan (2) pemimpin masyarakat. Kelompok ilmuwan dimaksud terdiri dari ilmuwan dari berbagai bidang ilmu; sosiologi, psikologi, politik, kedokteran, arsitek, dan lain-lain. Pokoknya seluruh ilmu yang terkait dengan masalah hukum yang dibentuk. Salah satu dari kelompok ilmu tersebut adalah ilmu agama. Maka ilmu agama hanya salah satu aspek. Demikian juga kelompok pemimpin masyarakat adalah pemimpin yang dipercaya oleh masyarakat karena kemampuan mereka menuntaskan masalah sosial dan kharismanya.

Tulisan ini mencoba menawarkan metode transformasi dan objektivikasi Islam sebagai metode untuk menetapkan/menemukan Syari'at Islam yang cocok untuk Indonesia sekarang sejalan dengan tuntutan global yang kelak dipraktekkan. Maka pembahasan dalam tulisan ini dilanjutkan dengan elaborasi lebih rinci dari teori transformasi, objektivikasi Islam dan teori *ijmâ'* Muhammad 'Abduh. Bahasan berikutnya adalah aplikasi dari teori tersebut dalam menemukan konsep Syari'ah yang kelak diterapkan di Indonesia.

## **B. Transformasi dan Objektivikasi Islam**

Seperti ditulis sebelumnya, usaha transformasi Islam adalah usaha bagaimana cara agar nilai-nilai normatif Islam menjadi operasional, sementara objectivikasi Islam adalah upaya mentransformasikan nilai-nilai Islam yang subjektif menjadi objektif. Usaha transformasi Islam di Indonesia diawali oleh Moeslim Abdurrahman yang menawarkan "Teologi Transformatif". Oleh Kuntowijoyo teori ini disebut lebih tepat dengan nama 'Ilmu Sosial Transformatif'. Jadi kata 'teologi' diganti dengan 'ilmu sosial'. Maksud teori ini adalah mengelaborasi ajaran agama ke dalam bentuk teori sosial. Maka lingkupnya bukan aspek normatif yang bersifat permanen, tetapi bersifat empiris, historis, dan temporal.<sup>2</sup> Dengan ilmu sosial profetik dilakukan juga reorientasi *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa ilmu pengetahuan tidak hanya

---

<sup>2</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 286-287.

dari rasio dan empiris tetapi juga dari wahyu. Dalam melakukan ini dengan ilmu barat dapat berupa sintesis. Nilai transendensi ini semakin penting sebagai akibat dari sekularisasi ilmu pengetahuan.

Hanya saja, Moeslim Abdurrahman menurut Kuntowijoyo belum menjawab pertanyaan: (1) ke arah mana transformasi dilakukan, (2) untuk apa transformasi dilakukan (tujuan), dan (3) oleh siapa yang melakukan transformasi. Maka Kuntowijoyo memberikan jawabannya sebagai berikut.

Dalam melakukan transformasi Islam dapat dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, nilai-nilai normatif Islam diaktualkan langsung menjadi perilaku. *Kedua*, nilai-nilai normatif Islam distransformasikan menjadi teori ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam perilaku. Menurut Kuntowijoyo, cara kedua ini lebih relevan untuk zaman sekarang, dengan catatan, dalam melakukan transformasi ini diperlukan pendekatan yang lebih menyeluruh dari berbagai ilmu, bukan sekedar pendekatan legal.<sup>3</sup> Tindak lanjut dari konsep ini menjadi semakin signifikan ketika menggunakan teori *ijmâ'* Abduh.

Arah transformasi ilmu sosial profetik, menurut Kunto tidak boleh sekedar mengubah dari perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etika dan profetik tertentu. Sedangkan tujuan transformasi adalah untuk perubahan yang didasarkan pada cita-cita humanisme atau emansipatoris, liberasi, dan transendensi. Ini sesuai dengan Ali Imron (2): 110.<sup>4</sup> Tujuan humanisasi adalah memanusiakan manusia. Tujuan liberasi adalah perubahan bangsa dari kekejaman kemiskinan, keangkuhan teknologi dan pemerasan. Tujuan transendensi adalah menambahkan dimensi transendental dalam kebudayaan. Adapun orang yang melakukan usaha transformasi dan objektivikasi Islam adalah ilmuwan ('ulamâ') dan pemimpin (ru'asâ'). Hasil pergumulan sejumlah ilmuwan dan tokoh masyarakat inilah yang kelak disebut 'ijmâ' dalam epistemologi Hukum Islam konvensional.

Pada hakekatnya, transformasi dan objectivikasi Islam merupakan usaha yang ditawarkan ilmuwan dalam upaya reaktualisasi Islam.

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 169.

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 288. Ali Imron (2): 110, *كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ*, عَنْ الْمُنْكَرِ, *كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ* (110). Artinya, Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar....

Tujuan dari usaha ini adalah agar pemahaman mengenai formulasi-formulasi wahyu yang normatif, subjektif, individualistik dan a-historis, dapat menjadi empiris, objektif, struktural dan historis (kontekstual).<sup>5</sup> Pada gilirannya konsep yang objektif, struktural dan historis tersebut dapat dipraktekkan. Dengan demikian, baik objektivikasi maupun transformasi adalah cara bagaimana agar ajaran Islam dapat menjadi prilaku dan tindakan sehari-hari yang sejalan dan sesuai dengan ajaran agama Islam dan perkembangan zaman.

Dari penjelasan tersebut ada beberapa kata kunci yang perlu dielaborasi lebih lanjut dan rinci agar tujuan usaha formulasi hukum yang kelak diberlakukan di Indonesia dapat berjalan dengan baik. Kata kunci yang muncul dari konsep transformasi Islam adalah '**normatif Islam**' dan '**praktis**' atau '**aktual**'. Sementara kata kunci yang muncul dari objektivikasi Islam adalah '**nilai Islam subjektif**', '**nilai Islam objektif**' dan '**struktural**'.

Ada dua asumsi/teori dasar dari transformasi Islam. Pertama, bahwa *nash* adalah bersifat normatif. Kedua, maksud ajaran Islam menjadi praktis, bukan saja sekedar mungkin dioperasionalkan karena sudah ada dalam bentuk ajaran yang dapat dilaksanakan (*practicable*), tetapi agar ajaran benar-benar dioperasionalkan atau diamalkan. Untuk menjelaskan konsep dasar ini perlu uraian lebih rinci sebagai berikut.

Kaitannya dengan konsep bahwa *nash* adalah bersifat normatif, dalam kenyataannya tidak demikian. Ada juga *nash* yang bersifat praktis. Artinya, di samping *nash* normatif ada juga *nash* praktis. Uraian lebih rinci tentang pembagian *nash* ini adalah sebagai berikut. *Nash* normatif-universal disebut juga *nash* prinsip dan *nash* normatif adalah *nash* yang memuat prinsip-prinsip, atau *nash* yang memuat aturan umum, yang dalam aplikasinya perlu diformatkan dalam bentuk *nash* praktis-temporal. Misalnya *nash* yang menyuruh suami dan isteri agar saling bergaul dengan (secara) baik, dalam istilah al-Qur'an ma'rûf. Sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an surah al-Nisa' (4): 19,

وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya:

Saling bergaullah sesama pasangan (suami dan isteri) dengan baik

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 39.

Nash al-Nisa' (4): 19 ini bersifat normatif-universal. Artinya, seluruh muslim dan muslimah, dimana pun hidupnya, kapanpun, bangsa, suku dan ras manapun, diperintahkan agar mempergauli pasangannya dengan baik; suami wajib bergaul secara (dengan) baik kepada isterinya, demikian pula isteri wajib bergaul secara (dengan) baik kepada suaminya.

Adapun nash praktis-temporal, sebagian orang menyebutnya nash kontekstual, adalah nash yang turun (diwahyukan) untuk menjawab secara langsung (respon) terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat muslim Arab ketika masa pewahyuan. Pada kelompok ini pula Islam dapat menjadi fenomena sosial atau Islam aplikatif atau Islam praktis. Dengan ungkapan lain, sebagian dari syari'at Islam (teks nash) adalah ajaran yang berlaku sepanjang masa (nash prinsip atau normatif-universal), dan ada sebagian lain yang merupakan aplikasi dari nash normatif-universal dan merupakan respon terhadap fenomena sosial Arab di masa pewahyuan (nash praktis-temporal).<sup>6</sup> Nash praktis-temporal ini dapat pula disebut nash normatif yang sudah diformatkan/ dipraktiskan di zaman nabi Muhammad SAW. Misalnya praktek nabi Muhammad SAW mempergauli isterinya dalam bentuk tingkah laku dan sabda (ungkapan). Misalnya nabi Muhammad SAW sangat sayang kepada isterinya, nabi Muhammad sangat santun kepada isterinya, nabi Muhammad SAW sangat menghormati isterinya. Nabi Muhammad SAW tidak pernah mencela masakan isterinya meskipun kadang tidak sedap, masih banyak contoh-contoh lain. Contoh-contoh ini merupakan format praktis-temporal masa nabi Muhammad SAW yang merupakan aplikasi dari nash normatif-universal yang menyuruh agar bergaul secara baik dengan pasangan.<sup>7</sup>

Adapun ciri-ciri nash normatif-universal adalah:

a. universal,

---

6 Penjelasan lebih rinci tentang pembagian nash normatif-universal di satu sisi dengan nash praktis-temporal di sisi lain lihat Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta : Tazzafa dan ACAdemia, 2002), hlm. 102-114; idem., "Usul Fiqh: Sebuah Kajian Perempuan", dalam Ainurrofiq, ed., *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Razz, 2002), h. 248-262.

7 Terhadap pandangan bahwa Qur'an sebagai kitab petunjuk (moral), bukan sebagai kitab Undang-undang (*legal book*) sepertinya sudah menjadi pandangan dan fenomena umum di kalangan pemikir modern.

- b. prinsip,
- c. fundamental, dan
- d. tidak terikat dengan konteks; konteks waktu, tempat, situasi dan sebagainya.

Sementara ciri-ciri nash praktis-temporal mempunyai ajaran:

- a. detail,
- b. rinci,
- c. bersifat terapan,
- d. dapat dipraktikkan dalam kehidupan nyata, dan
- e. terikat dengan konteks; konteks ruang, waktu, kondisi, situasi dan sejenisnya.

Dengan singkat, nash normatif-universal adalah nash yang masih bersifat umum (mujmal) yang masih membutuhkan rincian agar dapat dipraktikkan. Sementara nash praktis-temporal adalah nash yang rinci dan dapat dipraktikkan secara langsung dalam kehidupan sehari-hari (العملية الاحكام).<sup>8</sup>

Munculnya kesadaran tentang pentingnya pengelompokan nash ini relatif baru, fenomena zaman modern. Maka tokoh-tokoh yang menunjukkan pentingnya pengelompokan inipun adalah tokoh-tokoh yang hidup di zaman modern saat ini. Ada sejumlah ulama/pemikir yang menekankan pentingnya pengelompokan nash menjadi nash normatif-universal dengan nash praktis-temporal. Fazlur Rahman adalah salah satu di antaranya. Fazlur Rahman membagi ayat-ayat Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu:

- a. ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum, dan
- b. ayat-ayat yang mengandung ajaran khusus (kasuistik).

Ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum adalah ajaran-ajaran atau ayat-ayat yang berisi norma tanpa dihubungkan dengan konteks tertentu; tidak terikat dengan konteks waktu, konteks tempat,

---

<sup>8</sup> Tahapan larangan poligami: (1) hadis boleh maksimal empat, (2) al-Nisa' (4): 3, harus adil untuk boleh poligami, dan (3) al-Nisa' (4): 129, bahwa tidak mungkin seseorang berbuat adil.

konteks budaya, dan konteks-konteks lain. Ajaran monoteis, ajaran keadilan sosial, dan ajaran kesetaraan (*egalitarianism*) adalah nash kelompok prinsip umum, demikian Rahman. Sementara ajaran atau ayat-ayat khusus adalah bersifat respon terhadap masalah-masalah khusus yang muncul di masa nabi Muhammad SAW.

Ulama berikutnya yang menekankan pentingnya pengelompokan nash ini adalah Ismail Faruki. Bedanya dengan Rahman hanyalah penggunaan istilah, dimana Ismail Faruki menyebut perbedaan tersebut dengan:

- a. Suruhan etik, dan
- b. Suruhan kasuistik yang kosmis.<sup>9</sup>

Disebut juga:

1. Ideal existente, dan
2. Real existente.<sup>10</sup>

Pengelompokan nash oleh Nasr Hamid Abu Zaid

1. Nash atau ayat inti,
2. Nash atau ayat *exceptional* (pengecualian)

Pengelompokan lain adalah:

1. Ayat-ayat yang berada dalam konteks tasyri', dan
2. Ayat-ayat yang berada dalam konteks sanggahan.<sup>11</sup>

Amina Wadud, menyatakan:

1. Teks universal berlaku untuk segala zaman dan tempat, dan
2. Teks spesifik sesuai dengan konteks pewahyuan abad ke 7.

Sementara al-Haddad membedakan dengan sebutan:

---

<sup>9</sup> Isma'il Ragi al-Faruqi, "Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (March 1962), h. 41.

<sup>10</sup> *Ibid.*, h. 47-49.

<sup>11</sup> Nasr Hâmid Abû Zaid, *Dawâir al-Khauf, Qirâ'ah fî Khitâb al-Mar'ah* (Beirût: al-Markaz al-Saqafî al-'Arabî, 1999), h. 206-207.)

- a. ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, seperti ajaran Tauhid, etika, keadilan dan kesetaraan; dan
- b. ayat-ayat yang mengandung ajaran perintah, yang biasanya sangat tergantung pada kepentingan-kepentingan manusia, khususnya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan kondisi Arab pra-Islam.<sup>12</sup>

Karena itu, al-Haddad membagi ayat-ayat Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu:

- a. ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, yaitu norma yang bersifat universal yang harus berlaku dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain;
- b. perintah atau ajaran-ajaran yang aplikasinya tergantung pada konteks sosial.

Al-Haddad berargumen bahwa untuk dapat memahami lebih baik Qur'an dan tesis-tesis umum yang ada di dalamnya adalah penting menempatkannya sesuai dengan kondisi sosial dimana akan diaplikasikan.

Masih dalam hubungannya dengan pengelompokan ayat Qur'an, Asghar Ali Engineer<sup>13</sup> membedakan antara:

- a. pernyataan-pernyataan umum sebagai ayat-ayat normatif, dan
- b. ayat-ayat yang kontekstual sebagai ayat-ayat praktis.

Engineer menulis:

Harus kita mengerti bahwa ada ayat normatif dan ada ayat kontekstual dalam Qur'an. Apa yang diinginkan Allah disebutkan dalam Qur'an, sama dengan realitas yang ada dalam masyarakat juga disinggung. Sebagai

---

<sup>12</sup> Al-Tahir al-Haddad, *Imra'atuna*, hlm. 6; Norma Salem, "Islam and the Status of Women in Tunisia", dalam *Muslim Women*, diedit oleh Freda Hussain (London & Sydney: Croom Helm, 1984), h. 144.

<sup>13</sup> Asghar Ali Engineer (lahir 1939) adalah seorang ilmuwan asal India, yang menjabat sebagai direktur Pusat Studi Islam (the Institute of Islamic Studies), Bombay, seorang sarjana di bidang teologi yang mempunyai reputasi internasional, yang telah menulis sejumlah buku dan artikel di berbagai bidang, yakni Teologi Islam, Hukum Islam, Sejarah dan Filsafat. Di samping itu, mengajar di sejumlah negara.

kitab suci, Qur'an menunjukkan tujuan dalam bentuk seharusnya dan sebaiknya (should dan ought), tetapi juga tetap harus memperhatikan apa yang terjadi dalam masyarakat yang terjadi ketika itu. Kemudian harus ada dialog antara keduanya, yakni antara yang seharusnya dengan apa yang sebenarnya terjadi. Dengan cara itu kitab suci sebagai petunjuk akan dapat diterima masyarakat dalam kehidupan nyata dan dalam kondisi dan tuntutan yang ada. Dengan demikian sebagai petunjuk Qur'an tidak lagi hanya bersifat abstrak. Namun demikian, pada waktu yang bersamaan norma transendennya juga harus tetap ditunjukkan agar pada waktunya kalau kondisinya sudah kondusif dapat diterima yang kemudian diaplikasikan, atau minimal berusaha lebih dekat dan lebih dekat lagi kepada nilai normatif tersebut.<sup>14</sup>

Disebutkan pula:

Dengan menekankan nilai universal Qur'an bukan berarti mengacuhkan realitas sejarah masa Nabi Muhammad saw dan sahabat yang mempraktekkan nilai-nilai atau ajaran Qur'an.<sup>15</sup>

Engineer percaya bahwa selalu ada dialektika antara elemen empirik dan ideologi. Karena itu, syari'ah merupakan sintesa unsur yang kontekstual dan normatif wahyu (text).<sup>16</sup>

Selanjutnya, John L. Esposito membedakannya menjadi:<sup>17</sup>

- a. nash normatif-universal atau ethico-religious, dan
- b. nash praktis-temporal atau *socio-economic*

Abdul Aziz Sachedina,<sup>18</sup> juga mempunyai pandangan sama, bahwa nash perlu dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, dengan

<sup>14</sup> Engineer, *The Rights of Women*, hlm. 10-11. Lihat teks yang hampir sama dalam Asghar Ali Engineer, "Islam—The Status of Women dan Social Change," dalam *Problems of Muslim Women in India*, diedit oleh Asghar Ali Engineer (Bombay: Orient Longman Limited, 1995), h. 10.

<sup>15</sup> Asghar Ali Engineer, "Social Dynamics and Status of Women in Islam," dalam *Status of Women in Islam*, diedit oleh Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1987), h. 83.

<sup>16</sup> Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women dan Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999), h. 30.

<sup>17</sup> John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), h. 107.

<sup>18</sup> Abdul Aziz Sachedina, "The Role of Islam in Public Square: Guidance or Governance?," *Paper* yang dipresentasikan pada public lecture di Leiden University Leiden, oleh ISIM, tanggal 8 Desember 2003.

sebutan norma tebal dan norma tipis. Norma tebal untuk menyebut nash normatif-universal dan norma tipis ganti nama dari nash praktis-temporal.

Masdar F. Mas'udi menggunakan istilah lain dengan tujuan yang sama, yakni membedakannya menjadi:

- a. Nash qat'i, dan
  - b. Nash zhanni
- atau:
- a. Nash muhkamat, dan
  - b. Nash yang bersifat juz'iyah.

Adapun nash qat'î atau muhkamat adalah nash yang bersifat universal dan bebas dimensi ruang dan waktu. Sementara nash zhanni atau juz'iyah adalah nash yang bersifat partikular atau teknis operasional, dan bersifat juz'iyah tergantung atau terkait dengan ruang dan waktu.<sup>19</sup>

Manurut Syahrur ayat dikelompokkan menjadi dua. *Pertama*, ayat-ayat mutasyabih/nubuah/al-Qur'an. *Kedua*, ayat muhkan/risalah/ummu al-kitab. Kelompok pertama berbentuk figurative yang berbicara tentang kebangkitan, surga, neraka, kenabian dan mu'jizat. Ayat kelompok ini tidak dapat berubah dan tidak dipengaruhi oleh tindakan manusia, dan ayat jenis ini menjadi porsi terbesar dalam al-kitab. Kelompok kedua terdiri dari perintah-perintah yang jelas, yang berkaitan dengan hukum yang praktis, seperti hukum waris, ritual keagamaan dan semacamnya.

Dengan ringkas, meskipun menggunakan istilah yang berbeda antara satu dengan lainnya, pada prinsipnya mempunyai substansi sama bahwa nash perlu dibedakan menjadi dua, yakni: (1) nash yang berlaku umum dan cocok untuk berlaku sepanjang masa, seluruh tempat dan kondisi, dan (2) nash partikular yang berlaku dan cocok hanya untuk masa tertentu, tempat tertentu dan kondisi tertentu, tetapi tidak mesti cocok untuk masa lain, tempat lain, dan kondisi lain tertentu.

---

<sup>19</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, cet. Ke-2 (Bandung : Mizan, 1997), h. 29-30.

Dapat pula disebut bahwa nash normatif-universal sama dengan nash mujmal, nash yang masih bersifat umum dan membutuhkan rincian. Sementara nash praktis-temporal adalah nash *al-'amalīyah al-tafsīlīyah*, nash yang dapat langsung dipraktekkan dan rinci. Demikian juga dapat disebut bahwa nash praktis-temporal adalah jabaran dan implementasi dari nash normatif-universal.

### C. Metode Penemuan dan Pemberlakuan Islam

Maksud metode menemukan di sini adalah metode menetapkan hukum yang kelak hasilnya pantas diberlakukan kepada setiap orang sesuai dengan skop penemuan dan pemberlakuannya. Misalnya skop yang menemukan di tingkat kabupaten, maka orang di kabupaten tersebut wajib mengikuti dan mematuhi. Manakala cakupan wilayahnya di tingkat propinsi, maka orang di propinsi tersebut wajib mematuhi. Demikian seterusnya di tingkat negara, tingkat regional dan internasional. Dengan kata lain, bagaimana memahami nash yang diwahyukan 14 abad yang lalu di masa nabi Muhammad SAW masih hidup, dipahami untuk menemukan rumusan yang cocok untuk dipraktekkan pada masa dan kondisi sekarang, yang dalam banyak hal berbeda dengan masa dan kondisi di masa nabi.

Sebelum dijelaskan metode pemahaman terhadap nash lebih dahulu diuraikan pengertian Islam dengan levelnya. Tujuannya adalah agar dipahami posisi hukum Islam sebagai hasil ijtihad yang berlaku sepanjang sejarah Muslim.

Pengertian Syari'at Islam dapat dikelompokkan menjadi tiga level. *Pertama*, Islam pada level teks asli (*original text*) berupa al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad SAW yang otentik. Pada level ini kaum muslim sepakat. Pada level pertama ini, teks Islam didefinisikan sebagai wahyu, yakni:

وحي الهي يوحى الي نبينا محمد ص ع لسعادة الدنيا والاخرة

*Artinya: wahyu Allah yang disampaikan kepada nabi Muhammad SAW, untuk kebahagiaan umat manusia di dunia dan akhirat.*

Uraian lebih rinci dari wahyu tersebut adalah:

مجموعة الاوامر والاحكام والاعتقادية والعملية التي يوجب الاسلام  
تطبيقها لتحقيق اهدافه الاصلاحية في المجتمع

*Artinya: kumpulan perintah dan hukum-hukum yang berkaitan dengan kepercayaan/akidah (iman dan ibadah) dan hubungan kemasyarakatan (mu'amalah) yang diwajibkan oleh Islam untuk diaplikasikan guna mencapai kemaslahatan masyarakat.*

*Kedua, Islam pada level pemahaman atau penafsiran terhadap teks asli. Pada level ini Islam dapat pula disebut Islam sebagai hasil/ produk pemikiran. Pada level ini penafsiran dan pemahaman muncul banyak sekali. Dalam bidang fikih lahir sejumlah ulama fikih (fuqahâ'), dengan berbagai fikih, baik fikih mazhab maupun di luarnya. Demikian juga dalam bidang tafsir lahir sejumlah tafsir dari sejumlah ulama tafsir (mufasssirîn) dengan karya masing-masing.*

*Ketiga, Islam pada level praktek muslim dalam kehidupan nyata sesuai dengan latar belakang historis, budaya dan tradisi masing-masing. Mestinya praktik di sini sejalan dengan hasil ijtihad (formulasi) di level kedua.*

Maka hukum Islam yang kelak diformulasikan dengan memahami nash al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw dan kelak diberlakukan adalah syari'at Islam yang ada pada level kedua. Perbedaannya dengan hukum Islam yang kelak ditawarkan untuk diberlakukan secara objektif adalah hasil ijtihad objektif pula, bukan rumusan fikih, tafsir, dan fatwa yang bersifat subjektif.

Pada prinsipnya hasil ijtihad objektif di sini sama dengan hasil ijma' konvensional. Perbedaannya, bahwa ahli yang terlibat dalam merumuskan hukum ini, di samping mujtahid kolektif, juga terdiri dari berbagai keahlian. Dalam bahasa Kuntowijaya, pendekatannya dari segala aspek keilmuan, bukan hanya aspek legal, sebagaimana ijma' konvensional. Di sinilah letak relevansi konsep ijma' Muhammad Abduh. Sebelum menjelaskan konsep ijma' Abduh dimaksud, lebih dahulu dijelaskan metode penemuan hukumnya.

Sesuai dengan pengelompokan nash, maka penjelasan metode penemuan hukum berikut pun sesuai dengan pengelompokan tersebut, dimulai dari metode penemuan hukum dari nash normatif-universal.

Penjelasan metode ini dibandingkan pula dengan beberapa hal yang berkaitan dengan transformasi dan objektivikasi Islam.

Metode pemahaman terhadap, sekaligus penemuan hukum dari nash normatif-universal, pada prinsipnya hanya dibutuhkan satu langkah, yakni menetapkan hukum kasus khusus yang dihadapi pada masa sekarang berdasarkan pada dan sejalan dengan prinsip umum yang telah ditetapkan nash. Kalau cara bekerjanya dibalik maka akan menjadi, berdasarkan nilai normatif nash ditetapkan hukum yang sesuai dengan konteks dan tuntutan sekarang.

Berbeda dengan nash normatif-universal, dalam memahami nash-praktis-temporal diperlukan dua langkah, yakni:

1. Mulai dari kasus konkrit yang ada dalam nash untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*),

berangkat dari dan/atau berdasarkan pada prinsip umum tersebut kemudian

2. Digunakan untuk menetapkan hukum kasus khusus yang dihadapi sekarang (*specific legislation*).

Dengan kata lain, penetapan hukum kasus yang dihadapi sekarang didasarkan pada prinsip umum yang didapatkan dari kasus yang terjadi di masa pewahyuan (ketika nabi Muhammad Saw. masih hidup).

Adapun cara memahami makna dan pengertian seluruh nash adalah dengan cara mempelajari situasi dan masalah-masalah yang dihadapi sebagai latar belakang turunnya ayat nash. Karena itu cara memahaminya harus mempelajari dan memahami masyarakat, agama, kebudayaan dan institusi-institusi di masa nabi, waktu dan dimana nash diwahyukan.<sup>20</sup>

Salah satu contoh memahami nash normatif-universal adalah nash mengajarkan agar kita berbuat baik dan mencegah kemungkaran, seperti disebutkan dalam al-Qur'an surah Ali Imron (2):110,

---

<sup>20</sup> Konteks ayat menurut Abu Zaid, di samping konteks sosio-historis sebelum dan sesaat pewahyuan, juga: (1) runtutan pewahyuan (*siyaq al-tartib al-nuzul*), (2) naratif (*siyaq al-sard*); apa perintah dan larangan syara', ancaman dan bantahan, pelajaran, peringatan dan sebagainya, dan (3) konteks bahasa.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ  
الْفَاسِقُونَ

*Artinya: Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar.....*

Maka format dari perintah berbuat baik dan mencegah kemungkaran untuk masa sekarang adalah dengan membuat sistem negara yang membuat orang harus patuh pada peraturan negara. Contoh ini sekaligus memperlihatkan apa perbedaan konsep praktis yang dimaksudkan teori transformasi dengan teori nash praktis-temporal. Menurut transformasi Islam praktis adalah ajaran Islam harus benar-benar diamalkan. Maka maksud menjadikan nilai normatif Islam menjadi praktis adalah, agar normatif Islam benar-benar diamalkan, bukan saja sekedar mungkin dioperasionalkan karena sudah ada dalam bentuk ajaran yang dapat dilaksanakan (praktis).

Contoh lain dari nash normative-universal adalah prinsip hubungan suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an surah al-Nisa' (4): 19,

وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

*Artinya: Saling bergaullah sesama pasangan dengan baik.*

Ayat ini menyuruh agar para pasangan suami dan isteri mempergauli pasangannya dengan baik (*ma'ruf*). Ini masuk nash normative-universal. Maka format pergaulan baik ini dapat berbentuk saling membantu dalam mengelola kehidupan rumah tangga. Misalnya, mengingat kedua suami dan isteri sama-sama kerja di kantor pada hari kerja, maka kedua suami dan isteri membuat pembagian kerja; pada pagi hari suami menyapu halaman dan bersih-bersih, sementara isteri menyiapkan sarapan. Boleh juga sebaliknya, suami yang menyiapkan sarapan, sementara isteri menyapu halaman dan bersih-bersih rumah, suami dan isteri bersama-sama mencuci pakaian, suami yang mengantar anak sekolah, isteri yang menjemput di siang atau sore hari. Dalam konteks isteri kerja di luar rumah sebagai PNS, pegawai BUMN atau pegawai apa

saja, maka format pergaulan baik dalam keluarga boleh jadi suami yang mengurus rumah. Demikian seterusnya masih banyak contoh lain dari pengamalan saling bergaul dengan baik, sesuai dengan konteks kini di Indonesia dan sesuai dengan konteks dan hasil kesepakatan suami dan isteri. Ini adalah contoh-contoh konsep praktis dari penjabaran nash normatif-universal saling bergaul dengan baik antara suami dan isteri.

Sementara praktis menurut teori transformasi Islam adalah, masing-masing pasangan benar-benar (wajib) mengamalkan pembagian tugas tersebut. Bagaimana agar pembagian tugas ini benar-benar diamalkan oleh para pasangan? Jawabannya adalah konsep objektif dan struktural yang ditawarkan objektivikasi Islam, yang akan diuraikan pada bagian setelah ini.

Contoh aplikasi metode pemahaman nash praktis-temporal adalah memahami nash (sunnah nabi Muhammad SAW.):

لانكاح الا بشهود

*Artinya: Perkawinan harus dengan saksi-saksi.*

كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهدان

*Artinya: Perkawinan yang tidak dihadiri 4 unsur adalah tidak sah, yakni: (1) calon suami, (2) wali, dan (3) 2 orang saksi.<sup>21</sup>*

Sedangkan nash suruhan agar perkawinan diumumkan adalah:<sup>22</sup>

اعلنواالنكاح ولو بالدف

*Artinya: Umumkanlah perkawinan walaupun hanya dengan rebana/gendang-gendangan.*

اخبرواالنكاح واخفواالخطبة

*Artinya: Umumkan/keberitakutkanlah perkawinan dan rahasiakan pinangan.*

Hadis-hadis ini mengandung dua suruhan (perintah), yakni:

1. Suruhan agar perkawinan disaksikan, dan

<sup>21</sup> Hadis bersumber dari ibn 'Abbâs

<sup>22</sup> al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, "Kitâb al-Nikâh", hadis no. 1009; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, "Kitâb al-Nikâh", hadis no. 1885; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Musnad al-Madaniyyîn", hadis no. 15545.

## 2. Suruhan agar perkawinan diumumkan (walimahan).

Prinsip umum atau nilai normatif (*maqâsid* atau *'illat*) yang dapat diambil dari nash-nash tersebut adalah perlu ada bukti untuk menjamin hak para pihak; pihak anggota keluarga; suami, isteri dan anak-anak kelak, serta hak para pasangan dan masyarakat luas. Adapun maksud hak anggota keluarga sudah jelas. Sementara hak masyarakat adalah jaminan tidak melakukan fitnah dan melakukan tindakan hukum yang tidak benar karena tidak mengetahui pasangan sudah menjadi suami dan isteri. Misalnya, hak anggota masyarakat terjamin tidak melakukan fitnah atau menuduh pasangan atau salah satu dari pasangan melakukan hal-hal tidak senonoh. Sekedar contoh, seseorang menuduh pasangan melakukan perbuatan terlarang karena melihat jalan bergandengan. Padahal jalan bergandengan telah menjadi hak pasangan setelah menikah. Contoh lain, hak petugas satpol terjaga tidak merazia pasangan yang sedang berduaan di kamar hotel, karena berduaan tersebut telah menjadi hak pasangan.

Untuk konteks sekarang, tindakan hukum agar mempunyai kekuatan hukum dan sekaligus dapat menjamin hak para pihak adalah harus ada bukti hitam di atas putih (catatan). Karena itu, hukum pencatatan perkawinan dapat disamakan dengan hukum mengadakan walimahan dan mendatangkan saksi pada waktu akad nikah, praktek yang terjadi di masa nabi Muhammad SAW.

Setelah dijelaskan metode penemuan hukum, berikut dicoba untuk menjawab pertanyaan kedua, bagaimana agar syari'at Islam dapat benar-benar dipatuhi. Salah satu jawaban adalah perpaduan (1) konsep objektif-structural dari objektivikasi Islam dengan (2) konsep *ijmâ' 'Abduh*.

Apa yang kelak dipraktekkan adalah rumusan hukum hasil pemahaman atau penafsiran terhadap nash al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan sekarang. Untuk mencapai tujuan ini dibutuhkan *ijtihad*. Maka pertanyaan berikutnya, siapa yang melakukan *ijtihad*. Jawabannya dapat ditemukan dengan menggunakan teori objektivikasi Islam dan teori *ijmâ' 'Abduh*.

Prinsip objektivikasi Islam adalah agar konsep-konsep (hukum) Islam sebagai hasil *ijtihad* dari (bersumber pada) nash merupakan hasil

ijtihad orang banyak (*jamâ'î/kolektif*), bukan orang perorang (*fardî/individual*). Karena itu, bagaimana cara agar syari'at Islam yang kelak diberlakukan adalah hasil ijtihad banyak orang. Kelanjutan dari sinilah dibutuhkan teori ijmâ' Abduh.

Sejalan dengan konsep transformasi dan objektivikasi Islam, Muhammad 'Abduh menawarkan konsep ijmâ' yang mendukung munculnya usaha transformasi dan objektivikasi Islam. 'Abduh menolak pendapat ulama klasik yang mendefinisikan ijmâ' sebagai kesepakatan hanya para ahli hukum (muftahid) dalam suatu masa tertentu setelah wafatnya Nabi Muhammad. Menurut 'Abduh, definisi semacam itu tidak sesuai dengan tuntutan dan perkembangan sosio-politik masyarakat, lebih-lebih masyarakat era global yang pluralis dan dinamis, seperti tuntutan ekonomi, sosial, politik, antropologi, administrasi, lingkungan, dan sebagainya.<sup>23</sup> Dalam menyelesaikan masalah umat dan kemasyarakatan tidak dapat diselesaikan hanya dengan tinjauan dan pendekatan agama, menafikan pendekatan/bidang ekonomi, politik, sosial, perbankan, dan sebagainya. Mestinya semua unsur tersebut menjadi pertimbangan penting dan menentukan. Maka 'Abduh memberikan definisi yang lebih luas tentang seorang muftahid dan ijmâ'. Baginya, muftahid sama dengan seorang ilmuwan atau ahli, dan salah satunya adalah ahli dalam bidang agama.

Dalam melahirkan ijmâ', menurut 'Abduh ada dua unsur yang harus terlibat, yakni: (1) ilmuwan ('*ulamâ'* plural dari '*âlim*') dan (2) pemimpin (*ru'asâ'* plural dari '*râ'is*'). Lebih dari itu, arti kata *uli al-amr* menurut 'Abduh mempunyai arti yang sangat luas, yakni di samping orang-orang yang sedang memerintah, juga orang-orang terkenal di masyarakat (*ruasa'/ruus al-nas*), baik di lingkungan suku, daerah, kota, kabupaten, propinsi, dan seterusnya sampai tingkat nasional. Pengertian demikian, menurutnya, sesuai dengan arti kata *uli al-amr* sendiri, dimana kata ini berbentuk jama' (*plural*), yang berarti sejumlah orang terkenal di masyarakat.<sup>24</sup> Sedang unsur yang menjadikan mereka terkenal dalam masyarakat adalah karena kemampuannya menyelesaikan masalah-masalah yang muncul. Dengan demikian, keberadaan mereka sebagai wakil rakyat didasarkan pada kepercayaan masyarakat terhadap kemampuan mereka dalam menyelesaikan berbagai bidang kehidupan

<sup>23</sup> Muhammad Rashid Ridla, *Tafsir al-Manar*. (Mesir: Dar al-Manar, 1373). V:205.

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 200.

kemasyarakatan, baik yang berhubungan dengan ilmu agama maupun lainnya. Dengan kata lain, wakil-wakil di sini bukan saja ahli agama, tetapi juga ahli dari berbagai bidang keilmuan dan kehidupan, seperti kedokteran, politik, ekonomi, antropologi, sosiologi, dan sebagainya. Dengan ringkas, teori Abduh ini menjelaskan siapa saja yang harus terlibat dalam menentukan konsep syari'ah Islam.

Abduh berpendapat bahwa *ijma'* merupakan pendapat umum (*public opinion*) dari suatu masyarakat pada suatu masa tertentu. Untuk menjembatani ketidakmungkinan dalam mengumpulkan pendapat masyarakat secara keseluruhan, sistem perwakilan menjadi alternatif. Masyarakat secara keseluruhan diwakili oleh pemerintahan (*uli al-amr*) dalam konteks yang lebih luas. Persetujuan dari wakil-wakil ini dianggap sebagai persetujuan dan keputusan umum. Adapun dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum adalah untuk menciptakan kesejahteraan umum (*public interest/mashlahah*). Pandangan ini sejalan dengan rumusan ahli hukum Islam dan/atau ahli Usul al-Fiqh yang menekankan *mashlahah* atau mendapatkan manfaat, kesejahteraan dan menjauhkan kerusakan (*mafsadat*) sebagai tujuan agama (*syari'ah*). Perlu dipahami, faktor dan pertimbangan kesejahteraan satu tempat, waktu dan lingkungan dapat berbeda dengan kesejahteraan di tempat lain. Pengertian pemerintahan di sini, menurut 'Abduh, diwakili oleh orang-orang yang terkenal dalam masyarakat karena kemampuannya, baik dalam merencanakan kebijaksanaan, maupun dalam menyelesaikan masalah-masalah rakyat. Mereka diwakili oleh dua kelompok besar, yakni: (1) kelompok (para) ahli, seperti ahli sosiologi, hukum, antropologi, kedokteran, ekonomi, perdagangan, jurnalis dan lain sebagainya, dan (2) kelompok pemimpin, yang terdiri dari pemimpin suku, daerah, kota, kabupaten, propinsi, dan seterusnya sampai tingkat nasional. Dengan ringkas, mereka yang melakukan *ijmâ'* adalah orang-orang yang dipercayai oleh masyarakat karena kemampuannya, baik sebagai tempat konsultasi maupun penyelesaian masalah-masalah keseharian.<sup>25</sup>

Ringkasnya *ijma'*, menurut dia, lahir dari sebuah lembaga formal. Untuk waktu sekarang, lembaga ini dalam wujud lembaga legislatif,

---

<sup>25</sup> Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad 'Abduh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 2627-.

parlemen atau semacamnya. Anggotanya terdiri dari berbagai ahli dan mewakili dari berbagai kepentingan dan golongan. Lembaga ini berfungsi dua. *Pertama*, untuk menyelesaikan masalah-masalah yang timbul. *Kedua*, untuk memberikan masukan dan nasehat kepada pemerintah dalam operasional negara. Adapun dasar pertimbangan adalah untuk tujuan kesejahteraan (*welfare*) masyarakat dan negara itu sendiri. Dengan demikian, *ijma'* terbentuk didasarkan pada keniscayaan untuk menyelesaikan masalah-masalah yang muncul, yang bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan. Karena itu, yang menjadi pokok persoalan bukanlah urusan benar atau salah, sebagaimana pada teori klasik, tetapi lebih terletak pada kemampuan mendatangkan kesejahteraan, menjauhkan dari kesusahan dan dapat menyelesaikan masalah yang muncul. Dengan kata lain, *ijma'* bagi 'Abduh, berfungsi sebagai usaha untuk menciptakan kesejahteraan dan kemaslahatan bagi masyarakat. Oleh sebab itu, tidak ada keniscayaan untuk mengambil *ijma'* yang diformulasikan pada masa klasik. Sebab, masalah orang yang hidup di masa klasik berbeda dengan masalah yang muncul pada masa modern. *Ijma'* yang didapatkan sekarang belum tentu cocok dan dibutuhkan pada masa-masa yang akan datang, sebab masalahnya akan selalu berbeda dari waktu ke waktu.

Status *ijma'* sebagai produk lembaga resmi pemerintah, maka keputusan lembaga ini pun harus dijadikan peraturan perundang-undangan pemerintah resmi yang harus dipatuhi. Agar lembaga ini benar-benar terwakili oleh semua keahlian dan kepentingan, maka prasyarat-prasyarat tertentu, mereka juga harus dipilih oleh masyarakat secara bebas dan merdeka. Dengan sistem ini, diharapkan mereka ini akan menjadi wakil dari berbagai ahli dan berbagai kepentingan. Jadi dalam lembaga ini akan ada orang-orang yang benar-benar mengetahui masalah-masalah rakyat kecil dan tertinggal, dan juga terwakili oleh para ahli yang diharapkan memiliki kemampuan handal untuk menyelesaikan masalah tersebut.

Legalitas putusan lembaga ini dijadikan sebagai peraturan perundang-undangan negara (pemerintah) resmi yang harus dipatuhi, adalah perintah (suruhan) agar patuh kepada pemerintah (*uli al-amr*). Maka dasar keharusan mematuhi putusan lembaga ini adalah nash yang memerintahkan agar mematuhi pemerintah (*uli al-amr*), seperti

dalam al-Nisa' (4):59, dan ayat-ayat lain yang seisi. Bunyi al-Nisa' (4): 59 adalah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Penetapan teori ini, menurut Abduh, didasarkan pada fakta sejarah, bahwa lembaga semacam ini sudah ada sejak masa Nabi Muhammad Saw dan sahabat, khususnya sampai khulafâ' al-rasyidîn, yang terkenal dengan lembaga syûrâ. Sayangnya, kata Abduh menambahkan, pada masa Umayyah lembaga ini berubah fungsi menjadi lembaga yang mengedepankan kepentingan golongan (*shu'ubi*), yaitu kepentingan suku Umayyah sendiri. Pada masa Abbasiyah pun tidak berbeda, lembaga ini tetap lebih menekankan pada kepentingan golongan tertentu, walaupun komunitasnya lebih luas dibanding di masa Umayyah. Karena kepentingan di masa Abbasiyah bukan lagi hanya orang Arab, tetapi ada juga golongan non Arab (*'ajam*) seperti Persia.

Dengan meminjam kalimat Hasan Turabi, sampai pada masa khulafa al-Rashidin, khususnya Abu Bakar dan 'Umar, lembaga shura adalah lembaga resmi pemerintahan, dan orang-orang yang terlibat di dalamnya adalah orang-orang yang di samping mempunyai kemampuan intelektual, mereka juga adalah orang-orang operasional dalam pemerintahan, yang menjalankan roda pemerintahan.

#### **D. Kesimpulan**

Dengan ringkas, ada empat kesimpulan yang penting dicatat. Pertama, salah satu alternatif metode penetapan hukum (*syari'at*) Islam yang kelak diberlakukan adalah metode yang mempertimbangkan pengelompokan nash menjadi nash normatif-universal dan nash praktis-temporal dengan segala konsekuensinya. Istilah praktis yang digunakan dalam pengelompokan nash dengan teori transformasi Islam ditemukan perbedaan yang cukup signifikan. Perbedaan ini membawa implikasi yang cukup signifikan juga dalam penemuan dan perberlakuan

hukum (syari'at) Islam. Ketiga, otoritas hukum (syari'at) Islam yang ditemukan dengan cara melibatkan banyak mujtahid dan dari berbagai ahli dan perspektif, memberikan implikasi untuk kemungkinan diberlakukan. Sebab temuan hukum (syari'at) Islam dengan cara seperti itu dapat mendekati nilai objektif, sekaligus dapat mengeliminir subjektivitas seseorang. Pada gilirannya, hukum (syari'at) Islam yang ditemukan dengan metode seperti ini memberikan indikasi sebagai hasil terbaik untuk dan demi tercapainya kesejahteraan masyarakat. Atas dasar ini maka memerintahkan rakyat untuk mengikutinya pun cukup rasional. Sebab dasarnya adalah nash sumber ajaran Islam, dengan pertimbangan untuk kemashlahatan orang banyak, dan dipikirkan oleh para ahli dalam jumlah yang banyak. Di sinilah aplikasi dari konsep objektivikasi Islam dan teori *ijmâ'* 'Abduh. Keempat, hukum (syari'at) Islam yang lahir dengan proses semacam ini pun belum tentu disadari masyarakat tentang mashlahat yang didapatkan kelak. Maka inilah letak pentingnya pemberlakuan dengan otoritas negara. Maka hukum (syari'at) Islam ini sebaiknya dibuat dalam bentuk perundang-undangan untuk diberlakukan legislaltif. Di sinilah letak penerapan dari teori struktural objektivikasi Islam dan penetapan keharusan mematuhi hasil *ijmâ'* ala 'Abduh.

### Daftar Pustaka

- Abdulaziz Sachedina, 'The Role of Islam in Public Square: Guidance or Governance?'. *Paper* yang dipresentasikan pada public lecture di Leiden University Leiden, oleh ISIM, tanggal 8 Desember 2003.
- Ainurrofiq, ed., *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Asghar Ali Engineer (ed.), *Problems of Muslim Women in India*. Bombay: Orient Longman Limited, 1995.
- Asghar Ali Engineer Ed.), *Status of Women in Islam*. Delhi: Ajanta Publications, 1987.
- Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women dan Modern Society*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999.
- Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.

- Freda Hussain (ed.), *Muslim Women*. London & Sydney: Croom Helm, 1984.
- Isma'il Ragi al-Faruqi, "Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (March 1962), hlm. 41.
- Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita*. Yogyakarta : Tazzafa dan ACAdemia, 2002.
- Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad 'Abduh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Kuntowjoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, cet. Ke-2. Bandung : Mizan, 1997.
- Muhammad Rashid Ridla, *Tafsir al-Manar*. Mesir: Dar al-Manar, 1373.

# Bagian Dua

## IJTIHAD, PERUBAHAN SOSIAL DAN DINAMIKA HUKUM ISLAM

Prof. Dr. H. Abd.Salam Arief, M.A<sup>1</sup>

*“Ijtihad is the exertion of mental energy in the search for a legal opinion. In other words, ijtihad is the maximum effort expended by jurist to apply the principles and rules of usul al-fiqh (legal theory) for purpose of discovering God’s law.”*

### A. Pendahuluan

Sejak periode awal sejarah perkembangan Islam, perilaku kehidupan kaum Muslimin dalam keseluruhan aspeknya telah diatur oleh hukum Islam.<sup>2</sup> Al-Qur’an pada awalnya diwahyukan sebagai respon terhadap situasi masyarakat saat itu,<sup>3</sup> yang kemudian tumbuh dan berkembang lebih luas lagi. Seiring dengan berkembangnya Islam keberbagai penjuru, maka muncul pula persoalan-persoalan baru yang berbeda dengan persoalan yang dihadapi kaum muslimin dimasa Rasulullah. Sedangkan al-Qur’an hanya memuat sebagian kecil hukum-hukum terinci, sementara sunnah Rasulullah terbatas pada kasus-kasus yang terjadi dimasanya, maka untuk memecahkan persoalan-persoalan baru, diperlukan ijtihad.<sup>4</sup> Semangat ijtihad senantiasa dihidupkan oleh

---

<sup>1</sup> Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan Pengajar Prodi Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

<sup>2</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Raddu ‘Ala man Akhlada ila al-ardi wa Jahila ‘An al-Ijtihada fi Kulli ‘Asrin Fardun*, Bairut: Dar al-Fikri, 1983 ), h. 117-119. Lihat juga Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir al-Ijtihad*, (Makkah: Dar al-Fikri, ttp ), h. 22. Disini ia menyatakan bahwa; “ Nas itu telah berakhir dan persoalan-persoalan baru senantiasa muncul berkesinambungan, maka untuk memecahkannya wajib dilakukan ijtihad”.

<sup>3</sup> Dalam studi al-Qur’an dikenal pembahasan *asb al-nuzul* dan dalam studi hadis dikenal pula pembahasan *asbab al-wurud*.

<sup>4</sup> Dalam kristalisasi mazhab-mazhab, hak untuk berijtihad pada awal abad keempat

para fuqaha' meskipun diantara mereka itu ada yang lebih memilih *status quo*.

Jalaluddin al-Suyuthi,<sup>5</sup> (W 911 H/1505 M) memberikan kritikan tajam kepada mereka yang mempertahankan dan mengabadikan taqlid. Sementara itu Ibn Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M) bahkan tidak membenarkan adanya pendapat bahwa pintu ijtihad itu dinyatakan telah tertutup.<sup>6</sup> Sedangkan Iqbal seorang pembaru dari India menyatakan dengan tegas bahwa Ijtihad juga dapat dilakukan oleh badan legislatif (parlemen).<sup>7</sup> Sebagai institusi yang mengeluarkan produk-produk perundang-undangan.

Timbulnya penemuan-penemuan baru yang merubah sikap hidup dan menggeser cara pandang serta membentuk pola alur berfikir, menimbulkan pula konsekuensi dan membentuk norma dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam kaitan tersebut, bagi seorang muslim persoalan-persoalan baru yang muncul karena kemajuan IPTEK,

---

Hijriyyah mencapai titik kritis, dimana para fuqaha' dari berbagai mazhab sunni memandang bahwa seluruh permasalahan yang esensial telah dibahas, dan tidak seorangpun dianggap memenuhi kualifikasi yang disyaratkan dalam berijtihad. Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, h. 70-71. Bandingkan dengan N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: University Press, 1964), h. 81. Disini ia mengemukakan tesisnya bahwa, penutupan pintu ijtihad kemungkinan merupakan akibat tekanan-tekanan eksternal dan bukan karena sebab-sebab internal.

<sup>5</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Raddu 'Ala man Akhlada ila al-ardi wa Jahila 'An al-Ijtihada fi Kulli 'Asrin Fardun*, Bairut: Dar al-Fikri, 1983 ), h. 117-119. Lihat juga Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir al-Ijtihad*, (Makkah: Dar al-Fikri, ttp ), h. 22. Disisni ia menyatakan bahwa; " Nas itu telah berakhir dan persoalan-persoalan baru senantiasa muncul berkesinambungan, maka untuk memecahkannya wajib dilakukan ijtihad".

<sup>6</sup> Ibn Taimyyah mengemukakan pendapatnya itu dengan diperkuat pernyataan dari tokoh empat madhab yaitu; Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ibn Hanbal yang berisi: 1).Mereka tidak mengklaim bahwa ijtihad mereka itu yang paling benar. 2).Memberikan toleransi besar terhadap pemikiran hukum pihak lain. 3).Melarang taqlid dan 4).Mengakui keterbatasan masing-masing sebagai manusia biasa. Lihat Al-'Asimi 'Abdurrahman Ibn Muhammad Ibn Qasim, *Majma' al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah*, juz XX, (Bairut:ttp), h. 211.

<sup>7</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Lahoti Fine Art Press, 1981), h. 174. Apa yang dikemukakan oleh Iqbal itu, bisa disebut juga dengan ijtihad jama'i, yaitu pelaksanaan ijtihad yang dilakukan oleh sekelompok ahli dalam memecahkan suatu persoalan.

tidak harus dihadapkan dengan ketentuan-ketentuan nash secara konfrontatif, tapi harus dicari pemecahannya secara ijtihadi. Dan ijtihad yang pernah dilakukan oleh Umar Ibn Khattab kiranya telah cukup memberikan semangat sebagai acuannya.<sup>8</sup> Karena realita yang ada sering terjadi bahwa perkembangan masyarakat dan pendapat umum lebih cepat laju jalannya dari pada perkembangan hukum itu sendiri.

## **B. Dinamika Perubahan Sosial dan Pengaruhnya dalam Berijtihad.**

Dinamika kehidupan bermasyarakat merupakan ciri adanya perubahan. Tidak ada suatu masyarakat yang berhenti pada suatu titik tertentu sepanjang masa, sejarah peradaban manusia telah membuktikan adanya perubahan yang konstan dan bergerak maju dalam masyarakat. Melalui daya karsa, daya rasa dan daya cipta, manusia menciptakan benda-benda budaya sebagai hasil kreasi mereka.

Perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat jika diamati dapat terjadi dalam bermacam-macam bentuk. Ada perubahan yang terjadi secara lambat (evolusi) dan ada perubahan cepat (revolusi). Perubahan lambat terjadi dengan sendirinya sebagai akibat adaptasi masyarakat dengan kondisi lingkungannya. Hal demikian berbeda dengan perubahan cepat yang muncul karena telah direncanakan.<sup>9</sup> Perubahan yang direncanakan (*planned change*) adalah perubahan yang telah disiapkan oleh pihak-pihak yang menghendaki adanya perubahan (*agent of change*). Upaya demikian biasa disebut dengan *social engineering* (rekayasa sosial) atau *social planning* (perencanaan sosial). Sedangkan perubahan yang tidak direncanakan (*unplanned change*) merupakan perubahan yang terjadi tanpa dikehendaki, berlangsung di luar jangkauan pengawasan masyarakat, sehingga segala akibat yang muncul dari perubahan itu bukan dikehendaki oleh masyarakat.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Tentang ijtihad Umar Ibn Khaththab, lihat Muhammad Rawwas Qal'aji, *Mausu'ah Fiqh Umar Ibn Khaththab*, (Kairo: Maktabah Jami' al-Huquq Mahfudah, 1981), h. 7. Lihat juga Sulaiman Muhammad al-Farmawi, *'Umar Ibn Khaththab wa Usul al-Siasah w al-Idarah al-Hadisah*, (Kairo: Dar al-Fikri al-'Arabi, 1969), h. 170-191.

<sup>9</sup> Lihat Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Grafindo Persada, 1997), h. 345-349. Lihat juga Allan G. Johnson, *Human Arrangements*, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985) h. 676-679.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Perubahan-perubahan sosial yang terjadi dalam suatu masyarakat, secara langsung atau tidak langsung, berpengaruh pada lembaga-lembaga kemasyarakatan dalam berbagai bidang, seperti pemerintahan, ekonomi, pendidikan, agama dan sebagainya. Kelanjutannya memberi dampak pada perubahan sistem hukum.

Manakala hukum dihadapkan kepada perubahan sosial, ia akan menempati salah satu dari dua fungsinya. Pertama, bisa berfungsi sebagai sarana kontrol sosial (*social control*). Dalam hal ini, hukum dilihat sebagai sarana untuk mempertahankan stabilitas sosial. Hukum berfungsi demikian, karena tertinggal dari perubahan sosial. Kedua, hukum bisa pula berfungsi sebagai sarana untuk mengubah masyarakat (*social engineering*). Dalam hal ini, hukum dilihat sebagai sarana pengubah struktur sosial, yakni apabila perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum, sehingga hukum, dengan segala perangkatnya, memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru.<sup>11</sup>

Munculnya kedua karakteristik hukum di atas adalah karena tidak sejalannya dinamika sosial dan dinamika hukum dalam kehidupan masyarakat. Adakalanya perkembangan hukum tertinggal dari perkembangan unsur-unsur lain dalam masyarakat. Atau pada suatu kesempatan yang lain, bisa juga dinamika masyarakat tertinggal dari dinamika hukum. Ketidak-seimbangan dinamika masyarakat dan hukum, lazimnya akan memunculkan kepincangan sosial.

Hukum Islam sebagai salah satu sistem hukum yang dianut oleh pemeluknya dalam kehidupan individu dan masyarakat tidak lepas pula dari statemen-statemen tersebut di atas. Dari sini, kemudian muncul suatu pertanyaan: apakah hukum Islam,<sup>12</sup> sebagai suatu norma

---

<sup>11</sup> Lihat Satjipto Raharjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, (Bandung: Alumni, 1983), h. 193-194. Lihat juga Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosilogi Hukum*, (CV. Rawali, 1988), h. 108-125.

<sup>12</sup> Hukum Islam adalah totalitas religius yang mengatur perilaku kehidupan kaum muslimin. Jika hal itu difahami sebagai produk pemikiran fuqaha' (*Jurist Muslim*), maka lazimnya disebut *al-Fiqh*. Namun bila difahami sebagai aturan-aturan hukum yang diwahyukan Allah, maka disebut syari'ah. Karenanya apa yang secara sederhana dinyatakan dengan istilah "hukum Islam" sebenarnya lebih tepat dinamai keseluruhan tata kehidupan dalam Islam. Atau seperti yang dikatakan oleh MacDonal: Hukum Islam adalah *the science of all things human and divine*.

ketetapan Allah dapat mengalami perubahan untuk disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat?

Terhadap pertanyaan tersebut kiranya memerlukan klarifikasi atau penjelasan. Bahwa isi kandungan al-Qur'an mempunyai dua dimensi, yaitu dimensi vertikal dan horizontal. Pada dimensi vertikal, al-Qur'an mengandung aturan-aturan khusus yang mengatur hubungan manusia dengan Ilahi, dan penerapan hukum yang terkandung didalamnya tidak dapat diinterpretasikan di luar konteks praktek Rasulullah. Karena pola ubudiyah pada tatanan teoritis telah ditetapkan Allah, dan pada tatanan prakteknya telah dicontohkan oleh Rasulullah.

Hukum yang menyangkut ibadah diatur dengan nas-nas yang *qat'i*, karena tidak menyentuh kepentingan lahiriyah manusia dan bersifat *ghair ma'qul ma'na* (tidak dapat dijangkau oleh akal pikiran manusia). Oleh karena itu harus diterima apa adanya sesuai yang ditentukan oleh nas. Dengan demikian manusia tidak dapat menentukan bentuk ibadah lain selain yang telah ditentukan oleh nas, hadis berikut ini menegaskan:

من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد<sup>13</sup>

*Barang siapa melakukan suatu amal perbuatan (ibadah) yang tidak atas perintahku, maka tidak diterima.*

Dengan demikian hukum dalam bidang ibadah bersifat *ta'abbudi*, dalam hal ini manusia tidak mempunyai wewenang untuk melakukan pembaruan. Karena segala bentuk ibadah yang baru dan menyimpang dari ketentuan nash dikriteriakan bid'ah.

Sedangkan pada dimensi horizontal (hubungan antar manusia), penerapan hukum yang terkandung didalam nash bersifat fleksibel. Karena tidak dapat dipungkiri bahwa kemajuan peradaban dan budaya manusia senantiasa berkembang seiring dengan perkembangan ilmu dan teknologi (IPTEK).

---

Db. MacDonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional theory*, (New York: Charles Scribner's sons, 1903), h. 66.

<sup>13</sup> Muslim, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, juz xii, (Bairut: Dar al-Fikr, 1981), h. 16.

### C. Ruang Lingkup Ijtihad

Ijtihad merupakan faktor penting bagi pembinaan dan perkembangan hukum Islam. Ijtihad dilakukan untuk menjawab permasalahan yang timbul di masyarakat yang belum diketahui status hukumnya. Sedemikian pentingnya peranan ijtihad dalam konstalasi hukum Islam, sehingga ada seorang ulama' yang menegaskan, bahwa tidak boleh suatu masa itu vakum dari mujtahid.<sup>14</sup> Pendapat yang dikemukakan tersebut relevan dengan hadis Nabi:

إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم واجتهد ثم أخطأ فله أجر أخرجه البخاري ومسلم والنسائي و أبو داود وأحمد وابن حنبل وابن ماجه<sup>15</sup>

*Apabila seorang hakim dalam memutuskan perkara ia berijtihad, kemudian ternyata ijtihadnya itu benar, maka ia mendapatkan dua pahala dan apabila ijtihadnya itu salah, maka ia mendapatkan satu pahala.*

Berkaitan dengan aktivitas ijtihad ini, para ulama' sepakat mengenai lapangan atau ruang lingkup yang diperbolehkan melakukan ijtihad dan ruang lingkup yang tidak boleh dilakukan ijtihad. Al-Ghazali menegaskan bahwa ijtihad hanya boleh dilakukan terhadap hukum syara' yang tidak ada dalil *qat'inya*, yang dimaksud hukum syara' disini menurut al-Ghazali adalah mengecualikan hukum akal dan ilmu kalam.<sup>16</sup> Senada dengan pernyataan al-Ghazali tersebut adalah penegasan yang dikemukakan oleh al-Muhtasib sebagai berikut:

كل ما علم من الدين بالضرورة ليس مجالاً للإجتهد فلا يكون مجالاً للإختلاف والحق فيه واحد غير متعدد<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ibn 'Ali al-Subhi, *Jam'u al-Jawami'*, juz II, , (Kairo: Dar al-Ihya' al-Kutub, ttp), hal. 398. Lihat juga al-Suyuthi, *al-Raddu*, h. 97.

<sup>15</sup> Hadis tentang ijtihad tersebut diriwayatkan beberapa perawi. Muhammad Ajaj al-Khatib, *al-Mujaz fi al-Hadis al-Ahkam*, (Damaskus: al-Maktabah al-Jad<sup>3</sup>dah, 1975) h. 481.

<sup>16</sup> Al-Ghazali, *al- Mustasfa min Ilmi al-syari'ah*, (Bairut: Dar al-Kutub, 1971), h. 482.

<sup>17</sup> Abd al-Majid al-Muhtasib, *Ijtihad al-Tafsir fi Asri al-Hadis*, (Bairut: Dar al-fikri), h. 482.

*Semua yang diketahui secara pasti (qat'i) dalam agama, maka tidak ada tempat untuk melakukan ijtihad, dan tidak ada pula tempat untuk memperselisihkannya, dan yang benar itu hanya satu tidak bervariasi.*

Penegasan tersebut mempunyai arti bahwa, jika masih ada ijtihad pada masalah-masalah yang diketahui secara pasti (*qat'i*) berarti masih dapat pula diperselisihkan kebenarannya, sedangkan masalah yang *qat'i* itu tidak dapat diragukan kebenarannya.

Pembahasan mengenai kriteria dalil *qat'i* dan *dzanni* ditemukan dikalangan ulama' usul ketika mereka menganalisis kebenaran sumber suatu dalil. Pembahasan tersebut, kemudian menimbulkan berbagai pendapat yang bervariasi. Mereka sepakat bahwa al-Qur'an dan hadis mutawatir adalah *qat'i al-subut* atau *qat'i al-wurud*, namun demikian, tidak semuanya dari nas yang *qat'i al-wurud* itu adalah *qat'i al-dilalah*.

Abdul Wahab Khalaf berpendapat, bahwa *qat'i al-dilalah* adalah, (1) dalil yang maknanya jelas dan tidak mengandung takwil, serta tidak ada jalan lain memahami artinya kecuali itu, sebagai contoh ayat *قل هو الله احد* arti ayat ini telah jelas. (2) ayat-ayat mawaris yang mengandung pembagian harta pusaka yang jelas bagi tiap-tiap ahli waris sebagai contoh:

ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد<sup>18</sup>

*Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak.*

(3) ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan kadar hukuman had yang telah tercantum jelas mengenai kuantitas dan kualitasnya.<sup>19</sup>

Sementara itu dalam pembahasan dalil *qat'i* dan *dzanni* Syathibi berpendapat, jika dalil itu berdiri sendiri, amat jarang ditemukan dalil yang mengandung makna yang pasti. Kepastian makna suatu dalil hanya dapat di tangkap dan dimengerti ketika beberapa dalil dijabarkan menjadi satu sehingga pengertiannya saling melengkapi. Contohnya: kewajiban salat tidak dapat difahami hanya dari firman Allah dalam surat al-Baqarah (2) ayat 43 yaitu *واقموا الصلاة* (dan dirikanlah salat),

<sup>18</sup> QS. al-Nisa' (4) ayat 12.

<sup>19</sup> Abd al-Wahab Khalaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), h. 216.

kata “الصلاة” itu sendiri mengandung dua makna, yaitu doa dan salat. Kewajiban salat itu baru bisa difahami menurut Syatibi, setelah dalil-dalil tentang salat diinduksi, seperti dalil tata cara mengerjakan salat dalam peperangan al-Baqarah (20) ayat 102, perintah mengerjakan salat dalam bepergian al-Nisa’ (4) ayat 101, informasi bahwa salat itu mencegah perbuatan yang keji dan mungkar al-Angkabut (29) ayat 45, salat adalah fardu yang ditentukan waktunya bagi orang-orang yang beriman al-Nisa’ (4) ayat 103 dan seterusnya. Dari himpunan ayat itu dapat dipastikan bahwa salat itu wajib.<sup>20</sup>

Dalam kaitan ini Syathibi mengemukakan premis-premis yang harus dipenuhi agar satu dalil yang berdiri sendiri itu dapat dikategorikan *qat’i*. Premis-premis itu antara lain adalah (1), redaksi yang dimaksud bukan kata yang bersifat ganda (*musytarak*), (2) redaksinya bukan kata metaforis (*majas*), (3) tidak mengandung peralihan makna (*ta’wil*), (4) redaksinya tidak mengandung *takhsis*, (5) redaksinya tidak mengandung *nasakh mansukh*, (6) redaksinya tidak mengandung *taqyid*, (7) tidak bertentangan dengan akal yang logis (*‘adam al-mu’arid al-aqli*).<sup>21</sup> Yang menarik disini adalah katagorisasi tentang *qat’i* yang diberikan oleh Adib shalih menurutnya, bahwa suatu lafadl itu bisa dikategorikan *qat’i al-dilalah* jika mencakup dua hal yaitu; (1) jika mengandung nilai aqidah agama (seperti iman kepada Tuhan, ke-Esaan-Nya, percaya malaikat-Nya, percaya kitab-Nya, percaya kepada Rasul-Nya, percaya kepada hari kemudian). (2) Lafadl itu mengandung nilai-nilai universal dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip moral yang utama (*al-Akhlaq al-Karimah*), seperti menegakkan keadilan, berbuat baik kepada kedua orang tua, menyambung silaturrahim dan menepati janji.<sup>22</sup> Dengan demikian katagorisasi tentang *qat’i* yang dikemukakan oleh Adib Shalih ini, dapat dipandang untuk melengkapi katagori-katagori yang diungkapkan sebelumnya.

Dalam pada itu ijtihad bisa diakui validitasnya manakala seorang mujtahid itu telah memenuhi persyaratan-persyaratannya. Syathibi mengemukakan dua syarat bagi seorang mujtahid yaitu; *Pertama*,

<sup>20</sup> Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari’ah*, juz I (Bairut, ttp), h. 36-37. Dengan pensyarah Abdullah Daraz.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Muhammad Adib shalih, *Tafsir al-Nusus fi al-Fiqh al-Islami*, jiz I, (Bairut: al-Maktab al-Islami, 19840, h. 171.

seorang mujtahid itu harus benar-benar mengetahui *maqasid al-syari'ah* (tujuan hukum) dengan sempurna. *Kedua*, seorang mujtahid harus mampu melakukan *istinbath* hukum berdasarkan pemahaman dan pengertiannya terhadap tujuan syari'ah tersebut.<sup>23</sup> Pada umumnya para ulama' usul mensyaratkan secara terinci terhadap seorang mujtahid yang melakukan ijtihad agar produk ijtihadnya dapat diakui.<sup>24</sup>

Berkaitan dengan ruang lingkup ijtihad, Ali Hasballah berpendapat, bahwa ijtihad mempunyai ruang lingkup yang luas, masalah-masalah yang tidak diatur secara tegas dalam al-Qur'an dan sunnah dapat dilakukan ijtihad. Oleh sebab itu menurut Ali Hasballah, ijtihad adalah sumber ketiga dalam pengembangan hukum Islam.<sup>25</sup> Ia juga menjelaskan keluasan ruang lingkup ijtihad itu mencakup *dhanni al-subut* yang perlu diijtihadi sanatnya dan *dzanni al-dilalah* yang perlu dilakukan ijtihad mengenai penafsiran dan takwilnya.<sup>26</sup> Dengan demikian, menurutnya ijtihad mempunyai ruang lingkup luas, yaitu seluas persoalan yang belum dijelaskan dalam nash dan belum disepakati ulama.

Kandungan al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah-masalah muamalah diungkapkan dengan secara garis besar dan bersifat global (*mujmal*) dan sedikit sekali yang terinci dan *qat'i*, sehingga banyak peluang untuk melakukan ijtihad hukum yang sesuai dengan kemaslahatan manusia. Dengan demikian lapangan ijtihad adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam nash untuk dilakukan reinterpretasi secara terus menerus, dan juga masalah-masalah hukum yang sama sekali tidak diungkapkan landasannya dalam nash, agar manusia memiliki keluasan dalam menentukan aktivitasnya sesuai kemampuannya, kebutuhannya dan lingkungannya.

---

<sup>23</sup> Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, juz IV. h. 104-105.

<sup>24</sup> Persyaratan-persyaratan seorang mujtahid lebih lengkap lagi lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, juz II, (Damaskus: Dar al-Fikri, 1986), h. 1043-1051. Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikri al-'Arabi, tp), h. 380-385. lihat juga Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad wa Mada hajatuna Ilaihi* (Mesir: Dar al-Kutub, 1972), h. 181.

<sup>25</sup> 'AliHasballah, *Usul al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar al-Ma'rifah, ttp), h.79.

<sup>26</sup> *Ibid.*

#### D. Metode Pengembangan Hukum Islam

Sebagaimana diketahui dalam kajian hukum Islam bahwa dalam pokok-pokok berijtihad adalah menggunakan al-Qur'an, al-Sunnah dan al-Ra'yu. al-Ra'yu menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah adalah suatu pandangan dan pemikiran yang timbul dari hati nurani setelah melalui perenungan, dan penelitian yang mendalam. Ia timbul dari proses berfikir yang matang dan mendalam, dalam rangka mencapai suatu kebenaran berdasarkan indikasi yang ada.<sup>27</sup> Kaitannya dengan upaya mengistinbatkan hukum, suatu pendapat dikatakan sebagai al-Ra'yu yang *shahih* (benar), manakala pendapat itu diawali dengan penelitian dan renungan berfikir terhadap permasalahan yang akan ditetapkan hukumnya. Kemudian dengan memperhatikan berbagai indikasi lingkungan yang melingkupi masalah tersebut, sehingga hasil suatu ijtihad seorang mujtahid itu tidak menyimpang dari kehendak syara'. Urgensi penggunaan al-Ra'yu bertambah besar, manakala menghadapi permasalahan yang tidak terangkum dalam nas. Sedangkan permasalahan yang tidak tercover dalam nas bertambah luas, sejalan dengan perkembangan iptek dan kemajuan peradaban manusia itu sendiri.

إن النصوص تتناهى ولكن الحوادث لا تتناهى<sup>28</sup>

*Bahwa sesungguhnya nas itu telah berakhir (final), sedangkan peristiwa itu tidak pernah berakhir.*

Di sini *al-ra'yu* memegang peranan yang sangat potensial. Salah satunya penggunaan *al-ra'yu* itu adalah terumus dalam teori *maslahah*. Berdasarkan *maslahah* ini pula, Umar Ibn Khaththab pernah mendera peminum khamer delapan puluh kali.<sup>29</sup> Sedangkan pada zaman Nabi peminum khamer hanya didera empat puluh kali. Umar Ibn Khaththab, seorang sahabat Nabi yang dianggap oleh jumbuhur ulama sebagai imam ahli ra'yi, banyak ia berijtihad dan berfatwa dengan menggunakan pertimbangan *maslahah*. Setiap aktivitas yang

<sup>27</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqiin 'an Rabb al-alamain*, juz I, (Kairo: Dar al-Fikri, ttp), h. 66.

<sup>28</sup> Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhib al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Fikri, 1989), h.16.

<sup>29</sup> Sulaiman Muhammad al-Farmawi, *'Umar Ibn Khaththab wa Usu-l al-Siasah wa al-Idarah al-Hadisah*, ( Kairo: Dar al-Fikri al-Arabi, 1969), h. 196.

mengandung manfaat, baik itu dari segi menarik atau menghasilkannya, maupun cara menolak atau menghindarkan dari bahaya dan kepedihan, pantas dinamai *masalah*.<sup>30</sup> Sesungguhnya *masalah* itu pada dasarnya adalah sesuatu yang membawa kearah yang baik dan manfaat. Dalam pengembangan hukum Islam penggunaan metode *masalah* mempunyai peran yang sangat essensial, terutama terhadap masalah yang timbul kemudian yang tidak ditunjuk keberadaannya dalam nas.

## E. Penutup

Dinamika hukum Islam dan perubahan masyarakat adalah laksana dua sisi mata uang pada satu koin yang sama. Jika perubahan sosial tidak diikuti oleh dinamika hukum, akibatnya pada saat tertentu, hukum tidak lagi memenuhi kebutuhan masyarakat. Kondisi demikian mengakibatkan *social lag* (kesenjangan sosial) yaitu ketidakseimbangan dalam perkembangan lembaga-lembaga sosial yang mengakibatkan terjadinya kepincangan dan kesenjangan dalam masyarakat. Oleh karena itu ijtihad dalam bidang hukum Islam dalam mengantisipasi dinamika masyarakat dan perubahan sosial merupakan suatu hal yang mesti dilakukan.

Dalam kajian hukum Islam, dinamika masyarakat dan perubahan sosial yang menyangkut nilai, pola tingkah laku, dan sistem sosial suatu masyarakat sangat menjadi perhatian dalam menetapkan hukum Islam. Para ahli hukum Islam telah melakukan kodifikasi kaidah fihiyyah yang berkaitan dengan perubahan sosial dan dinamika masyarakat yang diinduksi dari nash. Kaidah-kaidah itu antara lain:

لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان<sup>31</sup>

*Tidak dapat diingkari, perubahan hukum disebabkan oleh perubahan zaman.*

العادة محكمة<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Sa'id Ramadhān al-Buthi, *Dawabit al-Maslahah*, (Bairut: Muassasah al-Rasalah, 1977), h. 23.

<sup>31</sup> Ahmad al-Hajji, *al-Madkhal al-Fiqh al-Qawa'id al-Kulliyah*, (Damaskus: Dar a-Ma'rifah, 1979), hal. 60.

<sup>32</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadha'ir*, (Bairut: Dar al-Fikri, 1996), hal. 119. Lihat juga Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-

adat kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat dapat menjadi hukum.

Bahkan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah mengemukakan suatu prinsip dalam berijtihad, yaitu dalam pernyataannya:

تغير الفتوى و إختلافها بحسب تغير الأزمنة و الأمكنة و الأحوال  
والنيات والعوائد<sup>33</sup>

Berubahnya dan berbedanya fatwa itu sejalan dengan perubahan zaman, tempat, kondisi sosial, niat, dan adat kebiasaan.

Kaidah-kaidah yang dikemukakan terdahulu itu memberikan gambaran dan mencitrakan bahwa hukum Islam itu dinamis tidak statis.

## Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, Kairo, ttp.
- Adib Shalih, Muhammad, *Tafsir al-Nusus fi al-Fiqh al-Islam*, Bairut, Maktabah Dar al-Fikri, 1984.
- Al-'Asimi, Abd al-Rahman, *Majma' al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimyiah*, Bairut, ttp.
- Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Syari'ah*, Bairut, Dar al-Kutub, ttp.
- Al-Hajji, Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhi al-Qawa'id al-kuliyyah*, Damaskus, Dar Ma'rifah, 1970.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim, *'Ilam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin*, Bairut, Dar al-Jail, 1973.
- Al-juhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus, Dar al-fikri, 1986..
- al-Suyuthi, Jalaluddin, *al-Asybah wa al-Nadhair*, Bairut, Dar al-Fikri, 1996.
- al-Suyuthi, Jaluddin, *al-Raddu 'Ala man Akhlada Ila al-'Ardi wa Jahila 'an Ijtihada fi Kulli 'Asrin Fardun*, Bairut, Dai al-Fikri, 1983.

---

Qalam, 1987), hal. 313.

<sup>33</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *'Ilam al-Muwaqqiin 'an Rabb al-Alamin*, juz iii, hal. 1-2

- al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Bairut, ttp.
- Al-Tamawi, Muhammad Sulaiman, *Umar Ibn Khaththabb wa Ushul al-Siasah wa al-Idarah*, Kairo, 1969.
- Ali Hasballah, *Us-l al-Tasyri' al-Isalami*, Kairo, Dar al-Ma'rifah, ttp.
- Coulson, NJ, *A History of Islamic Law*, Edinburg, university Press, 1964.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi, 1981.
- Johnson, G Allan, *Human Arrangements, San Diago*, 1985.
- Khallaf, Abd al-Wahab, *Ilmi Ushul al-Fiqh*, Kairo, Dar al-Qalam, 1978.
- MacDonald Db, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903.
- Musa, Muhammad Tiwana, *al-Ijtihad wa mada Hajatuna 'Ilaihi*, Mesir, Dar al-Kutub, 1972.
- Muslim, Shahih *al-Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Bairut, Dar al-Fikri, 1981.
- Raharjo, Satjipto, *Hukum dan perubahan Sosial*, Bandung, Alumni, 1983.
- Rawwas, Muhammad, *Mausu'ah Fiqh Umar Ibn Khaththab*, Kairo, Maktabah jami' al-Huquq, 1981.
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta, Rajawali, 1988.
- Soekanto, Sorjono, *Sosiologi suatu pengantar*, Jakarta, Grafika Persada, 1997.



# Bagian Tiga

## FILSAFAT TARBIYAH BERBASIS KECERDASAN MAKRFIFAT Bagi Percepatan Pembelajaran Melalui Boarding School

Prof. Dr. Abdul Munir Mulkhan, S.U.<sup>1</sup>

*“Filsafat merupakan sumber ilmu dan teknologi.”*

### A. Pendahuluan

Pernyataan Muhammad Jawwad Ridla bahwa teori pendidikan komprehensif ahli pendidikan Muslim tidak ditemukan, mendorong penelitian ini.<sup>2</sup> Tulisan ini bersumber penelitian “Rekonstruksi Filsafat Tarbiyah, Dasar Pengembangan Ilmu & Teknologi Pendidikan Islam”. Kini disajikan berjudul “Filsafat Tarbiyah Berbasis Kecerdasan Makrifat Bagi Percepatan Pembelajaran Melalui *Boarding School*”. Karena itu perlu penelitian bagi pemandu pengembangan praktik pendidikan Islam.

Praktik Pendidikan Islam tingkat dasar hingga perguruan tinggi negeri/swasta semestinya bersumber Ilmu dan Teknologi Pendidikan Islam. Faktanya dipandu ilmu dan teknologi sekuler.<sup>3</sup> Sementara Filsafat Islam memiliki kekayaan gagasan terkait praktik tarbiyah, buku ajar Filsafat Pendidikan Islam, tidak banyak menelaah gagasan Filsafat Islam, dan bukan abstraksi praktik pendidikan Islam. Hal itu

---

<sup>1</sup> Guru Besar Ilmu Filsafat Pendidikan Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah & Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan pengajar Prodi Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Email (abdulmunir.m@gmail.com)

<sup>2</sup> Muhammad Jawwad Ridla, Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam (Perspektif Sosiologis-Filosofis) (terjemahan *Al-Fikr Al-Tarbawiy Al-Islamiyyu; Muqaddimat fi Ushulih Al-Ijtima'iyati wal Al-Aqlaniyyat*). (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 97.

<sup>3</sup> Abdul Munir Mulkhan, “Tarbiyah Sebagai Ilmu Dan Dasar Keilmuan Pendidikan Islam” dalam Imam Machali & Adhi Setiyawan, ed., *Antologi Kependidikan Islam*. (Yogyakarta: Jurusan Kependidikan Islam Fak Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010), h. 3-34.

ditunjukkan oleh buku ajar yang lazim dipakai Perguruan Tinggi Islam negeri atau swasta.

Selanjutnya, buku ajar Filsafat Pendidikan Islam atau Ilmu Pendidikan Islam, lebih merupakan paparan doktrinal-normatif, bukan teoritis sebagai pemandu praktik pendidikan Islam. Buku tersebut mengandung bahan cukup kaya tentang gagasan pendidikan Islam, tapi paparannya lebih bersifat doktrinal sebuah ajaran. Diperlukan transformasi teoritis agar buku tersebut bisa memandu praktik pendidikan Islam.

Belakangan, di sebagian perguruan tinggi Islam beredar buku ajar berbasis Filsafat Islam, karya Muhammad Jawwad Ridla berjudul “Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam (Perspektif Sosiologis-Filosofis)” terbit tahun 2002. Buku ini ialah terjemahan dari “*Al-Fikr Al-Tarbawiy Al-Islamiyyu; Muqaddimat fi Ushulih Al-Ijtima’iyyati wal Al-‘Aqlaniyyat*”<sup>4</sup>. Peredaran buku yang masih terbatas selain uraian yang kurang praktis jika dibanding buku sejenis yang dipakai di kalangan perguruan umum membuat buku ini belum banyak memberikan pengaruh yang berarti.

Fakultas Ilmu Tarbiyah & Keguruan (dan sejenis) di UIN, IAIN, STAIN dan swasta lain, bertanggungjawab menyusun Filsafat Tarbiyah hingga Teknologi, yang secara struktural dan fungsional berbasis Filsafat Islam.<sup>5</sup> Ironinya praktik tarbiyah cenderung mengadopsi teori yang tumbuh dan berkembang di dunia Barat yang dicap sekuler. Sementara tradisi besar tarbiyah sudah tumbuh dalam sejarah sejak sebelum manusia mengenal pedagogi, education, learning, dan teaching.<sup>6</sup>

Karena itu penelitian tentang hubungan Filsafat Pendidikan atau Tarbiyah dan Filsafat Islam seperti tersebut di atas menjadi penting. Demikian pula penelitian apakah buku ajar pembelajaran Filsafat

---

<sup>4</sup> Muhammad Jawwad Ridla, Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam (Perspektif Sosiologis-Filosofis) (terjemahan *Al-Fikr Al-Tarbawiy Al-Islamiyyu; Muqaddimat fi Ushulih Al-Ijtima’iyyati wal Al-‘Aqlaniyyat*, tahun 1980). (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

<sup>5</sup> C.A. van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*. (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm 1 dan 12. Lihat Ali Mudhofir, “Pengenalan Filsafat” dalam Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filasat UGM *Filsafat Ilmu*. (Yogyakarta: Penerbit Liberty Yogyakarta bekerja sama dengan YP Fakultas Filsafat UGM, 1996), h 9.

<sup>6</sup> Hassan Al-Banna, *Risalah Tarbiyah*, (Jakarta: Pustaka Qalami, 2004).

Pendidikan Islam disusun dari Filsafat Islam. Dan, bagaimana rumusan Filsafat Tarbiyah sebagai dasar pengembangan ilmu dan teknologi tarbiyah sehingga bisa berdialog dengan pemikiran pendidikan yang selama ini menjadi rujukan praktik pendidikan.

Penelitian demikian merupakan usaha awal membangun Filsafat Tarbiyah, dasar Teori (ilmu) Tarbiyah dan Teknologi Tarbiyah, bertujuan menunjukkan bukti hubungan buku rujukan pembelajaran Filsafat Pendidikan Islam dan Filsafat Islam. Hasil penelitian ini diharapkan berguna bagi pengembangan Ilmu (teori) Tarbiyah dan Teknologi Tarbiyah, sebagai panduan praktik tarbiyah (pendidikan Islam) dan berbagai bentuk majlis taklim di tengah perkembangan pendidikan di tanah air.

## B. Kerangka Teoritis

Dasar teori penelitian ini ialah susunan ilmu (*the body of knowledge*) yang menempatkan Filsafat sumber Ilmu secara struktural-fungsional. Dicari ide dasar dari praktik pendidikan melalui abstraksi disusun dalam konstruksi Filsafat Pendidikan.<sup>7</sup> Teknologi dan Ilmu (teori) Tarbiyah bersumber dari Filsafat Islam.<sup>8</sup>

George F. Kneller menulis: *“When philosophy turns its attention to science, we have philosophy of science; when it examines the basic concepts of the law, we have philosophy of law; and when it deals with education, we have philosophy of education or educational philosophy.”*<sup>9</sup> Bagi George

---

<sup>7</sup> Ali Mudhofir, “Pengenalan Filsafat” dalam Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM *Filsafat Ilmu*. (Yogyakarta: Penerbit Liberty Yogyakarta bekerja sama dengan YP Fakultas Filsafat UGM, 1996), h. 9. Lihat juga C.A. van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*. (Jakarta: Gramedia, 1985), h 1 dan 12.

<sup>8</sup> Abbas Mahjub, *Ushul Alfikri Al-Tarbawi Al-Islami*. (Damsik-Berut & Ajman; Daar Ibn Kastir & Maktabah ‘Ulum Al-Qur’an, 1987). Lihat Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h 12-13, 17.

<sup>9</sup> George F. Kneller, *Introduction to The Philosophy of Education*. (New York – London – Sydney – Toronto: John Wiley & Sons, Lnc, 1971), h. 4.

R. Knight,<sup>10</sup> lebih dulu membuat peta gagasan dalam filsafat.<sup>11</sup> Al-Syaibany: "... Falsafah pendidikan tidak lain ialah pelaksanaan ...falsafah ... dalam bidang pendidikan."<sup>12</sup> Filsafat Pendidikan adalah pelaksanaan kaidah filsafat dalam bidang pendidikan atau kritik proses pendidikan, mencari konsep tentang arah & tujuan pendidikan.<sup>13</sup>

Bagi Abbas Mahjub tarbiyah adalah wajah filsafat dan praktik filsafat.<sup>14</sup>

وَقَدْ نَشَأَتِ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ التَّرْبِيَةِ وَالْفَلْسَفَةِ مِنْ أَنَّ التَّرْبِيَةَ وَلِيَدَةُ الْفَلْسَفَةِ  
وَأَخْلَاصَةُ التَّجَارِبِ وَالْأَرَءَاءِ تَوَصَّلَتْ إِلَى الْفَلْسَفَةِ إِلَيْهَا، فَالتَّرْبِيَةُ هِيَ التَّرْجَمَةُ  
الْعَمَلِيَّةُ الْوَاقِعِيَّةُ لِلْفَلْسَفَةِ، وَهِيَ الَّتِي تُنْقِلُ الْفَلْسَفَةَ مِنْ مَجَالِ النَّظَرِيَّةِ  
وَالْفِكْرَةِ إِلَى مَجَالِ الْوَاقِعِ الْإِنْسَانِيِّ وَالْمُمَارَسَةِ الْحَيَاتِيَّةِ.<sup>15</sup>

Artinya: *Hubungan antara pendidikan dan filsafat muncul karena pendidikan merupakan anak filsafat dan rangkuman pengalaman dan pendapat-pendapat yang dicapai oleh filsafat. Jadi pendidikan merupakan aplikasi praktis dan empiris dari filsafat, mentransformasikan filsafat dari ranah teoretis dan idealis ke ranah realita manusia dan praktek kehidupan.*

Selanjutnya, Abbas Mahjub menyatakan bahwa:

وَلِإِعْتِمَادِ التَّرْبِيَةِ عَلَى فِلْسَفَةٍ وَاضِحَةٍ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ بِفِلْسَفَةِ التَّرْبِيَةِ الْإِطَارُ

<sup>10</sup> George R. Knight, *Filsafat Pendidikan*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 4-6. Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998). Abbas Mahjub, *Ushul Alfikri Al-Tarbawi Al-Islami*. (Damsik-Berut & Ajman; Daar Ibn Kastir & Maktabah 'Ulum Al-Qur'an, 1987).

<sup>11</sup> George R. Knight, *Filsafat Pendidikan*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 21, 144.

<sup>12</sup> Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam* (terjemah Hasan Langgulung). (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 28-31.

<sup>13</sup> *Ibid.*, h. 30-31.

<sup>14</sup> Abbas Mahjub, *Ushul Al-Fikriy Al-Tarbawiy Fi Al-Islam*. (Beirut: Dar Ibn Katsir & Ajman: Muassasah Ulum Al-Qur'an, 1987).

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 23.

الَّذِي يُحَرِّكُ الْعَمَلَ التَّرْبَوِيَّ بِوَسَائِلٍ مُخْتَلِفَةٍ وَلَا هُدَافٍ مُعَيَّنَةٍ،<sup>16</sup>

Artinya: Karena pendidikan tergantung pada filsafat yang jelas, maka yang dimaksud dengan filsafat pendidikan adalah frame yang menjadi motor penggerak bagi proses pendidikan dengan cara yang berbeda dan tujuan-tujuan tertentu.

Filsafat Tarbiyah ialah penerapan Filsafat Islam di bidang tarbiyah seperti Filsafat Pendidikan (Barat) disusun dari Filsuf Barat.<sup>17</sup> Disusun peta aliran filsafat dalam perspektif sejarah,<sup>18</sup> yang masing-masing berhubungan secara fungsional dan struktural.<sup>19</sup> Kerja kerangka teori tentang struktur dan susunan ilmu van Peursen dan Ali Mudhafir menempatkan filsafat induk ilmu dengan menelusuri jejak Filsafat Islam dalam Filsafat Tarbiyah, Ilmu, dan Teknologi Tarbiyah.<sup>20</sup>

### 1. Fungsi Filsafat dalam Pengembangan Program Studi

Sulit bagi perguruan tinggi Islam berkembang mandiri tanpa memiliki basis keilmuan spesifik yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Rekonstruksi Filsafat Tarbiyah, landasan Ilmu dan Teknologi Tarbiyah, merupakan langkah awal strategis bagi pengembangan Pendidikan Islam, sebagai panduan teoritis praktik madrasah, sekolah Islam (dikelola Muhammadiyah, NU, Persis, dll), pesantren, juga *boarding scholl*, termasuk pendidikan tinggi Islam, negeri atau swasta. Tanpa panduan, praktik pendidikan Islam bagai anak ayam kehilangan induk, “terpaksa” mengadopsi teori yang disusun dari gagasan sekuler.

Studi tarbiyah mestinya menempatkan praktik pendidikan Islam sebagai dasar pengembangan keilmuan, penelitian dan penyusunan kurikulum dengan Konsentrasi Pesantren, Madrasah, dan Sekolah. Jurusan ini menyiapkan tenaga ahli bidang ilmu tarbiyah, peneliti tarbiyah, tenaga pimpinan dan pengelola, selain profesi guru, bagi

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 24

<sup>17</sup> George R. Knight, *Filsafat Pendidikan*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 62-206.

<sup>18</sup> George F. Kneller, *Introduction to The Philosophy of Education*. (New York – London – Sydney – Toronto: John Wiley & Sons, Lnc, 1971), h. 41-67.

<sup>19</sup> Lihat C.A. van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*. (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 1 dan 12.

<sup>20</sup> C.A. Van Peursen, *ibid.* lihat juga Ali Mudhofir, “Pengenalan Filsafat”, *ibid.*

madrasah, pesantren, dan sekolah. Juga panduan bagi pendidikan non-formal dan luar sekolah seperti majlis taklim (pengajian).

Ketertinggalan Pendidikan Islam ialah anomali sebagai indikasi hadirnya teori baru (Filsafat Tarbiyah) sebagai keniscayaan sejarah,<sup>21</sup> yang hanya mungkin dipenuhi dari mengkaji Filsafat Islam,<sup>22</sup> yang secara struktural dan fungsional berhubungan dengan berbagai persoalan Pendidikan Islam.<sup>23</sup> Gagasan demikian bisa dibaca dari pemikiran Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibany<sup>24</sup> dan Abbas Mahjub.<sup>25</sup> Ironi ketika tidak ditemukan analisis Filsafat Islam dalam buku ajaran Filsafat Pendidikan Islam karya Zuhairini dkk dan Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibani.<sup>26</sup> Nasib ini juga terlihat dari karya M. Arifin, terbitan Bumi Aksara dan Ahmad D. Marimba.

## 2. Problem Teoritis Tarbiyah

Abuddin Nata, mengutip Muzayyn Arifin menulis: "...filsafat pendidikan Islam...adalah konsep tentang kependidikan yang bersumber atau berdasarkan ajaran-ajaran agama Islam,...filsafat pendidikan yang

---

<sup>21</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. (Chicago-London: University of Chicago Press, 1970).

<sup>22</sup> Abdul Munir Mul Khan, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*. (Yogyakarta: Sypress, 1993). Lihat Abdul Munir Mul Khan, *Nalar Spiritual Pendidikan; Solusi Problem Filsafat Pendidikan Islam*. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). Lihat juga Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 12-13, 17. Dan lihat lagi Abbas Mahjub, *Ushul Alfikri Al-Tarbawi Al-Islami*. (Damsik-Berut & Ajman; Daar Ibn Kastir & Maktabah 'Ulum Al-Qur'an, 1987).

<sup>23</sup> George F. Kneller, *Introduction to The Philosophy of Education*. (New York – London – Sydney – Toronto: John Wiley & Sons, Lnc, 1971), h. 4. Lihat George R. Knight, *Filsafat Pendidikan*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 4-6. Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998). Abbas Mahjub, *Ushul Alfikri Al-Tarbawi Al-Islami*. (Damsik-Berut & Ajman; Daar Ibn Kastir & Maktabah 'Ulum Al-Qur'an, 1987).

<sup>24</sup> Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam* (terjemah Hasan Langgulung). (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 28-31.

<sup>25</sup> Abbas Mahjub, *Ushul Al-Fikriy Al-Tarbawiy Fi Al-Islam*. (Beirut: Dar Ibn Katsir & Ajman: Muassasah Ulum Al-Qur'an, 1987), h. 23, 30.

<sup>26</sup> Zuhairini, "Kata pengantar Pemimpin Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama Islam/ IAIN" dalam Zuhairini, dkk, *Filsafat Pendidikan Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara & Dirjen Binbaga Dep. Agama, 1992), h. v.

didasarkan pada nilai-nilai ajaran Islam ...yang terkandung dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah serta yang dipraktikkan dalam sejarah umat Islam atau yang aktual dalam kehidupan."<sup>27</sup> Nilai-nilai ajaran Islam dalam Al-Qur'an dan Sunnah seperti terlihat dari praktik kehidupan Muslim ditempatkan sebagai referensi Filsafat Pendidikan Islam, bukan Filsafat Islam.<sup>28</sup> Namun, sulit ditemukan uraian yang membahas apa yang dimaksud tersebut.

Mahmud Arif menulis: "...Filsafat Pendidikan Islam (FPI) adalah penerapan "ide-ide" (aktivitas, sikap, dan kandungan isi) filosofis ... persoalan pendidikan Islam. Jadi, FPI bukan filsafat umum, melainkan filsafat terapan (khusus)."<sup>29</sup> Namun, buku itu tidak menyinggung gagasan filsuf muslim, justru mengurai pemikir Eropa seperti: J. Donald Butler, Van Cleve Morris, Harold H. Titus & Marilyn S. Smith, John S. Brubacher. Di berbagai tempat mengutip Tafsir Ibn Katsir, Nashiruddin al-Tusi, dan beberapa ayat Al-Qur'an, namun tidak merujuk pandangan filsuf Muslim terkemuka.

Bagi Ahmad D. Marimba berfilsafat itu dosa, maka hampir tidak ada buku Filsafat Pendidikan Islam yang membahas Filsafat Islam.<sup>30</sup> Sementara ...filsafat sebagai "induk" atau "ibu" ilmu..."<sup>31</sup> Karena itu "Definisi tentang ilmu bergantung pada sistem filsafat yang dianut..."<sup>32</sup> Susunan ilmu itu terlihat seperti sebuah limas ...,<sup>33</sup> berupa Teknologi Tarbiyah bersumber Ilmu Tarbiyah dari Filsafat Tarbiyah berdasar Filsafat Islam.<sup>34</sup>

Hal ini sangat mungkin dilakukan mengingat tarbiyah ialah tradisi

<sup>27</sup> Abuddin Nata, *Paradigma Pendidikan Islam*. (Jakarta: Grasindo, 2001), h. 108-109.

<sup>28</sup> *Ibid*, h. 114.

<sup>29</sup> Mahmud Arif, *Filsafat Pendidikan Islam*. (Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah & Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011), h. 16.

<sup>30</sup> Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*. (Bandung: Al-Ma'arif, 1974), h. 13-14.

<sup>31</sup> Ali Mudhofir, "Pengenalan Filsafat" dalam Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM *Filsafat Ilmu*. (Yogyakarta: Penerbit Liberty Yogyakarta bekerja sama dengan YP Fakultas Filsafat UGM, 1996), h. 9.

<sup>32</sup> C.A. van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*. (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 1.

<sup>33</sup> *Ibid*, h. 12.

<sup>34</sup> Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 12-13, 17.

besar yang sudah tumbuh dalam sejarah sejak jauh sebelum umat mengenal pedagogi, *education*, *learning*, dan *teaching*.<sup>35</sup>

### 3. Struktur Ilmu dalam Kurikulum Fakultas Tarbiyah

Pemeluk Islam meyakini Pendidikan Islam itu berbeda dan lebih baik dibanding pendidikan sekuler. Namun haruslah jujur diakui bahwa praktiknya Pendidikan Islam lebih bersumber teori dari pemikiran Barat yang sekuler. Sikap mendua ini antara lain menyebabkan sulitnya dikembangkan Pendidikan Islam secara profesional. Sekolah-sekolah Islam unggulan atau favorit, lebih sebagai pengkayaan model pembelajaran konvensional berbasis tradisi sekuler tanpa gagasan alternatif.

Pemikiran Islam sufistik yang kaya konsep tentang manusia dan jiwa, kurang dirujuk dalam pengembangan Pendidikan Islam, termasuk psikologi Islam. Fakultas Tarbiyah dan Dakwah, pelahir calon pendidik dan muballigh, kurang menempatkan pemikiran sufi sebagai bahan kajian atau sumber materi pembelajaran.

Harus diakui untuk menjadikan pemikiran sufi sebagai sumber pembelajaran membutuhkan rekonstruksi konseptual. Teori-teori utama pendidikan justru banyak diambil dari pemikiran Barat. Hal itu terlihat panduan akademik Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.<sup>36</sup>

Dari kurikulum Inti Khusus Utama terkait pendidikan Jurusan PAI (Pendidikan Agama Islam), meliputi 32 SKS (Sistem Kredit Semester) dalam 15 mata kuliah. Dari jumlah itu yang berkait Kurikulum Inti, hanya 4 SKS, dalam 2 mata kuliah (yaitu: Ilmu Pendidikan Islam dan Sejarah Pendidikan Islam) yang memakai symbol Islam. Buku ajar mata kuliah ini pun perlu dikaji apa disusun dari pemikiran Islam.

Sementara bidang tugas PAI, dari 28 SKS, 6 mata kuliah memakai nomenklatur "Al-Qur'an dan Pembelajarannya." Kurikulum Inti Khusus Utama Jurusan Bahasa Arab hanya tersedia mata kuliah Media

<sup>35</sup> Hassan Al-Banna, *Risalah Tarbiyah*, (Jakarta: Pustaka Qalami, 2004).

<sup>36</sup> Nur Hamidi (dkk), *Panduan Akademik Fakultas Tarbiyah & Keguruan*. (Yogyakarta: Fak Ilmu Tarbiyah & Keguruan Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010), h. 13-37.

Pengajaran Bahasa Arab dan Pengembangan Kurikulum Bahasa Arab di Madrasah, masing-masing 2 SKS. Jejak pendidikan hilang di jurusan Bahasa Arab.

Kurikulum Inti Khusus Utama Jurusan Kependidikan Islam (KI) terdapat 19 mata kuliah. Ironinya muatan ilmu dan teori berbasis pemikiran Islam kurang jelas kaitan dengan tujuan. Muncul pertanyaan, bagaimana mengembangkan pendidikan Islam jika tidak menguasai ilmu atau teori pendidikan Islam? Kecenderungan serupa terlihat pada Program Studi PGMI (Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah).

#### 4. Inkonsistensi Buku Ajar Filsafat Pendidikan Islam

Bagian ini khusus membahas buku ajar yang dijadikan referensi mata kuliah Filsafat Pendidikan Islam. Buku Filsafat Pendidikan Islam karya Zuhairini dkk, tim yang dibentuk Kementerian Agama, justru mengutip pernyataan Imam Barnadib dua corak, yaitu filsafat tradisional dan filsafat kritis.<sup>37</sup> Ironinya “aliran filsafat dalam Islam” dan “sistem filsafat dalam Islam” tidak dibahas secara rinci.

Nasib serupa terlihat dalam buku Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibani, berjudul *Falsafatut Tarbiyah Al Islamiyah*. Baginya buku Filsafat Pendidikan di negara-negara Arab dan negara Islam, mengambil pemikiran Barat seperti Plato, Aristoteles, Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jack Rousseau, John Dewey, tanpa membahas pemikiran ahli Arab.<sup>38</sup> Bukunya sendiri nampak mengikuti gaya negara-negara Arab tersebut.

M. Arifin dalam Filsafat Pendidikan Islam, juga tidak membahas pandangan Filsuf Muslim, justru dimulai membahas pengertian filsafat pendidikan menurut John Dewey, Thomson, Van Cleve Morris, dan Brubacher.<sup>39</sup> Namun ia juga menyatakan “...suatu falsafah pendidikan yang berdasar Islam tidak lain adalah pandangan dasar ... pendidikan yang bersumberkan ajaran Islam ...”<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Zuhairini, dkk, *Filsafat Pendidikan Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 128.

<sup>38</sup> Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam* (terjemah Hasan Langgulung). (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm 30, 31, 38-39. Lihat juga Raji Abdul Hamid Kurdi, *Nadlariyatul Ma'rifat Baina Al-Qur'an Wa Al-Falsafah*. (Riyad: Maktabah Al-Muayyad, 1996).

<sup>39</sup> M. Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), h 1-3

<sup>40</sup> *Ibid.*, h. 25,

Seperti sinyalemen D. Marimba, itu disebabkan takut berdosa jika membahas Filsafat Islam, meski membahas Filsafat Barat. Di sini pentingnya menyusun Filsafat Pendidikan Islam bersumber Filsafat Islam dengan memasukkan pemikir lokal yang memiliki pengalaman di bidang pendidikan, dari aktivis Muhammadiyah dengan sekolah modernnya dan Nahdlatul Ulama dengan pesantrennya.

Sementara itu model *boarding scholl*, tumbuh tanpa sentuhan teoretis jangkar tradisi pesantren. Tanpa teori, *boarding scholl* menjadi pemborosan tidak produktif. Sementara rekonstruksi Filsafat Tarbiyah berbasis makrifat membuka ruang kreatif pengembangan *boarding scholl* sebagai modernisasi tradisi pesantren dan strategi percepatan regenerasi. Penyelesaian SD (4 tahun) SLTP dan SLTA (2 + 2 tahun) atau 8 tahun pendidikan dasar & menengah sebelum memasuki jenjang pendidikan tinggi.

Mengikuti tertib hidup sehat, setiap orang memerlukan waktu sekurangnya 8 jam sehari untuk tidur. Dengan demikian, tersedia 16 jam waktu belajar bagi peserta didik sekolah atau madrasah model *boarding school*. Jika rata-rata masa belajar formal membutuhkan waktu 7 jam sehari, tersedia 9 jam pembelajaran *hidden curriculum* atau kurikulum tersembunyi. Dari sini bisa dikembangkan pembelajaran alternatif bidang studi tanpa tatap muka, seperti bahasa, ajaran Islam, matematika, dan bidang studi lain melalui permainan atau bentuk lain sesuai usia peserta didik. Karena itu penyelesaian studi tingkat SD hingga SLTA tidak perlu harus 12 tahun.

## 5. Konservatif, Rasional, dan Pragmatis Pendidikan Islam

Berbeda buku ajar Filsafat Pendidikan di atas, Muhammad Jawwad Ridla mengulas gagasan pendidikan Islam dari pemikiran Filosof Muslim. Sementara mengakui pemikiran pendidikan Islam tunduk pada logika sejarah,<sup>41</sup> Jawwad Ridla membedakan tiga gagasan utama tiga pemikiran pendidikan Islam: Konservatif, Religius-Rasional, dan Pragmatis. Ketiganya nampak berbeda dalam memahami realitas

---

<sup>41</sup> Muhammad Jawwad Ridla, Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam (Perspektif Sosiologis-Filosofis) (terjemahan *Al-Fikr Al-Tarbawiy Al-Islamiyyu; Muqaddimat fi Ushulih Al-Ijtima'iyati wal Al-'Aqlaniyyat*, 1980). (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 3.

hubungan manusia dengan Tuhan, selain berbeda dalam memahami posisi dan fungsi ilmu. Ilmu tentang Tuhan dan kehidupan duniawi bermakna sepanjang fungsinya bagi kehidupan dunia dan kehidupan sesudah kematian (akhirat).<sup>42</sup>

Al-Ghazali, mewakili pandangan konservatif, menyatakan potensi manusia membentuk ragam pengetahuan. Ilmu tentang jalan menuju akhirat menjadikan rasio yang membuat manusia bisa menerima amanat Allah, dengannya mendekati Tuhan.<sup>43</sup>

Ikhwan al-Shawa, mewakili Religius Rasional, melihat ilmu sebagai gambaran sesuatu yang diketahui meletakkan pelajar berpotensi berilmu. Belajar atau mengajar ialah aktualisasi potensi berilmu tersebut. Aktivistis membangkitkan potensi itu bagi guru disebut sebagai mengajar yang bagi peserta didik disebut dengan belajar.<sup>44</sup>

Ibn Khaldun, mewakili aliran Pragmatis, memandang pendidikan dalam kaitan dengan fungsi praktis ilmu pengetahuan. Ia membagi ilmu dalam ilmu yang bernilai instrinsik (ilmu syariat) dan ekstrinsik-instrumental (bahasa, logika, ilmu hitung). Ilmu instrinsik adalah bidang pembelajaran utama dan menempatkan ilmu instrinsik dalam kerangka kegunaan pembelajaran ilmu utama tersebut.<sup>45</sup>

Bagi Muhammad Jawwad Ridla, pendidikan Islam tidak semestinya dipahami secara terpisah dari dinamika sosial-ekonomi-politik yang memunculkan berbagai persoalan. Diperlukan sikap terbuka dengan penalaran sehat dan rasionalitas seperti maksud *hikmah* atau *wisdom*.<sup>46</sup> Dari sini bisa dipahami substansi pendidikan Islam secara filosofis dalam pengamatan Muhammad Jawwad Ridla ialah kecenderungan kuat dari para ahli pendidikan pada obsesi moralisasi (*ta'dib*) yang menyita hampir seluruh waktu yang tersedia. Selain itu, orientasi umumnya pada pembelajaran fikih.<sup>47</sup> Dari sini gagasan mendialogkan kedua kecenderungan tersebut dengan meletakkan keduanya pada kecerdasan makrifat menjadi menarik.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, h. 60.

<sup>43</sup> *Ibid.*, h 77.

<sup>44</sup> *Ibid.*, h 78.

<sup>45</sup> *Ibid.*, h 104-105.

<sup>46</sup> *Ibid.*, h 2-4.

<sup>47</sup> *Ibid.*, h197-202.

### C. Makrifat dalam Peta Gagasan Filsafat Islam

Tidak mudah membuat peta gagasan dari Filsafat Islam, tapi kumpulan tulisan Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman cukup memadai. Ada 2 aliran: *Peripatetik*, dan *Iluminasionis*, disebut *hikmah muta'aliyyah* atau *hikmah israqiyyah*. *Peripatetik* paralel Filsafat Yunani, dasar Filsafat Barat modern.".... tradisi Peripatetik hanyalah salah satu tipe filsafat Islam, ... Harus diakui, ada upaya ... *genuine* ... mencermati penggunaan perangkat konseptual pemikiran Yunani pada isu-isu Islam, dan dalam kontak antara dua gerakan kultural ini terbukti dihasilkan banyak sekali karya yang menarik dan perseptif."<sup>48</sup>

"...'Filsafat adalah pengetahuan tentang realitas...tujuan puncak filosof dalam pengetahuan teoretis adalah untuk memperoleh kebenaran, dan dalam pengetahuan praktis untuk berperilaku sesuai dengan kebenaran.' Al-Farabi, ...menambahkan perbedaan antara filsafat yang didasarkan pada kepastian atau keyakinan (*al-yaqiniyyah*) – ...didasarkan ...demonstrasi (*burhan*) – dan filsafat yang didasarkan pada opini atau dugaan (*al-mazhnunah*) – ...didasarkan ...dialektika dan sofistri (*sophistry*) – ...filsafat adalah induk ilmu-ilmu dan mengkaji segala yang ada."<sup>49</sup>

Ibn Sina: "*Al-hikmah* ...adalah usaha ... mencapai kesempurnaan jiwa melalui konseptualisasi (*tashawwur*) ...dan membenaran (*tashdiq*) realitas-realitas teoretis dan praktis ...membedakan filsafat Peripatetik dengan ... 'filsafat Timur' (*al-hikmah al-masyriqiyyah*) ... yang mengantarkan pada *hikmah al-israq*-nya Suhrawardi."<sup>50</sup> Bagi *Ikhwan Al-Shafa*: "Permulaan filsafat (falsafah) ... cinta pada ilmu, pertengahannya ... pengetahuan tentang realitas wujud sesuai ukuran kemampuan manusia, dan pamungkasnya... kata dan perbuatan yang sesuai dengan pengetahuan itu."<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Oliver Leaman, "Pendahuluan" dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, buku kedua. (Bandung: Mizan, 2003), h 7-8.

<sup>49</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Makna Dan Konsep Filsafat dalam Islam" dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, buku kedua. (Bandung: Mizan, 2003),h 31.

<sup>50</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam" dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, buku kedua. (Bandung: Mizan, 2003), h 31-32.

<sup>51</sup> *Ibid*, h 32.

“Suhrawardi lebih suka menggunakan istilah *hikmah al-isyraq* daripada falsafah *al-isyraq*, ... penerjemah *Hikmah Al-Isyraq* ke dalam bahasa Prancis, Henry Corbin, lebih suka memakai istilah *theosophie* (teosof) daripada filsafat untuk menerjemahkan istilah *hikmah* ke dalam bahasa Prancis sebagaimana yang dipahami Suhrawardi dan kemudian orang-orang bijak semisal Mulla Shadra. Dan, kita pun suka mengalihbahasakan *al-hikmah al-muta’aliyah* Shadra ke bahasa Inggris sebagai ‘teosofi transenden’ (*transcendental theosophy*)...”<sup>52</sup>

“...Suhrawardi dan semua filosof Islam sesudahnya memandang hikmah ...*al-hikmah al-ilahiyyah* (secara harfiah, kebijaksanaan Ilahi atau teosofi) yang harus direalisasikan dalam sosok utuh manusia dan bukan hanya secara mental. ...sebelum munculnya rasionalisme Aristotelian, dan mengidentifikasi *hikmah* dengan pelepasan diri dari tubuh dan pendakian ke dunia cahaya, sebagaimana halnya Plato. ...dia menandakan bahwa tingkat dan derajat tertinggi *hikmah* mensyaratkan kesempurnaan daya rasional dan kesucian jiwa.”<sup>53</sup>

“Dalam Mulla Shadra, ...‘Falsafah adalah upaya penyempurnaan atas jiwa manusia ...melalui pengetahuan tentang realitas esensial segala sesuatu ..., dan melalui pembenaran terhadap eksistensi mereka ...atas dasar demonstrasi (*burhan*) ..., ‘(Melalui *hikmah*) manusia menjadi sebuah dunia yang intelijibel (*intelligible*) (yang dapat dipahami) ...mirip ...dunia objektif ...serupa ...tatanan eksistensi universal’ ...*hikmah* bukan hanya pengetahuan teoretis dan ‘menjadi sebuah dunia intelijibel ...yang objektif’, ...juga keterceraian dari nafsu dan kesucian jiwa dari cemaran-cemaran materiilnya ...oleh para filosof disebut sebagai *tajarrud* atau katarsis.”<sup>54</sup>

Mulla Shadra “...kemudian mengembangkan dan memperluas makna *falsafah* ...memasukkan dimensi *iluminasi* (pencerahan) dan realisasi ...diimplikasikan oleh pemahaman kaum Isyraqi dan kaum sufi terhadap istilah itu. Menurutny – seperti menurut tokoh-tokoh semasa dan juga sebagian besar penerusnya – *falsafah* atau filsafat dinilai sebagai ilmu tertinggi yang berasal-usul secara *azali* dari Tuhan, yang berasal dari ‘ceruk kenabian’ dan *hukama’*, yang dipandang sebagai

---

<sup>52</sup> *Ibid*, h 32.

<sup>53</sup> *Ibid*, h 33.

<sup>54</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam”, *ibid*, h 34.

sosok manusia paling sempurna, dan mempunyai kedudukan hanya di bawah para nabi dan imam.”<sup>55</sup>

### 1. Rekonstruksi Filsafat Tarbiyah Berbasis Makrifat

Buku-buku yang terbit berjudul Filsafat Pendidikan Islam adalah pengantar atau bahan menyusun Filsafat Pendidikan Islam. Untuk itu perlu disusun peta Filsafat Islam sebagai dasar menyusun Filsafat Tarbiyah. Usaha ini tidak mudah karena tidak cukup tersedia kepustakaan yang menjelaskan sudut pandang filsuf muslim dalam seluruh rentang sejarah. Namun melalui kajian Seyyed Hossein Nasr, usaha demikian sekurangnya bisa dilakukan sebagai langkah awal.

Secara garis besar gagasan Filsafat Islam bisa dibedakan dalam empat sudut pandang, yaitu: *isyraq* (ilmuninasi), *masysya’i* (peripatetik), *’irfan* (gnosis), dan *kalam* (teologi). Mulla Shadra mensintesakan filsafat, teologi, dan gnosis<sup>56</sup> itu dalam *iluminasi* (*isyraqi/ pancaran/ pencerahan/ nadhoriyatul-faidl/ emanasi*), digabungkan seluruh metode, diberdayakan seluruh potensi rasio, logika, dan intuisi. Di sini bisa disebut tokoh filsafat seperti Iqbal, Ibn Arabi, Suhrawardi, dan Mulla Sadhra.

*Peripatetis* (masyaiyah) berbasis deduksi, logika, dan spekulasi rasional, mengadopsi Filsafat Yunani, sintesis Aristoteles dan Plato. Sementara *Irfan* (*gnosis* atau makrifat) berbasis intuisi mistik supra-rasional, melalui suatu penyucian batin (sufisme).<sup>57</sup> Pemikiran *irfani* tumbuh dan berkembang dalam *Hikmah Muta’aliyyah* (Teosofi Transenden) sebagai sintesis Filsafat Islam.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibid*, h 34.

<sup>56</sup> Seyyed Hossein Nasr (ed), “Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas” dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Manifestasi*. (Bandung: Mizan, 2003), h 558.

<sup>57</sup> Lihat Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (buku pertama & kedua). (Bandung, Mizan, 2003). Lihat juga Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Manifestasi*. (Bandung: Mizan, 2003). Juga Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Fondasi* (Bandung: Mizan, 2003).

<sup>58</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas” dalam Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Manifestasi*. (Bandung: Mizan, 2003), h. 507-508.

Metode *iluminasi*, dalam mengkaji filsafat ketuhanan, tidak cukup dengan argumentasi (*istidlal*) dan penalaran (*ta'qqul*), tapi perlu penyucian jiwa melawan hawa nafsu menyingkap berbagai hakikat yang sudah diketahui sebelum manusia lahir lalu terperangkap dalam tubuh sebagai hijab (*tabir*) (lihat Plato). Metode *peripatetik* seperti konsep Plato, pengetahuan diperoleh melalui media tubuh berupa panca indra dan akal rasio. Bagi *irfani*, pengetahuan diperoleh melalui pengalaman (*experiment*) atas realitas spiritual dengan jalan penyinaran hakikat oleh Tuhan (*kasyf*) dan asketisme (*zuhud*) seperti kaum Sufi.

Metode *irfan* dirinci dalam kegiatan seperti: a. persiapan menerima limpahan pengetahuan (*kasyf*), disebut *salik* (penempuh jalan spiritual). b. penerimaan saat mencapai kesadaran diri (*musyahadah*) atas objek. c. pengungkapan capaian *irfani* saat pengetahuan mistik diungkap melalui ucapan atau tulisan. Batin adalah hakikat dari sumber pengetahuan, *dzahir* ialah teks (al-Qur'an dan al-Hadits) pelindung dan penyinar. Dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* (Teosofi Transenden) seperti pemikiran Suhrawardi meyakini bahwa pengetahuan dan segala sesuatu yang terkait dengannya hanya bisa dicapai melalui proses *syuhūdi* dan proses ini hanya bisa dicapai melalui elaborasi ruhani. Bagi Sadrā *musyāhadah* melalui proses *mukāsyafah* jika merupakan sebuah kebenaran Ilahi dan Hakiki pasti rasional dan akal akan dapat membuktikan.<sup>59</sup>

Mengetahui dan mengenal Allah, disebut makrifat. Kemampuan mengenal dan menyadari kehadiran-Nya dalam realitas kehidupan disebut kecerdasan makrifat. Hal ini bisa dijelaskan dari ide Al-Farabi tentang hubungan wahyu dan filsafat. Bagi Al-Farabi, wahyu berdimensi teoritis dan praktis. Wahyu teoritis ialah pengetahuan alami, objek berfikir teoretis, sebagai eksistensi. Tipe tertinggi pengetahuan ini ialah *gnosis* atau makrifat yang berarti mengetahui kebahagiaan hakiki. Matra praktis berisi pengetahuan sukarela yaitu kemampuan mempertimbangkan, lewat hasrat saat hal tak terduga menjadi eksistensi aktual sebagai kebijaksanaan praktis pada hal-hal yang

---

<sup>59</sup> Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (buku pertama & kedua). (Bandung, Mizan, 2003). Lihat Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Manifestasi*. (Bandung: Mizan, 2003). Juga Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Fondasi* (Bandung: Mizan, 2003).

dilakukan guna mencapai kebahagiaan, merujuk hukum atau undang-undang ilahi.<sup>60</sup>

Nasr menyatakan: “Dalam pemikiran Islam, intelek (*al-aql*) dan spirit (*al-ruh*) memiliki hubungan erat dan merupakan dua sisi dari realitas yang sama. Spiritualitas Islam tidak bisa dipisahkan dari intelektualitas ...”<sup>61</sup> Inilah makna kerja Mulla Shadra mensintesis aliran-aliran Filsafat Islam.<sup>62</sup> Bagi Osman Bakar: “Ibn Sina juga menggambarkan dalam teks lain bahwa ‘Ketika seorang penempuh jalan (*salik*) cukup banyak menjalankan praktik zuhud dan upaya spiritual, jiwa dan hati sanubari (*sirr*)-nya menjadi cermin yang dapat memnatulkan *Al-Haqq*.”<sup>63</sup> Semua berusaha mengetahui dan mengenal Tuhan, pengetahuan tentang ini dikenal dengan makrifat, populer di kalangan pemikir dan masyarakat kebanyakan.

## E. Kesimpulan

Rekonstruksi Filsafat Tarbiyah berbasis kecerdasan makrifat ialah kemampuan memahami kesatuan realitas sebagai mistis perasaan bersatu dengan realitas model Timur dan Barat. Dalam konteks itu, ada kesadaran aspek diri di luar, Tuhan dan Wujud. Kemampuan menyusuri jalan rasional empiris pusat diri, sumber segala realitas, Tuhan, penyatuan diri disebut kecerdasan makrifat. Danah Zohar & Ian Marshall: “Dengan ‘mandala’ ...mencapai pengetahuan-diri yang lebih besar pada ketiga tingkatan (ego rasional, asosiatif tak-sadar, energi jiwa pengubah/ pen) dan menyatukannya ke dalam suatu keutuhan jiwa yang saya namakan kecerdasan spiritual.”<sup>64</sup>

Filsafat Tarbiyah disusun dari Filsafat Islam untuk menjelaskan

---

<sup>60</sup> Osman Bakr, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Al-Syirazi* (Bandung: Mizan, 1997), h 91-92.

<sup>61</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas” dalam Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Manifestasi*. (Bandung: Mizan, 2003), h 527.

<sup>62</sup> *Ibid.*, h 558.

<sup>63</sup> Mahmud Erol Klic, “Mistisisme’ dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (buku kedua). (Bandung, Mizan, 2003), h 1263.

<sup>64</sup> Danah Zohar dan Ian Marshall. *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*. (Bandung: Mizan, 2003), h 109.

berbagai persoalan yang muncul di dalam praktik pendidikan Islam. Buku-buku ajar Filsafat Pendidikan Islam memiliki informasi yang cukup kaya sebagai bahan penyusunan Filsafat Tarbiyah melalui transformasi sistematis dan teoritis. Filsafat Tarbiyah bisa dibangun dari dan berdasar Filsafat Islam yang secara garis besar dapat disatukan ke dalam gagasan puncak pengetahuan Tuhan yang disebut makrifat. Karena itu bisalah disebut bahwa Filsafat Makrifat adalah sebagai inti dari Filsafat Tarbiyah.

Karena itu basis dan jangkar Filsafat Islam ialah pengetahuan tentang Tuhan (makrifat), diperoleh dari kerja rasio dalam jiwa yang suci. Dari sini bisa dibangun Filsafat Tarbiyah sebagai terapan kerja rasio fungsi jiwa yang suci. Tarbiyah ialah proses rasional dengan jiwa suci memperoleh makrifat atau pengetahuan tentang Tuhan dan kedekatan dengan-Nya. Dari sini diperoleh kesadaran akan kehadiran Tuhan yang merupakan kerja makrifat.

Wahyu teoritis Al-Farabi diletakkan pada ranah kognisi, wahyu praktis pada afeksi dan psikomotor.<sup>65</sup> Kata tarbiyah adalah sifat filsafat untuk membedakan dari Filsafat Pendidikan Barat, identitas kelembagaan fakultas. Inti Filsafat Tarbiyah ialah (kecerdasan) Makrifat, sebagai pengetahuan dan tingkat kedekatan pada Tuhan dalam sistem maqomat Sufi.<sup>66</sup> Perlu penelitian lebih komprehensif bagi landasan Ilmu dan Teknologi Tarbiyah bagi pengembangan program di lingkungan Fakultas Tarbiyah, dan bagi sistem pendidikan tinggi Islam dan sistem pendidikan Islam lain.

“Begitu pencari itu mampu menerjemahkan kebajikan-kebajikan spiritual yang diperolehnya ke dalam tindakan, pintu menuju realisasi spiritual terbuka lebar dan pencari itu melintasi ambang batas makrifat – realisasi spiritual atau kedekatan dengan Ilahi. Kebenaran yang indah adalah bahwa Tuhan ...selalu dekat dengan mereka (pria maupun wanita) yang mencari-Nya. Namun, mereka yang tidak mau mengakui bahwa Dia ada di mana-mana, mahakuasa, dan mahatahu, mengetahui

---

<sup>65</sup> John P. Miller, *Cerdas di Kelas Sekolah Kepribadian: Rangkuman Model Pengembangan Kepribadian dalam Pendidikan Berbasis Kelas* (saduran Abdul Munir Mulkhan) (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002).

<sup>66</sup> Lihat Raji Abdul Hamid Kurdi, *Nadlariyatul Ma'rifat Baina Al-Qur'an Wa Al-Falsafah*. (Riyad: Maktabah Al-Muayyad, 1996).

dan melihat semua yang mereka lakukan, akan tetap jauh dari-Nya.”<sup>67</sup>

“Pencapaian makrifat, ...sangat tergantung ...kemampuan spiritual, perjuangan di jalan itu, ...pencari itu sebagai hasil dari penyerapan ajaran-ajaran wahyu Al-Quran ...*Marifat* ini ...dapat diraih ...kaum wanita ... pria, dan *barakah* yang memungkinkan keberadaannya itu terkandung bahkan dalam cara kehidupan yang berakar dalam tanggung jawab sosial serta keluarga dari para wanita itu menurut *syari'ah*.”<sup>68</sup>

“...gnostik ini dipahami sebagai rujukan pengetahuan yang iluminatif dan liberatif.”<sup>69</sup> Dan “...*mahabbah*, *ma'rifah* ...ialah *gnosis* ... keadaan dekatnya hubungan seorang sufi dengan Tuhan. ...*mahabbah* dan *ma'rifah* menggambarkan ...hubungan rapat ...seorang sufi dengan Tuhan.”<sup>70</sup> Juga, “Alat, ..memperoleh *ma'rifah* ...disebut *sir*. ...lebih halus dari *ruh* dan *ruh* lebih halus dari *qalb*. ... alat untuk merasa adalah juga alat untuk berfikir.”<sup>71</sup> Bagi Al-Ghazali “... *ma'rifah* ialah mengetahui rahasia Allah dan mengetahui peraturan-peraturan Tuhan tentang segala yang ada, ...*ma'rifah* dan *mahabbah* inilah setinggi-tinggi tingkat yang dapat dicapai seorang sufi. Dan pengetahuan yang diperoleh dari *ma'rifah* lebih tinggi mutunya dari pengetahuan yang diperoleh dengan akal.”<sup>72</sup> Kelebihtinggian makrifat karena diperoleh tidak hanya dari penggunaan akal, melainkan juga dibarengi penyucian jiwa dan hati.

Jalan irfani atau metode irfani bukanlah jalan mistik sebagaimana dipahami pada umumnya selama ini yang sering diperlawankan dengan jalan rasional dan empiris, melainkan sebuah jalan sintetik yang menyatukan semua jalan metodik. Intuisi bukan langkah yang tiba-tiba muncul diluar nalar historis, melainkan sebuah kerja-lanjut dari jalan empiris dan rasional sekaligus ketika sang subyek tidak lagi terikat pada matematika empiris dan materialisasi rasional yang logis. Kerja intuisi adalah kerja murni empiris dan rasional dalam arti tanpa pretensi yang

<sup>67</sup> Saadia Khawar Khan Chishti, “Spiritualitas Wanita dalam Islam” dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Fondasi*. (Bandung: Mizan, 2003), h. 269-270.

<sup>68</sup> *Ibid.*, h. 272.

<sup>69</sup> S.H. Nasr, “Teologi, Filsafat, Dan Spiritualitas” dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Fondasi*. (Bandung: Mizan, 2003), h. 507.

<sup>70</sup> Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 75.

<sup>71</sup> *Ibid.*, h. 77.

<sup>72</sup> *Ibid.*, h. 78.

sebelumnya sudah dibangun. Di sini model fenomenologi patut dikaji dan dipertimbangkan.

Kecerdasan makrifat atau MaQ (*Ma'rifat Quotients*) ialah fungsi dari intuisi intelek sebagai sintesis tertinggi dari realitas fisis ketubuhan, energi, dan ruh. Dalam dirinya, manusia memiliki kemampuan intelek dengan perangkat intuisi sebagai sintesis akhir. Melalui intuisi (*kasyf*) sebagai suatu evolusi-kontinu dari intelegnya, seorang manusia bisa memahami seluruh wujud realitas sebagai dasar kesadaran afektif tentang kesatuan sintetik wujud dan tanggung jawab sosialnya.<sup>73</sup>

Tradisi Islam memiliki kekayaan informasi tentang kecerdasan makrifat, tapi perlu pentubuhan agar bisa berdialog dengan peradaban modern sebagai konsekuensi evolusi sejarah ke tahap ilmu. Perangkat ideologis ilmu keislaman diobjektivikasi ke ilmu yang terbuka dikritik, berdialog atas rasio modernitas.<sup>74</sup> Tafsir Islam ditubuhi sejarah, sebagai kritik spiritual rasio modernitas, sehingga bebas perangkat hedonis materialis. Pentubuhan sejarah tafsir Islam, menjadikan kesalehan Islam berevolusi menjadi kesalehan etis dari kesalehan magis.<sup>75</sup> Kesalehan etis ialah ketika praktik dan pengamalan Islam dikembangkan sebagai praksis pemihakan perbaikan kemanusiaan.

Kecerdasan makrifat mengantar manusia memasuki ruang bebas kreatif bagi ide alternatif yang produktif. Dari sini Fakultas Ilmu Tarbiyah & Keguruan UIN bisa mengembangkan panduan teoritis praktik pendidikan Islam; tradisi taklim, pesantren, madrasah, sekolah, dan *boarding school* tanpa menolak teori dan pembelajaran yang selama ini diadopsi pendidikan Islam. Model *boarding school* dikembangkan sebagai strategi percepatan masa belajar di SD, SLTP, dan SLTA secara lebih produktif.

---

<sup>73</sup> Abdul Munir Mul Khan, *Kecerdasan Makrifat (Ma'rifat Quotients)*. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

<sup>74</sup> Lihat periodisasi sejarah Kuntowijoyo, 2001, *Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi, Dan Ilmu*, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada fakultas Ilmu Budaya, UGM, UGM, Yogyakarta.

<sup>75</sup> Max Weber, *The Sociology of Religion*. (Boston: Beacon Press, 1972). Lihat juga Abdul Munir Mul Khan, 2000, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. (Yogyakarta: Benteng Budaya), Lihat lagi Abdul Munir Mul Khan, *Marhenis Muhammadiyah*. (Yogyakarta: Galang Press, 2010).

## Daftar Pustaka

- Al-Banna, Hassan, *Risalah Tarbiyah*, Jakarta: Pustaka Qalami, 2004.
- Al-Syaibany, Omar Mohammad Al-Toumy, *Falsafah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Arif, Mahmud, *Filsafat Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah & Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Arifin, H.M., *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996.
- Bakr, Osman *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Al-Syirazi*, Bandung: Mizan, 1997.
- Chishti, Saadia Khawar Khan “Spiritualitas Wanita dalam Islam” dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Fondasi*, Bandung: Mizan, 2003.
- Foucault, Michel, *Aesthetics, Method, and Epistemology Essential Work of Foucault* (terjemahan; “Pengetahuan dan Metode; Karya-Karya Penting Foucault”), Yogyakarta: Jalasutra, 2002.
- Hamidi, Nur (dkk), *Panduan Akademik Fakultas Tarbiyah & Keguruan*, Yogyakarta: Fak Ilmu Tarbiyah & Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.
- Klic, Mahmud Erol, “Mistisisme’ dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (buku pertama & kedua), Bandung: Mizan, hlm 1261-1275, 2003.
- Kneller, George F., *Introduction to The Philosophy of Education*, New York – London – Sydney – Toronto: John Wiley & Sons, Lnc., 1971.
- Knight ,George R., *Filsafat Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, London & Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Kuntowijoyo, *Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi, Dan Ilmu*, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada fakultas Ilmu Budaya, UGM, Yogyakarta: UGM, 2001.
- Kurdi, Raji Abdul Hamid *Nadlariyatul Ma’rifat Baina Al-Qur’an Wa Al-Falsafah*, Maktabah Al-Muayyad, Riyad, 1996.
- Leaman, Oliver, “Pendahuluan” dalam Seyyeh Hossein Nasr & Oliver

- Leaman *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, buku kedua, Bandung: Mizan, 2003.
- Mahjub, Abbas, *Ushul Alfikri Al-Tarbawi Al-Islami*, Damsik-Beirut & Ajman: Daar Ibn Kastir, & Maktabah 'Ulum Al-Qur'an, 1987.
- Miles, Matthew B. & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, Jakarta: UI Press, 1992.
- Miller, John P., *Cerdas di Kelas Sekolah Kepribadian: Rangkuman Model Pengembangan Kepribadian dalam Pendidikan Berbasis Kelas* (sajian Abdul Munir Mulkhan), Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Siperss, 1993.
- , *Nalar Spiritual Pendidikan; Solusi Problem Filosofis Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- , *Kecerdasan Makrifat; Jalan Pembebasan Manusia dari Mekanisme Konflik*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
- , "Tarbiyah Sebagai Ilmu Dan Dasar Keilmuan Pendidikan Islam" dalam Imam Machali & Adhi Setiyawan, ed., *Antologi Kependidikan Islam*. Yogyakarta: Jurusan Kependidikan Islam Fak Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010, hlm. 3-34.
- , *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2001.
- , *Marhenis Muhammadiyah*, Yogyakarta: Galang Press, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein, "Teologi, Filsafat, Dan Spiritualitas" dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Fondasi*, Bandung: Mizan, 2003, hlm 507-567.
- , "Makna Dan Konsep Filsafat dalam Islam" dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, buku kedua, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein & Oliver Leaman (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (buku kedua), Bandung: Mizan, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed)., *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Manifestasi*, Bandung: Mizan, 2003.
- , *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam;Fondasi*, Bandung: Mizan, 2003.

- , "Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas" dalam Seyyeh Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam; Manifestasi*, Bandung: Mizan, hlm 507-567, 2003.
- , "Makna Dan Konsep Filsafat dalam Islam" dalam Seyyeh Hossein Nasr & Oliver Leaman *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, buku kedua, Bandung: Mizan, hlm 29-35, 2003.
- Nasution, Harun *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nata, Abuddin. *Paradigma Pendidikan Islam*, Jakarta: Grasindo, 2001.
- Ohoitumur, Johanis *Metafisika Sebagai Hermeneutika*, Jakarta: Obor, 2006.
- Palmer, Richard E. *Hermeneitika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Ricoeur, Paul "The Model of the Text: Meaningful Action Consedred a a Text," dalam *From Text to Action: Essay in Hermeneutics II*, Transleted by Kathleen Bamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestren University Press, 1991.
- Ridla, Muhammad Jawwad, *Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam (Perspektif Sosiologis-Filosofis)* (terjemahan Mahmud Arif, *Al-Fikr Al-Tarbawiyy Al-Islamiyyu; Muqaddimat fi Ushulih Al-Ijtima'iyati wal Al-'Aqlaniyyat*, 1980), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Tafsir, Ahmad, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- Weber, Max *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1972.
- Zuhairini (dkk), *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara & Dirjen Bimbaga Kemenag RI, 1992.

# Bagian Empat

## MAQASID SYARIAH: KONSEP DAN METODE

### MENEMUKANNYA

#### (MENURUT PARA AHLI USUL FIKIH)<sup>1</sup>

Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA<sup>2</sup>

#### A. Pendahuluan

Pada zaman modern kajian tentang aspek *maqasid syariah* dalam usul fikih banyak mendapat perhatian para pemikir Muslim kontemporer yang tidak beraliran dekonstruksionis. Mereka banyak menaruh harapan terhadap maqasid syariah karena sisi usul fikih yang ini lebih luwes dan dipandang dapat merevitalisasi dan mendinamisasi pemikiran Islam, khususnya pemikiran hukum syariah, dalam merespons berbagai isu kontemporer, baik isu-isu internal umat maupun isu-isu global. Tampaknya alasan diletakkannya harapan besar pada maqasid syariah adalah karena perspektif maqasid bertitik tolak dari norma-norma dasar hukum Islam yang merupakan nilai-nilai universal Islam itu sendiri sehingga lebih lentur, tetapi dapat menyapa berbagai masalah kekinian secara arif. Cukup banyak disertasi perguruan tinggi di berbagai belahan dunia Muslim menjadikan maqasid syariah sebagai obyek kajiannya. Begitu pula beberapa seminar internasional diselenggarakan untuk menyemarakkan kajian maqasid.<sup>3</sup> Termasuk motor penggerak kuat kajian maqasid ini adalah *International Institute of Islamic Thought* yang berkedudukan di Virginia, Amerika Serikat, yang

<sup>1</sup> Diolah dari Bagian II dalam laporan penelitian individual penulis yang berjudul "Maqasid Syariah dan Pemecahan Problem Perumusan Kalender Unifikatif Islam" (tidak diterbitkan).

<sup>2</sup> Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan Pengajar Prodi Doktor Parcasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

<sup>3</sup> Misalnya "an-Nadwah al-'Alamiyyah 'an al-Fiqh al-Islimi wa Usulih wa Tahadiyyt al-Qarn al-'Isyrin: Maqasid asy-Syari'ah wa Subul Tahqiqihs fi al-Mujtama'at al-Mu'asirah," diselenggarakan di Kuala Lumpur, 08-10 Agustus 2006 oleh Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia, dan kertas kerjanya diterbitkan dalam dua jilid.

banyak menerbitkan hasil-hasil kajian maqasid dan menyelenggarakan seminar, konferensi dan diskusi mengenai tema ini dengan bekerjasama bersama sejumlah institusi studi lanjut di banyak negeri Muslim.<sup>4</sup>

Kajian *maqasid syariah* menjadi lebih ramai ketika oleh para peminat dan pengkaji aspek penting usul fikih ini dikaitkan dengan kajian ekonomi Islam bahkan dijadikan sebagai “suatu langkah untuk meluweskan gerak aktivitas bisnis keuangan Islam bersama berbagai produk keuangan lain yang ditawarkan di pasar ekonomi.” Mereka memandang “maqasid syariah sebagai salah satu konsep penting yang dapat memainkan peran krusial dalam memperkuat keuangan Islam kontemporer.”<sup>5</sup> Terkait dengan upaya-upaya ini lahir beberapa kajian maqasid syariah dalam perspektif ekonomi Islam seperti buku *Maqasid al-Shari’ah in Islamic Finance*, serta diselenggarakan beberapa seminar dan forum yang bertemakan maqasid seperti “*The Second Islamic Economics and Finance Research Forum*” yang diselenggarakan baru-baru ini dengan tema Revitalisasi Maqasid Syariah dalam Sistem Ekonomi dan Keuangan Islam.<sup>6</sup>

Sebaliknya terdapat golongan yang skeptis terhadap perkembangan kajian mengenai maqasid syariah yang dilihat dalam sejumlah kasus mengklaim sebuah interpretasi sebagai maqasid. Akibatnya, dalam pandangan golongan skeptis ini, terjadi sekularisasi Islam atas nama maqasid syariah.

Padatulisaniini,penulisakanmelihatbagaimanametodememukan maqasid? Namun sebelumnya itu penulis perlu menjabarkan konsep dan klasifikasi maqasid syariah itu sendiri terlebih dahulu.

## **B. Konsep Maqasid Syariah**

Arti pokok dari kata maqasid adalah maksud, kehendak, atau tujuan yang ingin dicapai. Dalam bahasa Arab kata *maqasid* merupakan jamak dari *maqasid*, yang merupakan masdar (bentuk infinitif) dari

---

<sup>4</sup> 'Audah, *Maqasid asy-Syari'ah Dalil li al-Mubtadi'in* (Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1432/2011), h. 9.

<sup>5</sup> Lahsasna, *Maqasid al-Shari'ah in Islamic Finance* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2013), h. xix.

<sup>6</sup> Diselenggarakan di Jakarta, 13-14 Nopember 2013 atas kerjasama UIN Syarif Hidayatullah, Ikatan Ahli Ekonomi Islam dan Bank Indonesia.

kata kerja lampau *qasada*. Bentuk lain dari masdar *qasada* adalah *al-qasd*. Kata ini mempunyai beberapa makna, sementara makna asli dari kata kerja tersebut adalah ‘menghendaki’, ‘menuju kepada sesuatu’, ‘mencari atau meminta sesuatu’. *Qasadtu asy-syai’a* berarti ‘saya menghendaki sesuatu.’ Ini adalah makna yang asli dari kata *qasada*.<sup>7</sup> Kata Indonesia “maksud” berasal dari kata Arab ini dan mengandung makna yang sama. Jadi dalam kata *maqasid* dengan jamaknya *maqasid* terkandung pengertian kehendak, maksud dan tujuan untuk dicapai atau diwujudkan. Dengan demikian secara harfiah *maqasid* syariah berarti tujuan, maksud atau suatu yang hendak diwujudkan oleh syariah melalui ketentuan-ketentuan hukumnya.

Para penulis hukum Islam kontemporer mendefinisikan *maqasid* syariah sebagai berikut:

1. Menurut Ibn ‘Asyur (w. 1393/1973), *maqasid* syariah adalah “makna dan hikmah yang diperhatikan Pembuat Syariah dalam semua atau sebagian besar penetapan-penetapan hukum syariah”.<sup>8</sup>
2. Al-Khadimi mendefinisikan *maqasid* syariah sebagai “makna-makna yang tampak dalam berbagai ketentuan hukum syariah baik berupa hikmah-hikmah partikular, kemaslahatan universal ataupun kualitas umum yang semuanya menunjukkan ketundukan kepada Allah dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat”.<sup>9</sup>
3. Manubah Burhani mendefinisikannya sebagai “makna-makna yang hendak diwujudkan oleh Pembuat Syariah melalui

---

<sup>7</sup> Al-Badawi, *Maqasid asy-Syar<sup>3</sup>ah ‘inda Ibn Taimiyyah* (Yordania: Dar an-Nafa’is li an-Nasyr wa at-Tauzi’, t.t.), h. 43-44; al-Kailani, *Qawa’id al-Maqasid ‘inda al-Imam asy-Syatibi: ‘Ardan wa Dirasatan wa Tahlilan* (Yordania: al-Ma’had al-‘<sup>2</sup>lam<sup>3</sup> li al-Fikr al-Islami dan Damaskus: Dar al-Fikr, 1421/2000), h. 44.

<sup>8</sup> Ibn ‘Asyur, *Maqasid asy-Syari’ah al-Islamiyyah*, diedit oleh Muhammad at-Tahir al-Musawi (Amman, Yordania: Dar an-Nafais li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1421/2001), h. 251 ; al-Hasani, *Nazariyyat al-Maqasid ‘inda al-Imam Muhammad at-Tahir Ibn ‘Asyur* (Herndon, Virginia: al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, 1416/1995), h. 232.

<sup>9</sup> Al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqasidi: Hujjiyyatuh, Dawabituh, Majalatum*, monograf *Kitab al-Ummah*, No. 65, Tahun Ke-18 (Doha : Wizarat al-Auqaf wa asy-Syu’un al-Islamiyyah, Qatar, 1419/1999), h. 51.

ketentuan-ketentuan hukum syariah“<sup>10</sup>

4. Menurut Wahbah az-Zuhaili, maqasid syariah adalah “makna dan tujuan yang diperhatikan oleh Pembuat syarak dalam semua atau sebagian besar ketentuan hukum”.<sup>11</sup>

Kata kunci untuk mendefinisikan maqasid syariah dalam beberapa definisi yang dikemukakan terdahulu adalah “makna”. Apa yang dimaksud dengan makna? Istilah ‘makna’ dalam literatur studi teori dan metodologi hukum syariah memiliki arti yang luas, dan dalam sejumlah kasus berbeda dengan pengertian sehari-hari dalam bahasa Indonesia. Dalam bahasa Indonesia ‘makna’ berarti (1) arti, yaitu pengertian obyektif dari sebuah kata, (2) arti penting, sehingga ‘bermakna’ berarti mempunyai arti penting (signifikansi), dan (3) maksud suatu ucapan atau pernyataan, yaitu pengertian subyektif dari suatu ucapan atau pernyataan.

Dalam hukum Islam kata ‘makna’ selain memiliki pengertian leksikal seperti ‘arti’ atau ‘maksud’, istilah ‘makna’ mempunyai beberapa arti khusus. *Pertama*, makna berarti maksud atau tujuan. At-Tabari mengatakan, “Allah menjadikan zakat itu untuk [mencapai] dua makna : (1) menutupi kebutuhan masyarakat Muslim, dan (2) mendukung dan memberdayakan Islam.<sup>12</sup> Arti ‘makna’ di sini adalah tujuan, sehingga zakat dimaksudkan untuk mencapai dua makna berarti mencapai dua tujuan.

*Kedua*, ‘makna’ berarti ilat. Pernyataan yang sering kita dengar bahwa ibadah itu pada dasarnya *gair ma’qulat al-ma’ni* berarti tidak dapat dinalar ilatnya. Al-Gazzali dalam *al-Mustasfa* menyatakan, “... karena sebab-sebab ini merupakan sumber dari makna-makna tersebut”.<sup>13</sup> Makna di sini berarti ilat. Ar-Razi (w. 606/1209) mengatakan, “... seperti makna (ilat) memabukkan yang relevan untuk menetapkan hukum haram meminum segala minuman yang memabukkan dalam

<sup>10</sup> Burhani, “al-Fikr al-Maqasidi ‘inda Muhammad Rasyid Rida,” disertasi Universitas al-Hajj Lakhdar (Bātinah, Ajazair, 2006/2007), h. 31.

<sup>11</sup> Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, cet. ke-1, 2 jilid (Damaskus: Dar al-Fikr li at-Tiba’ah wa at-Tauzi ‘ wa an-Nasyr, 1406/1986), II: 1017.

<sup>12</sup> At-Tabari, *Tafsir at-Tabari: Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*, diedit oleh at-Turki (Kairo: Hajr li at-Tiba’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1422/2001), XI: 523.

<sup>13</sup> Al-Gazzali, *al-Mustasfa*, h. 281.

rangka melindungi akal, dan makna ini didukung oleh kasus larangan khamar, tetapi tidak ada kasus lain yang mendukungnya”.<sup>14</sup> Makna dalam pernyataan ar- Razi berarti ilat.

Namun perlu difahami bahwa ilat dalam usul fikih ada dua macam: (1) ilat yang merupakan kausa efisien (*al-'illah al-fa'ilah*) dan (2) ilat yang merupakan kausa finalis (*al-'illah al-ga'iyah*). Ilat yang merupakan kausa efisien adalah penyebab ditetapkan suatu ketentuan hukum dan ilat ini mendahului penetapan hukum. Misalnya ilat ditetapkan rukyat oleh Nabi saw sebagai cara menentukan awal Ramadan atau Syawal adalah keadaan umat pada waktu itu yang masih ummi (belum menguasai tulis baca dan hisab).<sup>15</sup> Contoh lain dari ilat dalam arti kausa efisien adalah akad jual beli merupakan ilat berpindahnya hak milik dari penjual kepada pembeli, akad nikah adalah ilat halalnya hubungan badan antara seorang lelaki dengan perempuan, tindak pidana pembunuhan sengaja adalah ilat dari dijatuhkannya hukuman qisas, kesukaran perjalan (*masyaaqqat as-safar*) adalah ilat ditetapkan hukum mubah tidak berpuasa Ramadan bagi musafir dengan diganti pada hari lain, dan seterusnya.

Sedangkan ilat yang merupakan kausa finalis adalah tujuan yang hendak diwujudkan melalui suatu penetapan hukum. Ilat ini terwujud setelah, dan didahului oleh, penetapan hukum. Contohnya penetapan keharaman merokok dalam beberapa fatwa kontemporer ilatnya adalah untuk meningkatkan pemeliharaan kesehatan dan menghindari mudarat karena diyakini bahwa rokok membawa mudarat bagi kesehatan.<sup>16</sup> Dalam kasus hukum keluarga di Indonesia, ilat ditetapkan ketentuan hukum bahwa talak harus dijatuhkan di depan sidang pengadilan bertujuan untuk menekan terjadinya perceraian yang, meskipun halal, namun dibenci oleh Allah dan menghindari kesewenangan talak yang mungkin dijatuhkan oleh suami tanpa alasan yang logis dan sah. Jadi ilat

<sup>14</sup> Ar-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, diedit oleh Taha Jabir al-'Ulwana (Beirut: Mu'assasat ar-Risalah, t.t.), V: 168.

<sup>15</sup> Rida, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Tafsir al-Manar)*, diedit oleh Ibrahim Syamsuddin, cet. ke-2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426/2005), II: 152; Syakir, *Awa'il asy-Syuhur al-'Arabiyyah*, cet. ke-2 (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1407 H), h. 13; az-Zarqa', *Fatawa az-Zarqa* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1425/2004), h. 160.

<sup>16</sup> Fatwa Dar al-Ifta', Mesir, tertanggal 25 Jumadil Awal 1420, dikutip dari [http://al3ola.19.forumer.com/a/\\_post662.html](http://al3ola.19.forumer.com/a/_post662.html), akses pada 21-03-2010.

di sini berarti kausa finalis, bukan kausa efisien. Menurut penulis, makna dalam arti ilat menurut pengertian kedua (ilat dalam arti kausa finalis) inilah yang sesungguhnya merupakan makasid syariah. Sedang makna dalam arti ilat menurut pengertian pertama (kausa efisien) tidak dapat disebut makasid syariah. Para penulis usul fikih kurang menekankan perbedaan ini sehingga bisa menimbulkan kekeliruan persepsi bahwa makasid syariah sama dengan ilat dalam arti kausa efisien.

*Ketiga*, para fukaha juga menggunakan kata hikmah untuk menunjukkan makasid syariah. Al-Wansyarisi (w. 914/1508) menegaskan, “Hikmah dalam istilah para ahli syariah adalah alasan dari penetapan hukum seperti adanya kesulitan (*masyaqqah*) yang karenanya disyariatkan qasar dan iftar”.<sup>17</sup> Al-Tufi (w. 716/1316) menegnaskan, “Hikmah adalah tujuan hukum yang hendak diwujudkan dengan penetapan hukum itu, seperti melindungi jiwa dan harta dengan disyariatkannya qisas dan hudud”.<sup>18</sup> Dari kedua kutipan ini ada dua pengertian hikmah: (1) alasan (munasib) ditetapkannya hukum seperti adanya *masyaqqah* yang merupakan alasan disyariatkannya qasar salat bagi musafir dan dibolehkannya iftar (tidak puasa di bulan Ramadan) bagi orang sakit dan musafir sebagaimana dikemukakan oleh al-Wansyarisi<sup>3</sup> di atas, dan (2) tujuan yang hendak diwujudkan dengan disyariatkannya suatu ketentuan hukum sebagaimana dikemukakan oleh al-Tufi.<sup>19</sup> Terhadap al-Wansyarisi dan beberapa yang lain yang sejalan dengan beliau perlu sedikit diberi koreksi bahwa yang lebih tepat dikatakan adalah bahwa adanya kesulitan (*al-masyaqqah*) adalah ilat dalam arti kausa efisien penetapan hukum kebolehan qasar salat dan iftar dalam ayat tersebut. Hikmah (ilat dalam arti kausa finalis) adalah maksud memberikan kemudahan (*at-taisir*) bagi musafir dan orang sakit. Jadi kesulitan itu sendiri adalah ilat dalam arti kausa efisien dari penetapan hukum mubah melakukan qasar dan iftar, sedangkan pemberian kemudahan melalui penetapan hukum mubah qasar dan iftar itu adalah ilat dalam arti kausa finalis, yaitu hikmah dan tujuan hukum yang hendak diwujudkan.

---

<sup>17</sup> Al-Wansyarisi, *al-Mi'yar al-Mu'rib* (Rabat: Wizarat al-Auqaf wa asy-Syu'un al-Islamiyyah, 1401/1981), I: 349.

<sup>18</sup> At-Tufi, *Syarh Mukhtasar ar-Rauah*, diedit oleh at-Turki (Beirut: Mu'assasat ar-Risalah, 1410/1990), III: 386.

<sup>19</sup> Cf. al-Badawa, *Maqasid asy-Syari'ah*, h. 55-56.

### C. Klasifikasi Maqasid Syariah

Para pengkaji usul fikih mengklasifikasi maqasid syariah dari berbagai sudut tinjau sehingga terdapat macam-macam makasid sesuai sisi tinjauannya. Di sini tidak semua klasifikasi dari berbagai sisi tinjauan itu dikemukakan. Yang dikemukakan di sini adalah beberapa klasifikasi maqasid syariah saja. *Pertama*, dari segi keluasan cakupannya. Dari segi ini makasid syariah dibedakan menjadi tiga macam, yaitu (1) makasid syariah umum (*'ammah*), (2) maqasid syariah parsial (*juz'iyah*), dan (3) maqasid syariah partikular (*khassah*).<sup>20</sup>

Dengan maqasid syariah umum dimaksudkan maqasid yang hendak diwujudkan oleh syariah secara umum sebagaimana dapat dilihat dari keseluruhan ketentuan syariah.<sup>21</sup> Dengan kata lain maqasid syariah umum adalah tujuan umum syariah, yaitu mewujudkan maslahat. Maqasid syariah khusus adalah tujuan syariah yang dapat ditangkap dan diamati pada sekelompok ketentuan syariah pada suatu bab, bagian, atau hal tertentu dari syariah, seperti maqasid syariah terkait masalah jual beli, masalah keuangan, atau masalah perkawinan.<sup>22</sup> Maqasid syariah partikular adalah maqasid syariah dalam satu ketentuan hukum tertentu,<sup>23</sup> seperti perintah rukyat, maqasid perintah larangan menjual barang sebelum dimiliki secara prinsip. Dengan kata lain, maqasid syariah partikular, meminjam kata-kata 'Allal al-Farisi, adalah maqasid syariah pada masing-masing ketentuan hukum syariah.<sup>24</sup>

*Kedua*, para ulama usul fikih menetapkan bahwa maqasid syariah itu adalah mewujudkan masalah bagi manusia di dunia dan akhirat.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Para pengkaji menggunakan istilah berbeda untuk menyebut ketiga kategori maqasid syariah, meskipun maksudnya sama. Istilah di atas mengacu kepada ar-Raisuni, *al-Fikr al-Maqasidi: Qawa'iduhu wa Fawa'iduh*, monograf (Casablanca: Jaridah az-Zaman, 1999), h. 16. Bandingkan dengan Lahsasna, *Maqasid al-Shari'ah in Islamic Finance* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2013), h. 16; Audah, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1429/2008), h. 5; Ibn Rabi'ah, *'Ilm Maqasid asy-Syari'* (Riyad: Tnp.: al-'Ubaikan, 1423/2002) h. 193-196; Hamidi, *Maqasid al-Qur'an Tasyri' al-Ahkam* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1429/2008), h. 26.

<sup>21</sup> Lihat Ibn 'Asyur, *Maqasid*, h. 51.

<sup>22</sup> Ibn Rab<sup>3</sup>'ah, *'Ilm Maqasid asy-Syari'*, h. 194; Lahsasna, *Maqasid al-Shari'ah*, h. 16-17

<sup>23</sup> Ibn Rabi'ah, *'Ilm Maqasid asy-Syari'*, h. 194;

<sup>24</sup> Al-Fasi, *Maqasid asy-Syari'ah*, h. 7.

<sup>25</sup> Asy-Syaibi, *al-Muwafaqat*, II: 2.

Untuk itu mereka membedakan masalah sebagai maqasid syariah dari segi tingkatannya menjadi tiga tingkatan, yaitu (1) masalah esensial (*daruriyyah*), (2) masalah primer (*hajiyyah*), dan (2) masalah komplementer (*tahsiniyyah*).<sup>26</sup> Masalah esensial (*daruriyyah*) adalah kepentingan yang harus ada demi kelangsungan tatanan hidup manusia yang baik secara duniawi maupun secara ukhrawi di mana tidak terpenuhinya kepentingan itu akan merusak tatanan tersebut. Lahsasna mendefinisikannya dengan mengatakan, “masalah daruriah adalah hal-hal esensial yang harus ada bagi manusia di mana tanpa terwujudnya hal itu keseluruhan masyarakat akan berada dalam bencana, kekacauan dan disrupsi.”<sup>27</sup> Masalah primer (*hajiyyah*) adalah kepentingan yang harus ada agar hidup manusia dapat berjalan wajar dan normal di mana apabila kepentingan itu tidak terpenuhi, maka tatanan hidup manusia tidak terancam, namun membuat hidup manusia berada dalam kondisi yang amat berat dan tidak normal.<sup>28</sup> Masalah komplementer (*tahsiniyyah*) adalah kepentingan yang pemenuhannya membuat hidup manusia lebih indah dan *luks*.<sup>29</sup>

Para pengkaji usul fikih pra modern menetapkan masalah esensial (*daruriyyah*) terletak dalam lima macam perlindungan kepentingan manusia, yaitu (1) perlindungan keberagamaan (religiusitas), (2) perlindungan jiwa, (3) perlindungan akal, (4) perlindungan keturunan, dan (5) perlindungan harta kekayaan.<sup>30</sup> Konsep masalah tradisional ini oleh pengkaji modern dirasa perlu dikembangkan. Konsep tradisional ini sudah tidak mencukupi lagi dan perlu penambahan atas butir-butir lima kepentingan daruri yang dikemukakan oleh para ahli usul fikih pra modern itu. ‘Atiyyah mengutip berbagai pendapat mengenai penambahan dan pengembangan konsep tersebut seperti kebebasan, keadilan, persamaan, persaudaraan, di samping hak-hak sosial, ekonomi dan politik.<sup>31</sup>

Dari apa yang dikemukakan oleh berbagai penulis modern, tampak bahwa ada dua sisi pengembangan yang diusulkan, yaitu (1)

<sup>26</sup> *Ibid.*, II: 3-5.

<sup>27</sup> Lahsasna, *Maqasid al-Shari’ah*, h. 19.

<sup>28</sup> Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II: 4.

<sup>29</sup> Lahsasna, *Maqasid al-Shari’ah*, h. 30; asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II: 5.

<sup>30</sup> Al-Gazzali, *al-Mustasfa*, h. 278; asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II: 4.

<sup>31</sup> ‘Atiyyah, *Nahwa Taf’il Maqasid asy-Syari’ah* (Yordania: al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, dan Damaskus: Dar al-Fikr, 1424/2003), h. 97-100.

pengembangan konsep dalam terma masalahat itu sendiri, dan (2) pengembangan konsep lingkungan penerapan masalahat tersebut dalam dimensi-dimensi keberadaan manusia. Mengenai konsep dalam terma 'masalahat' sendiri yang oleh al-Gazzali dan asy-Syatibi, seperti dikemukakan terdahulu, dimaknai sebagai perlindungan (*al-hifz*), maka perlu diperluas hingga meliputi –di mana diperlukan– pemberdayaan dan pengembangan, di samping perlindungan sendiri. Penerapan masalahat dalam teori tradisional lebih banyak terfokus pada manusia sebagai individu. Ini sebagaimana dikemukakan oleh Jasser Auda merupakan suatu kekurangan.<sup>32</sup>

Penerapan masalahat perlu diperluas meliputi perlindungan, pemberdayaan, dan atau pengembangan manusia dalam empat dimensi lingkungan keberadaannya yang dimulai dari lingkungan keberadaan paling kecil tapi inti hingga lingkungan keberadaannya yang luas, yaitu sebagai berikut:

- 1) Manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai individu (dalam lingkungan dirinya sendiri),
- 2) Manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai anggota keluarga (manusia dalam lingkungan keluarga),
- 3) Manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai anggota masyarakat (manusia dalam lingkungan sosial-kemasyarakatan, termasuk kenegaraan),
- 4) Manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai makhluk bersama makhluk Tuhan lainnya dalam alam (manusia dalam lingkungan alam).

Dalam keempat dimensi lingkungan keberadaan ini, manusia memerlukan sejumlah perlindungan, pemberdayaan dan atau pengembangan. Lima macam masalahat esensial yang disebutkan oleh al-Gazzali dan asy-Syatibi dapat didistribusikan ke dalam salah satu atau lebih dari empat lingkungan keberadaan tersebut. Dalam lingkungan dirinya sendiri (sebagai individu), manusia memerlukan sejumlah perlindungan. Perlindungan akal yang disebutkan oleh al-Gazzali dan asy-Syatibi dapat dimasukkan ke dalam bagian ini. Perlindungan akal dapat berupa menghindari segala sesuatu yang dapat merusak akal

<sup>32</sup> Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 4.

seperti mengkonsumsi minuman-minuman memabukkan. Oleh karena itu perbuatan meminum khamar atau bir dilarang di dalam agama Islam karena menghilangkan akal sehat seseorang walaupun untuk sementara waktu. Perbuatan seperti itu dipandang sebagai sia-sia dan lebih banyak membawa mudarat dan kerusakan [Q. 2:219]. Perlindungan akal melalui penghindaran hal-hal yang merusak dinamakan perlindungan pasif (*min janib al-'adam*). Sebaliknya pengembangan potensi intelek dan bakat melalui pendidikan adalah maslahat daruri yang wajib diusahakan. Oleh karena itu Islam mewajibkan setiap muslim laki-laki dan perempuan untuk belajar. Kewajiban belajar itu menyangkut hal-hal dasar dan pokok yang harus ada untuk manusia sebagai individu agar dapat memenuhi kebutuhan hidup yang dasar seperti bisa menulis dan membaca, berhitung, dan mengetahui pengetahuan agama yang pokok agar dapat menjalani kewajiban-kewajiban agamanya. Ini merupakan perlindungan dari sisi aktif (*min janib al-wujud*) untuk tingkat daruri. Untuk tingkat haji dan tahsini diperlukan tingkat pendidikan lebih tinggi. Jasser Audah memberi penafsiran lebih jauh, perlindungan akal meliputi upaya mengatasi “perpindahan otak” (Iarinya kaum intelektual).<sup>33</sup> Tetapi menurut penulis perlindungan kepentingan ini masuk ke dalam perlindungan manusia dalam lingkungan lebih luas, yaitu lingkungan sosial kemasyarakatan karena kerugian yang timbul dari terjadinya “pelarian otak” itu adalah kerugian kolektif (masyarakat), bukan kerugian manusia secara individu.

Perlindungan jiwa (*hifz an-nafs*) dalam konsep lama berarti perlindungan nyawa (hak hidup) menyangkut dimensi keberadaan manusia sebagai individu (dalam lingkungan diri sendiri). Oleh karena itu seseorang dalam hukum syariah tidak boleh melakukan bunuh diri yang itu dipandang sebagai perbuatan dosa besar. Begitu juga tidak boleh melakukan perbuatan membunuh orang lain, termasuk dilarang melakukan eutanasia atas alasan ini. Perlindungan jiwa dapat dikembangkan menjadi perlindungan diri manusia termasuk fisik dalam pengertian orang harus mendapatkan kebutuhan dasarnya untuk dapat mempertahankan hidupnya. Oleh karena itu dalam Islam diwajibkan kepada orang mampu yang telah memenuhi syarat

---

<sup>33</sup> 'Audah, *Fiqh al-Maqasid: Inat al-Ahkam asy-Syar'iyah bi Maqasidih* (Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1427/2006), h. 24-25; idem., *Maqasid asy-Syari'ah Dalil li al-Mubtadi'in*, h. 59.

tertentu untuk mengeluarkan zakat sebagai suatu kewajiban atasnya dan hak bagi orang lain yang tidak mampu agar tidak ada orang yang tidak dapat memenuhi kebutuhan pokoknya menyangkut pangan, sandang dan papan. Para pengkaji modern melihat bahwa kepentingan daruri menyangkut manusia sebagai individu itu tidak hanya berupa perlindungan hak hidup, tetapi juga mencakup perlindungan berbagai hak dasar manusia yang lain seperti kebebasan, persamaan, martabat kemanusiaan (*al-karimah al-insaniyyah*), dan hak-hak lain yang dalam diskursus kontemporer dikenal dengan hak asasi.

Perlindungan agama masuk ke dalam dimensi keberadaan manusia sebagai individu, tetapi juga masuk dalam dimensi perlindungan manusia dalam tatanan keluarga dan sebagai warga masyarakat. Artinya agama dalam pandangan Islam selain merupakan kebutuhan pokok bagi pemenuhan aspirasi spiritual pribadi, juga merupakan kebutuhan penataan kehidupan kekeluargaan dan kemasyarakatan. Dalam Islam pernikahan merupakan suatu tindakan bernilai ibadah dan ketentuan-ketentuan hukum keluarga merupakan ketentuan kedua paling erat dengan agama sesudah ketentuan-ketentuan hukum ibadah. Lebih lanjut dalam pandangan umat Islam agama juga merupakan kepentingan pokok dalam penataan kehidupan sosial umat dan kenegaraan. Hal itu tercermin dalam praktik adanya penataan institusi sosial berdasarkan ketentuan syariah seperti ekonomi syariah dan beberapa aspek lain.

Dalam lingkungan keluarga, manusia membutuhkan sejumlah kepentingan *daruri* guna melindungi dan membina tatanan keluarga yang baik dan sejahtera. Perlindungan keturunan (*hifz an-nasl*) masuk ke dalam perlindungan manusia dalam dimensi keberadaannya dalam lingkungan keluarga. Ibn 'Asyur menggunakan terma *dabt nizam al-'a'ilah* (penataan institusi keluarga).<sup>34</sup> Sebagaimana dikemukakan terdahulu, agama merupakan kepentingan daruri yang perlu dilindungi dan dikembangkan dalam kehidupan keluarga sebagai sumber nilai bagi pembinaan institusi keluarga guna mencapai keluarga yang sakinah.

Dalam dimensi lingkungan keberadaan manusia sebagai warga masyarakat (manusia dalam lingkungan sosial-kemasyarakatan), manusia memiliki sejumlah masalah (kepentingan) daruriah guna menunjang eksistensinya sebagai makhluk sosial. Karena itu

---

<sup>34</sup> Ibn 'Asyur, *Maqasid*, h. 430.

perlindungan tatanan sosial yang damai, sejahtera dan berkeadilan sosial tidak ragu lagi merupakan maqasid syariah. Oleh karena itu perlindungan prinsip-prinsip sosial seperti keadilan, persamaan, persaudaraan, perdamaian, ketertiban merupakan kepentingan (*maslahat*) *daruri* yang perlu diusahakan dan dimajukan. Perlindungan harta kekayaan (*hifz al-mal*) sepanjang berkaitan dengan perlindungan hak milik pribadi, masuk ke dalam perlindungan manusia sebagai individu. Akan tetapi apabila terma itu dikembangkan dalam konsep yang lebih luas sebagaimana diusulkan oleh beberapa pengkaji modern—misalnya menjadi pengembangan kesejahteraan ekonomi masyarakat,<sup>35</sup>—maka itu masuk dalam perlindungan, pemberdayaan dan pengembangan manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai warga masyarakat.

Salah satu faktor penting dalam perlindungan dan pembinaan tatanan sosial yang sejahtera, damai dan berkeadilan adalah institusi negara. Hampir dapat dikatakan bahwa tidak mungkin orang dapat memenuhi banyak kebutuhan hidupnya tanpa kehadiran sebuah negara yang memang bertugas memajukan kesejahteraan umum. Dalam sejarah Islam, di kalangan ulama zaman klasik telah diperdebatan apakah negara itu diperlukan atau tidak. Al-Asamm (w. 225/840) menyatakan bahwa negara pada dasarnya tidak diperlukan selama masyarakat dapat menjalankan kehidupan sosial dan agamanya dengan baik tanpa negara. Berbeda dengan pendapat yang kurang populer ini, mayoritas umat berpendapat bahwa negara itu diperlukan dan oleh karena itu wajib ditegakkan. Memang ada perdebatan apakah kewajiban itu sebagai hanya suatu kenyataan sosiologis yang tak terelakkan belaka atau suatu kewajiban yang diperintahkan oleh syariah. Ulama ahli-ahli hukum, semisal Abu Ya'la (w. 458/1066) dan al-Mawardi (w. 450/1050), menegaskan bahwa kewajiban mendirikan negara itu adalah suatu perintah syariah.<sup>36</sup> Dari diskusi para ulama itu tampak bahwa negara bukan tujuan pada dirinya. Ia adalah sarana untuk mewujudkan tujuan sosial umat berupa kesejahteraan, kedamaian dan

---

<sup>35</sup> 'Audah, *Maqasid asy-Syari'ah Dalil li al-Mubtadi'in*, h. 62.

<sup>36</sup> Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sultaniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*, diedit oleh Ahmad Mubarak al-Bagdadi (Kuwait: Maktabah Dar Ibn Qutaibah, 1409/1989), h. 3; Abu Ya'la, *al-Ahkam as-Sultaniyyah*, diedit oleh Muhammad Hamid al-Faqqi (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421/2000), h. 19.

ketertiban sosial. Dalam surat al-Hajj [Q. 22 : 41] ditegaskan, “ (yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan salat, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang makruf dan mencegah perbuatan mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan.” Ayat ini menggambarkan tujuan kekuasaan negara adalah untuk membangun kehidupan spiritual yang kondusif sebagaimana dilambangkan oleh perbuatan mendirikan salat, membangun kesejahteraan ekonomi sebagai dilambangkan oleh perbuatan membayar zakat, dan menciptakan kedamaian, ketertiban dan keamanan sebagaimana dilambangkan oleh perbuatan amar makruf nahi munkar. Ini adalah tugas negara. Dengan demikian negara lebih merupakan sarana sedangkan makasidnya adalah terwujudnya kesejahteraan, kedamaian, ketertiban dan keamanan sosial dalam masyarakat. Jadi ini merupakan maqasid syariah dalam dimensi keberadaan manusia dalam lingkungan sosial-kemasyarakatan.

Dalam dimensi lingkungan keberadaan manusia sebagai makhluk alam (manusia dalam alam), maka makasid syariahnya adalah terwujudnya kemakmuran bumi (*'umran al-ard*) sebagaimana difirmankan Allah dalam surat Hud ayat 61, “Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya” [Q. 11: 61]. Agar makasid pemakmuran bumi terwujud, maka dilarang melakukan perusakan-perusakan di muka bumi termasuk perusakan lingkungan [Q. 7: 74]. Jadi perlindungan lingkungan termasuk satu bagian dari upaya pemakmuran bumi. Sebaliknya itu manusia wajib melakukan tindakan-tindakan pengelolaan yang bersifat membangun. Bumi merupakan suatu anugerah ilahi kepada manusia yang wajib diusahakan pemakmurannya [Q. 2 : 29 dan 11: 61]. Bumi dapat menerima tindakan manusia yang sejalan dengan kehendak ilahi yang merupakan makasid syariah. Pembangunan dan lingkungan memiliki kaitan organik. Pembangunan yang salah arah dapat merusak lingkungan seperti krisis lingkungan yang kini dialami dunia. Oleh karena itu pembangunan bukanlah eksploitasi lingkungan untuk memenuhi kebutuhan tak terbatas manusia. Dalam perspektif Islam yang dapat disimpulkan dari sejumlah nas, pembangunan harus berorientasi penghijauan alam. Dalam al-Quran dikutip doa Nabi Ibrahim yang meminta negerinya dijadikan sebagai negeri aman sentosa dan penduduknya dilimpahi dengan rezki berbagai buah-buahan (hortikultura) [Q. 2: 126]. Dalam

hadis Anas riwayat al-Bukhari, Nabi saw menyatakan bahwa orang yang di tangannya ada benih hendaklah menanamnya sekalipun kiamat sudah akan terjadi.<sup>37</sup> Hadis ini menggambarkan pentingnya penghijauan bumi sebagai bagian dari maqasid syariah *'imarat al-ard*. Dalam hadis lain riwayat al-Bukhari dari Anas dinyatakan bahwa barang siapa menanam pohon, kemudian dimakan oleh burung, binatang atau manusia, maka itu akan menjadi sedekah baginya sehingga ia akan mendapat pahala.<sup>38</sup> Ini menggambarkan dorongan pentingnya menjaga keseimbangan ekologi di antara berbagai makhluk hidup sebagai bagian dari mengusahakan makasid syariah berupa *'imarat al-ard* (pemakmuran bumi).

#### **D. Metode Penemuan Makasid Syariah**

Meskipun kajian tentang maqasid syariah sudah tua, namun belum ada suatu metode yang mapan mengenai bagaimana menemukan maqasid syariah. Para pengkaji masih berbeda pendapat mengenai hal tersebut. Berikut ini dikemukakan beberapa pendapat mengenai hal ini.

##### **1. Menurut Para Ahli Usul Fikih Sebelum asy-Syatibi**

Al-Gazzali (w. 505/1111) adalah orang pertama yang menyinggung metode menemukan maqasid syariah, walaupun sangat umum sekali. Dalam *al-Mustasfa* ia mengatakan, "Maqasid itu diketahui melalui al-Kitab, as-Sunnah dan ijmak."<sup>39</sup> Tidak ada penjelasan bagaimana dari kedua sumber pertama maqasid syariah disimpulkan.

Setelah al-Gazzali, kajian maqasid syariah banyak dipaparkan oleh 'Izzuddin Ibn 'Abd as-Salam (w. 660/1262) dalam karyanya *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Ia membedakan kemaslahatan dan kemafsadatan terkait masalah-masalah ukhrawi dan masalah-masalah duniawi. Yang pertama hanya dapat diketahui melalui al-Quran dan as-Sunnah dan yang kedua dapat juga diketahui melalui akal. Ia menyatakan, "Sebagian besar kemaslahatan dan kemafsadatan

<sup>37</sup> Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad*, diedit oleh al-Arna'ut dkk. (Beirut: Mu'assasat ar-Risalah, 1421/2001), XX: 251, hadis no. 12902, dari Anas Ibn Malik, sahih menurut al-Arna'ut dkk.

<sup>38</sup> Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425/2004), h. 418, hadis no. 2320, awal "Kitab al-Hars wa al-Muzara'ah".

<sup>39</sup> Al-Gazzali, *al-Mustasfa*, h. 282.

dalam masalah-masalah duniawi dapat diketahui dengan akal. Adapun kemaslahatan dan kemafsadatan mengenai masalah-masalah akhirat hanya dapat diketahui melalui naqal (al-Quran atau as-Sunnah).<sup>40</sup> Di sini juga tidak ada rincian prosedur untuk menemukan maqasid syariah. Sebagaimana dimaklumi bahwa maqasid syariah itu adalah mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan, sehingga cara mengetahui kemaslahatan dan kemudian itu dengan sendirinya adalah cara mengetahui maqasid syariah menurut 'Izzuddin.

Menurut Ibn Taimiyyah sebagaimana disimpulkan oleh al-Badawi, metode untuk menemukan maqasid syariah meliputi (1) metode induksi, (2) patokan bahasa Arab, (3) konteks diskursus, (4) memedomani Sahabat, (5) penunjukan kepada maqasid sekunder oleh maqasid primer, dan (5) tidak menyebutkan hukum tentang sesuatu kasus pada hal ada alasan dan sebaliknya tidak ada halangan untuk melakukannya.<sup>41</sup> Ini adalah penyimpulan al-Badawi mengenai metode penemuan maqasid syariah menurut Ibn Taimiyyah yang diramunya dari tulisan-tulisan Ibn Taimiyyah yang terserak-serak dan dalam konteks yang berbeda-beda serta tidak langsung berbicara tentang bagaimana metode menggali maqasid. Tampaknya metode al-Badawi dalam menyimpulkan metode penemuan maqasid syariah menurut Ibn Taimiyyah ini dilakukan dengan terlebih dahulu merumuskan kerangka teoritis yang disusun mengenai metode penemuan maqasid dengan berpedoman kepada tulisan-tulisan yang ada, kemudian mencari dan membuktikannya dalam tulisan-tulisan Ibn Taimiyyah.

## **2. Metode Penemuan *maqasid syariah* Menurut asy-Syatibi**

Tokoh *maqasid syariah* terkenal adalah asy-Syatibi (w. 790/1388) mencoba merumuskan metode penemuan maqasid syariah secara lebih jelas. Pada bagian akhir juz II dari kitab *al-Muwafaqat* yang dikhususkan untuk mengkaji teori maqasid, ia menyebutkan ada empat metode menggali maqasid syariah, yaitu : (1) melalui pernyataan perintah dan larangan yang orisinal dan tegas,<sup>42</sup> (2) melalui ilat perintah dan

---

<sup>40</sup> 'Izzuddin, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999), I : 8 dan 9.

<sup>41</sup> Al-Badawi, *Maqasid asy-Syari'ah*, h. 201-240.

<sup>42</sup> Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II: 275.

larangan tersebut,<sup>43</sup> (3) adanya dukungan terhadap makasid pokok (ini adalah metode untuk menggali makasid sekunder),<sup>44</sup> dan (4) melalui diamnya Pembuat Syariah [tidak mensyariatkan sesuatu] pada hal ada alasan untuk melakukannya.<sup>45</sup> Yang terakhir ini sering disebut dengan istilah “sunnah tarkiah”. Di sini asy-Syatibi tidak menyebutkan metode induksi (*istiqra'*), pada hal ia sendiri banyak sekali menggunakan metode ini untuk menemukan tujuan syariah. Bahkan ia membuktikan masalah sebagai tujuan syariah melalui metode induksi.<sup>46</sup> Oleh karena itu metode induksi (*istiqra'*) ini dapat dipandang sebagai metode kelima bagi penemuan makasid syariah menurut asy-Syatibi.

Dengan metode pertama dimaksudkan oleh asy-Syatibi bahwa suatu perintah atau larangan tujuannya adalah untuk dipenuhi sehingga terlaksananya dan terwujudnya perintah atau larangan itu adalah tujuan syariah. Apabila diperintahkan membayar zakat misalnya, maka terlaksana pembayaran zakat itu adalah tujuan (maksud) syariah. Dalam kaitan ini ia menegaskan,

*Telah dimaklumi bahwa suatu perintah merupakan perintah karena perintah itu menghendaki pelaksanaan, sehingga terlaksananya perintah itu adalah maksud dari syariah. Demikian pula larangan. Telah dimaklumi bahwa suatu larangan menghendaki tidak dilakukannya hal yang dilarang, sehingga tidak dikerjakannya larangan tersebut merupakan maksud (tujuan) syara'.*<sup>47</sup>

Hanya saja menurutnya, perintah dan larangan yang dimaksud pada metode pertama ini adalah yang orisinal bukan sekunder dan yang tegas (langsung) bukan yang konsekuensial. Perintah atau larangan sekunder termasuk metode ketiga. Contohnya adalah perintah melakukan salat Jumat pada hari Jumat pada Q. 62 : 9, “... maka bersegeralah mengingat Allah (salat Jumat) dan tinggalkan jual beli.” Perintah segera ke masjid untuk melaksanakan salat Jumat saat azan Jumat dikumandangkan adalah perintah orisinal dan oleh karena itu dilaksanakannya salat Jumat itu merupakan maksud (tujuan syariah). Sedangkan larangan

<sup>43</sup> *Ibid.*, II: 275-277.

<sup>44</sup> *Ibid.*, II: 278-287.

<sup>45</sup> *Ibid.*, II: 287-291.

<sup>46</sup> *Ibid.*, II: 33-34.

<sup>47</sup> *Ibid.*, II: 275.

berjual beli pada ayat itu adalah sekunder karena larangan tersebut tidak dimaksudkan melarang jual beli itu sendiri pada dirinya saat azan, melainkan larangan dimaksudkan untuk mendukung terlaksananya salat Jumat. Dukungan terhadap maksud primer syariah merupakan metode ketiga untuk mengetahui makasid syariah, dalam hal ini untuk mengetahui makasid sekunder menurut asy-Syatibi. Kemudian perintah atau larangan itu juga harus langsung atau tegas, bukan perintah atau larangan implisit yang merupakan konsekuensi yang disimpulkan dari perintah atau larangan tegas. Adagium bahwa perintah berarti larangan terhadap kebalikannya, dan larangan berarti perintah terhadap lawannya tidaklah secara otomatis berlaku. Para ahli usul fikih tidak menyepakati ini. Oleh karena itu makan riba bukanlah berarti perintah untuk bersedekah, dalam arti bahwa di dalam larangan makan riba itu tidak terkandung perintah bersedekah karena bersedekah itu merupakan perintah tersendiri.

Pemikiran asy-Syatibi mengenai metode pertama ini harus diberi catatan. Benarkah ketika berbicara tentang maqasid syariah yang dimaksud adalah terlaksananya perintah atau larangan syariah. Memang benar bahwa setiap perintah atau larangan itu maksudnya adalah untuk dilaksanakan. Tidak diingkari bahwa terlaksananya akad adalah maksud dari diperintahkannya memenuhi akad-akad (Q. 5: 1). Tidak dilakukan makan harta sesama dengan jalan batil adalah tujuan larangan makan harta sesama dengan jalan batil. Pertanyaannya apakah tujuan seperti ini yang dimaksudkan ketika kita berbicara tentang makasid syariah. Tentu bukan tujuan seperti itu yang dimaksudkan, melainkan yang dimaksudkan adalah tujuan, hikmah atau makna yang lebih besar di balik, dan sekaligus sebagai akibat dari, suatu perintah atau larangan. Oleh karena itu pendapat asy-Syatibi ini dirasa tidak relevan dengan konsep maqasid syariah yang dimaksud, meskipun apa yang dikemukakan oleh asy-Syaibi adalah benar dalam kaitan dengan maksud beliau. Alasan tidak relevan dengan pengertian makasid syariah yang dimaksud dalam kajian maqasid syariah adalah:

1. Definisi maqasid syariah menyatakan bahwa makasid itu adalah makna (tujuan, alasan, kausa) atau hikmah di balik ketentuan-ketentuan syariah. Terlaksananya puasa memang benar merupakan maksud dari perintah berpuasa (Q. 2 : 183), tetapi bukan maksud

seperti ini yang kita maksudkan ketika berbicara tentang makasid syariah. Tujuan (maksud) perintah puasa yang dimaksud dalam diskursus makasid syariah adalah hikmah dan kemaslahatan yang diharapkan terwujud dengan diperintahnya melaksanakan puasa dalam hukum syariah, yaitu membentuk insan yang bertakwa. Asy-Syatibi barang kali terjebak dalam makna literal dari kata 'maksud' karena memang secara literal kita bisa mengatakan "terlaksananya berpuasa adalah maksud yang dikehendaki oleh perintah berpuasa." Maqasid dalam diskursus maqasid syariah telah diberi makna tertentu dan menjadi sebuah terminologi untuk mengekspresikan suatu konsep mengenai tujuan, hikmah atau makna di balik berbagai ketentuan syariah.

2. Terlaksananya suatu perintah atau larangan adalah sebuah peristiwa konkret yang bersifat partikular dan karenanya tidak memiliki daya tampung bagi pemecahan kasus lain; maqasid syariah haruslah suatu yang memiliki sifat universal sehingga bisa menampung banyak kasus lain di bawahnya.
3. Apabila makasid diartikan sebagaimana dikemukakan oleh asy-Syatibi di atas, maka pemaknaan semacam ini akan membawa hukum syariah ke dalam suatu bentuk literalisme yang mematikan dan menghambat kemampuan hukum Islam untuk menyahuti berbagai problem kontemporer serta bertentangan dengan kaidah "Tidak diingkari perubahan hukum karena perubahan zaman".<sup>48</sup> Apabila tujuan larangan mengangkat perempuan dalam hadis Abu Bakrah, "Tidak akan beruntung suatu kaum yang mengangkat perempuan menjadi pemimpinnya",<sup>49</sup> adalah terealisasinya larangan itu, berarti ijtihad baru yang mendinamisasikan hukum syariah dengan membolehkan mengangkat perempuan menjadi pemimpin termasuk kepala negara bertentangan dengan makasid syariah. Ini tentu membuat hukum syariah itu sendiri menjadi sangat kaku dan tidak dapat menyahuti perkembangan zaman, pada hal kaidah di atas mengatakan bahwa hukum boleh mengalami perubahan manakala keadaan zaman berubah. Oleh karena itu

---

<sup>48</sup> Az-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1409/1989), h. 227.

<sup>49</sup> Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425/2004), h. 798, hadis no. 4425.

metode pertama penemuan makasid syariah yang dikemukakan asy-Syatibi ini tidak tidak relevan karena membawa kepada penemuan maksud yang bukan sebagaimana dikehendaki dalam diskursus maqasid syariah.

Metode kedua adalah penggalian melalui pencarian ilat dari ketentuan syariah. Karena maqasid syariah itu sendiri terkait dengan ilat, maka metode penggalian ilat tentu dapat diterapkan pada penggalian maqasid syariah. Di antara metode penemuan ilat yang penting adalah (1) klasifikasi dan eliminasi (*as-sabr wa at-taqsim*) dan (1) metode munasabah. Metode ketiga dan keempat tidak ada masalah dan dapat dioperasikan untuk melakukan penemuan makasid syariah.

### 3. Menurut pengkaji modern

Pengkaji modern juga tidak seragam merumuskan metode penemuan maqasid syariah. Bahkan beberapa pengkaji tidak secara tegas menyatakan metode tersebut sehingga menimbulkan interpretasi beragam pada para pembacanya. Menurut Ibn Rabi'ah ada empat metode menemukan maqasid syariah, yaitu :

- 1) Metode induksi (*istiqra'*),
- 2) Pernyataan perintah dan larangan yang orisinal dan tegas (dalam al-Quran dan as-Sunnah),
- 3) ungkapan-ungkapan [dalam al-Qur'an dan as-Sunnah] yang menyiratkan pengertian *maqasid syariah*, dan
- 4) diamnya Pembuat Syariah [tidak mensyariatkan sesuatu] pada hal ada alasan untuk melakukannya.<sup>50</sup>

Metode kedua adalah kutipan dari asy-Syatibi sebagaimana telah dikemukakan terdahulu, dan telah didiskusi sebagai suatu cara yang tidak relevan dengan konsep maqasid syariah sendiri. Ibn 'Asyur juga menyatakan pendapatnya tentang metode penemuan maqasid syariah. Menurutnya ada tiga metode, yaitu :

- 1) metode induksi (*istiqra'*) teradap keseluruhan materi syariah,
- 2) melalui dalil-dalil al-Qur'an yang tegas dalalahnya di mana tidak memungkinkan interpretasi lain, dan

<sup>50</sup> Ibn Rab<sup>3</sup>'ah, *'Ilm Maqasid asy-Syari*, h. 115-116.

3) melalui pernyataan as-Sunnah yang tegas dalalahnya dan pasti kebenarannya historisnya (mutawatir).<sup>51</sup>

Akan tetapi al-Hasani mencoba membuat sebuah rekonstruksi melalui pembacaan menyeluruh terhadap buku Ibn 'Asyur dan kemudian melakukan abstraksi. Dari situ ia menyimpulkan bahwa metode membangun maqasid syariah menurut Ibn 'Asyur ada tiga, yaitu (1) melalui pemahaman konteks linguistik, (2) dengan metode induksi, dan (3) pembedaan sarana dan tujuan dalam pemahaman penerapan hukum.<sup>52</sup>

Manuah Burhani menyimpulkan metode penemuan maqasid syariah menurut Muhammad Rasyid Rida ada empat, yaitu (1) metode induksi, (2) penalaran rasional (akal), (3) mengikuti langkah Sahabat Nabi saw, dan (4) melalui analisis bahasa (Arab).<sup>53</sup>

Dari apa yang dikemukakan oleh para pengkaji di atas dapat dilihat bahwa metode induksi adalah metode paling banyak diakui dan disebut. Hal itu tidak mengherankan karena makasid syariah tidak lain suatu tujuan yang bersifat umum yang dapat diamati dalam berbagai kasus penetapan ketentuan hukum syariah. Makasid syariah bersifat umum yang disimpulkan dari kasus-kasus penetapan hukum syariah sehingga gerak penemuannya banyak berangkat dari kasus-kasus khusus kepada perumusan kesimpulan umum dan itu adalah cara kerja metode induksi. Bahkan tujuan syariah berupa perwujudan maslahat itu sendiri, sebagaimana dikemukakan oleh para pengkaji, disimpulkan secara induktif dari berbagai sumber material syariah. Hal itu karena tidak ada penegasan dalam al-Quran dan as-Sunnah, bahkan kata 'maslahat' itu sendiri tidak ada disebutkan di dalam kedua sumber itu. Dalam kaitan ini asy-Syatibi (w. 790/1388), ketika menjelaskan dasar tekstual malahat, menyatakan,

Dalil bagi suatu masalah dapat ditetapkan dengan cara lain, yaitu semangat syariah tentang masalah tersebut... Hal itu dilakukan dengan meneliti secara induktif terhadap syariah dan memperhatikan dalil-dalil universal dan partikularnya serta prinsip-prinsip umum yang terkandung di dalamnya yang ditemukan melalui induksi tematis yang

<sup>51</sup> Ibn 'Asyur, *Maqasid asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, h. 190-195, khususnya 190, 193, 194.

<sup>52</sup> Al-Hasani, *Nazariyyat al-Maqasid*, h. 325-415, khususnya 325, 354, dan 369.

<sup>53</sup> Burhani, "al-Fikr al-Maqasidi, h. 102-117.

tidak didasarkan kepada suatu dalil khusus, melainkan berdasarkan kepada dalil-dalil umum yang mungkin maknanya berbeda-beda, namun satu sama lain saling menguatkan di mana keseluruhannya menuju kepada satu pemaknaan bersama.<sup>54</sup>

Metode deduksi langsung dari pernyataan al-Quran atau as-Sunnah sendiri sebagaimana dikemukakan oleh Ibn 'Asyur juga merupakan metode yang sangat relevan. Hanya saja dalam kasus as-Sunnah tidak harus dibatasi pada hadis-hadis mutawatir sebagaimana dikemukakan Ibn 'Asyur. Contoh metode ini adalah perumusan tujuan perataan distribusi pendapatan dalam kegiatan ekonomi didasarkan langsung kepada firman Allah, " ... agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu" [Q. 59 : 7]. Tujuan syariah menghindari segala hal yang membawa kerugian dan kemafsadatan dideduksikan langsung dari hadis Nabi saw, "Tidak ada mudarat dan pemudaratan" [HR Malik].<sup>55</sup>

Beberapa metode penemuan ilat hukum dalam usul fikih juga dapat digunakan untuk menemukan maqasid syariah karena maqasid juga adalah sebagian dari ilat, yaitu ilat yang berupa kausa efisien. Di antara metode penemuan ilat yang penting adalah (1) metode klasifikasi dan eliminasi (*as-sabr wa at-taqsim*) dan (2) metode munasabah (*al-munasabah*).

Metode klasifikasi dan eliminasi (*as-sabr wa at-taqsim*) cara kerjanya dimulai dengan membuat semacam hipotesis tentang sejumlah kemungkinan makasid syariah berdasarkan penalaran rasional, kemudian satu persatu dari kemungkinan itu diuji untuk diambil satu di antaranya yang paling mungkin dan paling logis untuk diterima dan dipandang sebagai makasid syariah. Sedangkan metode munasabah cara kerjanya adalah membuat satu rumusan makasid syariah berdasarkan pengkajian keilmuan tertentu, kemudian rumusan itu dicari landasannya di dalam keseluruhan sumber material syariah. Kemungkinannya ada tiga, yaitu (1) terdapat teks (nas) langsung yang mendukungnya secara tegas, (2) tidak terdapat nas sama sekali yang mendukungnya atau malah ada nas yang menentangnya, dan (3) tidak terdapat nas yang mendukungnya secara langsung dan sebaliknya tidak

<sup>54</sup> Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II: 33.

<sup>55</sup> Malik, *al-Muwatta'* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), h.454, hadis no. 14610.

terdapat nas yang mendukungnya, namun selaras dengan semangat umum nas, artinya sejalan dengan prinsip umum yang disimpulkan dari sejumlah nas. Perbedaan metode ini dengan metode induksi adalah bahwa dalam metode ini terdapat pemanfaatan pengkajian bidang ilmu tertentu, sementara dalam metode pertama (induksi) penyimpulan dilakukan atas bahan-bahan tekstual.

## E. Penutup

Dari tulisan ini dapat ditarik sebuah rumusan penutup. Apabila yang terjadi adalah kemungkinan pertama, maka tentu hasil temuan tersebut tidak diragukan lagi sebagai maqasid syariah karena jelas didukung secara langsung oleh teks syariah. Apabila yang terjadi adalah kemungkinan kedua, maka rumusan maqasid syariah yang dibuat itu harus ditolak karena, meskipun benar menurut sudut pandang tertentu, namun tidak dapat diklaim sebagai maqasid syariah sebab tidak ada landasannya dalam teks syariah. Apabila yang terjadi adalah kemungkinan ketiga, maka inilah sebenarnya yang dimaksud dengan maslahat dalam ilmu usul fikih, yakni suatu yang ditemukan melalui pengkajian sebagai hal yang baik namun tidak terdapat dukungan teks syariah secara langsung, tetapi juga tidak terdapat teks syariah yang melarang, namun selaras dengan prinsip umum yang disimpulkan dari berbagai ketentuan syariah.

## Daftar Pustaka

- Abu Ya'la, *al-Ahkam as-Sultaniyyah*, (ed.) Muhammad Hamid al-Faqqi, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421/2000.
- Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad*, Beirut: Mu'assasat ar-Risalah, 1421/2001, XX: 251, hadis no. 12902.
- Al-Badawi, *Maqasid asy-Syari'ah 'inda Ibn Taimiyyah*, Yordania: Dar an-Nafa'is li an-Nasyr wa at-Tauzi', t.t.
- Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425/2004.
- Al-Hasani, *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam Muhammad at-Tahir Ibn 'Asyur*, Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1416/1995.

- Al-Kailani, *Qawa'id al-Maqasid 'inda al-Imam asy-Syatibi: 'Ardan wa Dirasatan wa Tahlilan*, Yordania: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami dan Damaskus: Dar al-Fikr, 1421/2000.
- Al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqasidi: Hujjiyyatuh, Dawabituh, Majalatum*, monograf *Kitab al-Ummah*, No. 65, Tahun Ke-18, Doha : Wizarat al-Auqaf wa asy-Syu'un al-Islamiyyah, Qatar, 1419/1999.
- Al-Gazzali, *al-Mustasfa*, t.t, t.p.
- Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sultaniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*, (ed.) Ahmad Mubarak al-Bagdadi, Kuwait: Maktabah Dar Ibn Qutaibah, 1409/1989.
- Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, t.t, t.p. II.
- Al-Wansyarisi, *al-Mi'yar al-Mu'ri*, Rabat: Wizarat al-Auqaf wa asy-Syu'un al-Islamiyyah, 1401/1981, I.
- Ar-Raisuni, *al-Fikr al-Maqasidi: Qawa'iduhu wa Fawa'iduh*, monograf, Casablanca: Jaridah az-Zaman, 1999.
- Ar-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, diedit oleh Taha Jabir al-'Ulwana, Beirut: Mu'assasat ar-Risalah, t.t. V.
- At-Tabari, *Tafsir at-Tabari: Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, (ed.) at-Turki, Kairo: Hajr li at-Tiba 'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422/2001, XI.
- 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqasid asy-Syari'ah*, Yordania: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, dan Damaskus: Dar al-Fikr, 1424/2003.
- At-Tufi, *Syarh Mukhtasar ar-Rauah*, diedit oleh at-Turki, Beirut: Mu'assasat ar-Risalah, 1410/1990, III.
- 'Audah, *Maqasid asy-Syari'ah Dalil li al-Mubtadi'in*, Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1432/2011.
- Audah, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1429/2008.
- 'Audah, *Fiqh al-Maqasid: Inatat al-Ahkam asy-Syar'iyah bi Maqasidih*, Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1427/2006.
- Az-Zarqa', *Fatawa az-Zarqa*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1425/2004.
- Az-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1409/1989.

- Burhani, "al-Fikr al-Maqasidi 'inda Muhammad Rasyid Rida," disertasi Universitas al-Hajj Lakhdar, Bātinah, Ajazair, 2006/2007.
- Fatwa Dar al-Ifta', Mesir, tertanggal 25 Jumadil Awal 1420, dikutip dari [http://al3ola.19.forumer.com/a/\\_post662.html](http://al3ola.19.forumer.com/a/_post662.html), akses pada 21 Maret 2010.
- Hamidi, *Maqasid al-Qur'an Tasyri' al-Ahkam*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1429/2008.
- Ibn 'Asyur, *Maqasid asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (ed.) Muhammad at-Tahir al-Musawi, Yordania: Dar an-Nafais li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1421/2001.
- Ibn Rabi'ah, *Ilm Maqasid asy-Syari'*, Riyad: Tnp.: al-'Ubaikan, 1423/2002.
- 'Izzuddin, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999, Juz I.
- Lahsasna, *Maqasid al-Shari'ah in Islamic Finance*, Kuala Lumpur: IBFIM, 2013.
- Rida, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Tafsir al-Manar)*, (ed.) Ibrahim Syamsuddin, cet. ke-2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426/2005.
- Syakir, *Awa'il asy-Syuhur al-'Arabiyyah*, cet. ke-2, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1407 H.
- Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, cet. ke-1, 2 jilid, Damaskus: Dar al-Fikr li at-Tiba'ah wa at-Tauzi ' wa an-Nasyr, 1406/1986, II.
- "an-Nadwah al-'Alamiyyah 'an al-Fiqh al-Islimi wa Usulih wa Tahadiyyt al-Qarn al-'Isyirin: Maqasid asy-Syari'ah wa Subul Tahqiqihs fi al-Mujtama'at al-Mu'asirah," diselenggarakan di Kuala Lumpur, 08-10 Agustus 2006 oleh Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia.

# Bagian Lima

## KOMBINASI STRATEGI ANDRA-PEDAGOGI DALAM PENDIDIKAN NILAI ( PERSPEKTIF FILSAFAT DAN ISLAM )

Prof. Dr. Abdurachman Assegaf, M.Ag<sup>1</sup>

*“Value may not be seen just as a symbol of morality, ethics, or akhlak, but also as a dynamic system that should be performed in daily activities”*

### A. Pendahuluan

Pendidikan secara intrinsik dan definitive adalah sudah berorientasi pada nilai.<sup>2</sup> Nilai sebagai konsep dapat didefinisikan secara singkat sebagai seperangkat prinsip, standar, atau kualitas yang dianggap berharga atau diinginkan. Nilai itu sendiri terdiri dari ide-ide yang penting bagi individu. Nilai baik atau buruk ditetapkan berdasarkan pengalaman pribadi individu atau menurut ajaran tertentu, seperti agama Islam. Dalam kaitannya dengan pendidikan nilai, siswa harus mengembangkan kesadaran tentang nilai-nilai mereka sendiri dan kesadaran kritis dari nilai orang lain. Hal ini membutuhkan lingkungan yang kondusif untuk belajar, di mana kerja sama dan tanggung jawab pihak yang menganjurkan, dan dimana nilai-nilai yang secara luas dihormati oleh komunitas tertentu.<sup>3</sup> Nilai menunjukkan derajat sesuatu yang penting, dengan tujuan untuk menentukan tindakan apa atau kehidupan yang terbaik bagi seseorang. Ini berkaitan dengan perilaku

---

<sup>1</sup> Guru Besar Ilmu Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: [abdassegaf@yahoo.co.id](mailto:abdassegaf@yahoo.co.id).

<sup>2</sup> Abdurachman Assegaf, “Onto-Theological Debates on Value education: Socrates and al-Ghazali’s Perspectives” a conference paper on Islamic Thought III held by Academy of Islamic Studies University of Malaya on 26-27 September 2012.

<sup>3</sup> Marion Lemin (Ed.). *Values Strategies for Classroom Teachers* (Australia: The Australian Council for Educational Research Ltd, 1994), h.2.

yang tepat dan kehidupan yang baik, dimana tindakan yang berharga atau bernilai dapat dianggap sebagai perilaku etis.

Kegagalan internalisasi nilai melalui proses pendidikan dianggap bisa menghambat kepribadian baik siswa sehingga dapat berdampak serius bagi perilaku mereka. Kasus-kasus seperti kekerasan, perilaku asusila, konsumsinarkoba, korupsi, kebohongan dan menipu, gangster, *bullying*, tidak menghormati orang lain, kriminalitas, dan lain-lain, adalah contoh-contoh kepribadian buruk dan perilaku tidak etis yang menunjukkan kegagalan pendidikan nilai. Dalam jangka panjang, kegagalan ini akan menyebabkan gangguan kepada masyarakat dan pembangunan nasional pada umumnya. Pada titik ini, peran guru dalam manajemen kelas dan dalam mentransfer nilai-nilai yang signifikan terutama untuk menghindari dampak buruk seperti karakter buruk tersebut, perlu ditelaah dan dikembangkan lebih lanjut khususnya dalam pendidikan Islam. Itulah mengapa para guru harus menggunakan strategi yang tepat untuk mengajarkan nilai-nilai di dalam kelas sedemikian rupa sehingga guru benar-benar dapat menginstal nilai-nilai pribadi seperti kepercayaan, tanggung jawab, ketulusan, dedikasi, disiplin, kebersihan, rajin, moderasi, dan rasa hormat kepada orang lain, kesabaran, sopan santun, keramahan, keadilan, bersih-hati, dan lain-lain, kepada para peserta didik.

Telah lazim diketahui bahwa guru biasanya menerapkan pendekatan pedagogis untuk mengajar, dimanasecara konservatif pendekatan pedagogis ini dipahami sebagai memberikan pengetahuan melalui instruksi. Ini dapat diimplementasikan dalam praktek mengajar sebagai pendekatan personal dan holistik dalam melakukan sosialisasi nilai-nilai terutama kepada anak-anak dan remaja. Pedagogi juga kadang-kadang disebut sebagai penggunaan yang benar dari strategi instruktif.<sup>4</sup> Namun, perkembangan terbaru menunjukkan bahwa strategi alternatif dapat diterapkan untuk mengajarkan nilai-nilai melalui pembelajaran kontekstual dan proses pembelajaran, seperti strategi pembelajaran aktif, dan metode partisipatif, dan seterusnya yang secara singkat dimaksudkan untuk mengembangkan potensi siswa melalui upaya dan penemuan sesuatu nilai dari dalam diri mereka sendiri. Strategi yang diterapkan seperti ini disebut sebagai andragogi.

---

<sup>4</sup> Lihat "Pedagogi", dalam [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org).

Andragogi merupakan strategi yang berfokus pada pengembangan konsep belajar orang dewasa (*adult education*). Hal ini sering diartikan sebagai proses melibatkan pelajar dewasa dengan struktur pengalaman belajar.<sup>5</sup>Jika seorang guru mampu menerapkan kedua strategi tersebut dengan seimbang, yakni andragogis, maka diharapkan dapat mengatasi berbagai kelemahan dan kendala internalisasi nilai dalam proses pembelajaran. Tulisan ini mencoba untuk menggabungkan kedua strategi tersebut untuk menanamkan nilai-nilai kebaikan (*virtues*) dengan pendekatan filosofis dan Islam. Tulisan ini juga mencoba untuk mengkombinasikan kedua strategi tersebut dalam menanamkan nilai-nilai pada peserta didik di kelas, dimana kedua hal tersebut akan dibahas dalam sudut pandang filsafat dan Islam.

## B. Andragogi dan Pedagogi: Sebuah Tinjauan Kritis

Pedagogi berasal dari kata Yunani *paidos* yang berarti “anak” atau berarti “memimpin”; sehingga menurut pemaknaan kata dapat berarti “untuk memimpin anak”,<sup>6</sup> atau seorang pria yang memiliki pengawasan anak, atau kehadiran anak laki-laki menuju ke sekolah.<sup>7</sup>Definisi Singkat pedagogi yang ditawarkan dari waktu ke waktu mengalami pergeseran, namun secara umum pedagogi bisa dipahami sebagai ilmu mengajar, jadi itu berarti aktivitas sadar oleh satu orang yang dirancang untuk meningkatkan belajar di tempat lain. Kemudian, itu menjadi mode umum bahwa pedagogi tergantung pada lebih dari gaya guru.<sup>8</sup>Metode mengajar Paulo Freire disebut orang sebagai “pedagogi kritis”,<sup>9</sup> dalam kaitannya dengan strategi-strategi instruktif tersebut diatur oleh pengetahuan murid melalui latar belakang dan pengalaman, situasi, dan lingkungan, serta tujuan pembelajaran yang ditetapkan oleh siswa dan guru.

Seorang instruktur mengembangkan pengetahuan konseptual dan mengelola isi dari kegiatan belajar dalam pengaturan pedagogis. Hal ini

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Peter Mortimore, (ed.). *Understanding Pedagogy and Its Impact on Learning* (London: Paul Chapman Publishing Ltd, 1999), h.1.

<sup>8</sup> *Ibid.*,h.2-4.

<sup>9</sup> Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (Great Britain: Penguin Education, 1974), h.12, 25

konsisten dengan teori kognitivisme dari Piaget, Bruner, dan Vygotsky, dimana pembangunan terjadi secara berurutan melalui proses mental individu seperti mengenali, mengingat, menganalisa, merenungkan, menerapkan, membuat, memahami, dan mengevaluasi secara terpadu. Teknik pembelajarannya adalah belajar mengikuti prosedur, organisasi, dan struktur pengembangan struktur kognitif internal yang dapat memperkuat sinapsis di otak. Pelajar membutuhkan bantuan untuk mengembangkan pengetahuan dan mengintegrasikan pengetahuan baru menggunakan Verbal / Linguistik dan Logical / kecerdasan matematika. Pelajar harus belajar bagaimana belajar sambil mengembangkan skema yang ada dan mengadopsi pengetahuan dari orang-orang dan lingkungan. Ini adalah pembelajaran tahap rendah dari pengetahuan konseptual, teknik, prosedur, dan pemecahan masalah algoritmik.

Keterbatasan arti harfiah dari pedagogi telah mendorong penulis terkemuka kontemporer untuk menciptakan pengertian yang lebih luas, seperti munculnya istilah andragogi yang digunakan untuk pendidikan orang dewasa. Andragogi dikembangkan menjadi teori pendidikan orang dewasa oleh pendidik Amerika Malcolm Knowles. Knowles menegaskan bahwa Andragogi (Yunani: manusia - terkemuka) harus dibedakan dari pedagogi yang umum digunakan (Yunani: anak - terkemuka). Teori Knowles dapat dinyatakan dengan enam asumsi yang berkaitan dengan motivasi belajar orang dewasa, yaitu: 1. Orang dewasa perlu mengetahui alasan untuk belajar sesuatu (perlu tahu), 2. Pengalaman (termasuk berbuat kesalahan) akan memberikan dasar untuk kegiatan pembelajaran bagi pengalaman berikutnya, 3. Orang dewasa harus bertanggung jawab atas keputusan mereka untuk proses pendidikan, keterlibatan dalam perencanaan dan evaluasi instruksi mereka melalui pengembangan konsep diri, 4. Orang dewasa yang paling tertarik pada mata pelajaran yang memiliki relevansi langsung dengan pekerjaan mereka dan / atau kehidupan pribadi (kesiapan), 5. Pembelajaran orang dewasa adalah berorientasi pada masalah daripada konten, dan 6. Orang dewasa merespons lebih baik untuk motivator internal daripada eksternal. Hal ini jelas bahwa istilah andragogi tersebut telah digunakan oleh beberapa pendidik untuk memungkinkan terjadinya diskusi tentang perbedaan yang kontras antara belajar mandiri dan “mengajar”. Jika diilustrasikan sebagai nelayan, pedagogi bisa dipahami sebagai seorang pria yang memberikan ikan untuk anak

secara langsung dan mudah sehingga ikan tersebut dapat dimakan, sementara pemaknaan andragogi diibaratkan sebagai seorang pria yang sama namun memberikan pancing, kail, dan umpan untuk melakukan penangkapan ikan secara mandiri untuk dirinya sendiri. Singkatnya, andragogi mencoba untuk membuat aktif dalam melibatkan siswa dalam semua proses pembelajaran. Yang diinginkan oleh pelajar dewasa adalah lebih dari sekedar pengetahuan, sementara pada saat yang sama ia menolak strategi pengajaran pedagogis seperti latihan, menghafal, dan ujian. Model andragogi lebih memfokuskan pada pendidik sebagai fasilitator yang membuat sumber daya dan prosedur yang tersedia memadai bagi pelajar dewasa untuk mengembangkan dirinya sendiri.

Pendidikan bukan hanya *transfer of knowledge* tetapi juga merupakan proses transmisi nilai-nilai tertentu untuk membantu pelajar menjalani kehidupan yang baik. Pendidikan yang berorientasi nilai memiliki tujuan untuk memperkenalkan kebaikan manusia. Ini mencakup pengembangan semua aspek kepribadian - intelektual, sosial, moral, estetika dan spiritual. Pendidikan nilai adalah pendidikan untuk menjadi (*learning to be*). Hal ini bertujuan untuk membekali siswa dalam menghadapi kesengsaraan hidup, untuk menghadapi suka dan duka secara efektif, mempertahankan interaksi yang sehat dengan orang lain, yang dengan demikian dapat membawa kesejahteraan global pada masyarakat dan dunia pada umumnya. Sejalan dengan tujuan ini, pendekatan pedagogis dalam pendidikan nilai difokuskan pada domain kognitif dan konseptual yang berbasis pada pengetahuan untuk internalisasi nilai-nilai, sementara pendekatan andragogis menyiratkan pemikiran reflektif dengan orientasi humanistik dan percaya bahwa aktualisasi diri adalah tujuan utama dari pembelajaran orang dewasa. Selanjutnya, misi pendidik adalah untuk membantu peserta didik dewasa untuk mengembangkan dan mencapai potensi penuh mereka sebagai makhluk emosional, psikologis, dan intelektual.<sup>10</sup> Karena pendidikan nilai memiliki dasar filosofis dalam aksiologi, etika dan pendidikan moral, dan agama (Islam), dan bahwa pendidikan itu sendiri adalah *value-bond* atau sarat nilai, serta memiliki peran penting dalam pendidikan nilai, maka adalah tepat di sini jika pembahasannya diawali terlebih dahulu pada penjelasan seputar pendekatan filosofis dan Islam dalam pendidikan nilai.

<sup>10</sup> Lihat <http://www.lifecircles-inc.com/Learningtheories/knowls.html>.

### C. Pendekatan Nilai dalam Kajian Filsafat dan Islam

Pembahasan nilai (*value*) dan kebajikan (*virtue*) telah dimulai sebagai tema besar sejak Yunani kuno melalui kajian filosofis mendasar, yakni aksiologi. Aksiologi sebagai cabang filsafat berkaitan dengan nilai dan kebajikan sebagai dibebankan pada dasar-dasar dalam etika dan moralitas yang berkaitan dengan perbuatan baik atau buruk, benar atau salah, perilaku yang pantas atau perilaku yang tidak pantas. Beberapa filsuf membuat perbedaan antara etika dan moralitas. Etika adalah studi filosofis moralitas, sementara moralitas sering dikaitkan dengan kehidupan pribadi, kebiasaan dan aturan. Lain pendapat menganggap bahwa dua istilah tersebut sebagai sinonim. Istilah lain, dalam sudut pandang Islam adalah akhlaq (etika dan moralitas Islam), dimana dalam sudut pandang Islam akhlaq terdiri dari nilai-nilai dan kebajikan berdasarkan pedoman terungkap dan disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadits. Dua pendekatan, yakni pendekatan filosofis dan pendekatan Islam tentang nilai tadi akan disorot secara singkat dalam tulisan ini, dan kemudian dikaitkan dengan strategi pendidikan nilai.

Dalam Etika pra-Pencerahan (*Pre-Enlightenment*), Socrates berpendapat bahwa kebajikan adalah cara terbaik untuk hidup. Socrates percaya bahwa cara terbaik bagi orang untuk hidup adalah fokus pada pengembangan diri daripada mengejar kekayaan materi. Sampai batas tertentu, teori Socrates tentang nilai tersebut bisa diringkas menjadi beberapa poin, yaitu: kebajikan (*arête*), pengetahuan, dan metode dialektikanya. Gagasan bahwa manusia memiliki kebajikan tertentu dapat membentuk benang merah, yang dalam ajaran Socrates substansi ajaran moralnya diletakkan pada kebajikan ini. Dia juga menyimpulkan bahwa kebajikan adalah pengetahuan. Pengetahuan yang membuat manusia yaitu baik membuatnya memenuhi kodratnya dan mencapai *eudaimonia* (kebahagiaan atau kesejahteraan), adalah pengetahuan tentang yang baik dan yang jahat.<sup>11</sup> Ini adalah apa yang disebut Socrates sebagai *shopia*, *phronesis* (kebijaksanaan atau kecerdasan), dan pengetahuan yang hanya benar-benar praktis adalah kebijaksanaan. Kemudian, kebajikan adalah kebijaksanaan,<sup>12</sup> dimana pengetahuan

<sup>11</sup> I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, h.39. Lihat juga Roslyn Weiss, *The Socratic Paradox and its Enemies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008), h.4.

<sup>12</sup> Lihat R.L. Nettleship, *The Theory of Education in Plato's Republic* (London: Oxford University Press, 1955), h.15 dan 23.

tentang pengetahuan yang baik dan jahat ada dalam diri.<sup>13</sup> Socrates menekankan bahwa “kebajikan adalah yang paling berharga dari semua harta; .. Kehidupan yang ideal adalah dihabiskan untuk mencari kebaikan untuk melakukan kebaikan, sementara kejahatan adalah bentuk ketidaktahuan.<sup>14</sup>Ini menuju pada sudut pandang idealismeyang didirikan oleh Socrates dan murid-muridnya .

Aristoteles juga sangat prihatin dengan kebajikan, dan ia mengabdikan hampir seluruh masanya untuk menganalisis bagaimana kehidupan yang baik itu bisa terbentuk, karena kebajikan merupakan pusat kehidupan yang baik untuk menjadi orang saleh, yaitu orang-orang yang memiliki karakter yang baik, bahwa kebajikan yang nampak dalam setiap aspek kehidupan manusia bisa diperoleh melalui proses pendidikan nilai yang baik. Hal ini akan menimbulkankajian seputar pendidikan moral atau pendidikan karakter,<sup>15</sup> sesuatu yang universal dan spesifik namun pada akhirnya akan jatuh pada kritik terhadap etika dan moralitas yang dianggap relatif. Relativisme etika dan moral adalah doktrin bahwa nilai-nilai moral, termasuk konsepsi baik dan buruk adalah relatif terdapat pada masyarakat dan komunitas tertentu. Apa yang baik dalam satu masyarakat mungkin dalam hitungan ketidakpedulian atau bahkan kejahatan bagi negara lain.<sup>16</sup>

Berbeda dengan dua argumen yang disebutkan pada kebajikan di atas, Kant meninggikan aspek rasionalitas manusia individual atas segala bentuk otoritas dalam etika. Konsep imperatif kategorisnya menempatkan etika di atas dasar logika, sehingga tindakan yang logis dapat menghasilkan keputusan yang akan dibuat undang-undang. Dapat disimpulkan bahwa etika Kant sebagai etika deontologis yang menekankan tugas dan usaha untuk menggambarkan ruang lingkup dan hubungannya dengan konsep-konsep etika lainnya. Etika deontologis berpandangan bahwa secara moral kita harus memiliki kesadaran diri dalam menerima kendala atau aturan yang menempatkan batas-batas kita antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum tertentu.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibid.*,h.85-86.

<sup>14</sup> Nel Noddings, *Philosophy of Education* (Cambridge: Westview Press, 2007), h.172.

<sup>15</sup> *Ibid.*,h.152.

<sup>16</sup> *Ibid.*,h.153.

<sup>17</sup> *Ibid.* Lihat juga Abdul Rahman Md. Aroff, *Pendidikan Moral: Teori Etika dan Amalan Moral* (Serang: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 1999), h.32-33.

Para penganut deontologi menolak pandangan teori teleologis yang menyatakan bahwa apakah suatu nilai benar atau salah tergantung pada hasil akhir dari suatu tindakan. Ini berarti bahwa suatu tindakan harus dilakukan jika membawa atau dimaksudkan untuk membawa konsekuensi lebih baik dari yang buruk sesuai dengan peraturan yang relevan.<sup>18</sup> Menurut Kant, kemauan baik adalah baik bukan karena apa yang ia lakukan atau hasil perbuatannya, bahkan bukan karena ketangkasan untuk pencapaian suatu tujuan yang diinginkan, tetapi hanya berdasarkan pada kemauan tersebut. Artinya, baik ada dalam dirinya sendiri, dan dianggap dengan sendirinya harus dihargai jauh lebih tinggi dari semua yang dapat dibawa untuk mendukung kecenderungan apapun.<sup>19</sup> Bagi Kant, suatu perbuatan dapat dibenarkan oleh aplikasi yang tepat dari imperatif kategoris, bukan karena ketaatan buta terhadap hukum-hukum Allah. Manusia menjadi legislator hukum karena mereka sendiri mencapainya melalui latihan akal. Kant menegaskan bahwa setiap orang harus membuat keputusan sendiri terhadappetikanya, dan memiliki nilai moral mereka harus dibuat dan diundangkan dari rasa kewajiban.

Dasar filosofis nilai berakar dan dibangun di atas pengetahuan rasional, ide, pikiran dan relatif dalam implementasinya. Baik atau buruk, sebagai akibatnya, juga merupakan pijakan dari implikasi yang sama, yaitu sesuai dengan potensi kemanusiaan dan bersifat anthroposentris yang berubah sewaktu-waktu. Berbeda dengan pendekatan filosofis, Islam menganggap perbedaan antara baik atau buruk bisa relatif diputuskan oleh rasional manusia, tetapi pada saat yang sama, bimbingan mutlak dibawa oleh hukum Tuhan melalui bimbingan wahyu.

Sekarang, kita sampai pada pembahasan seputar pendidikan nilai dalam perspektif Islam yang berfokus pada teori akhlaq. Ahmad Amin menyatakan bahwa akhlaq (nilai-nilai moral Islam) menjelaskan tentang baik dan buruk, dan apa yang harus dilakukan terhadap orang lain dengan pernyataan tujuan dan cara yang harus mereka lakukan.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Eow Boon Hin, *Moral Education* (Malaysia: Pearson Education, 2002), h.27 dan 35.

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals* (US: Pasific Publishing Studio, 2010), h. 2.

<sup>20</sup> Lihat Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 3; Juga Abdurachman Assegaf, *Studi Islam Kontekstual* (Yogyakarta: Gama Media, 2005),

Konsep dasar dari nilai-nilai dalam Islam terdiri dari banyak hal tentang kehidupan manusia yang harus berusaha sesuai dengan hukum Ilahi untuk melaksanakan ajaran Allah. Allah menciptakan kehidupan untuk menguji mana dari orang-orang terbaik di antara manusia. Kehidupan di bumi ini adalah persiapan untuk kehidupan akhirat. Selain itu, agama dianggap sebagai nilai dasar atau hak dasar setiap individu.<sup>21</sup> Kebenaran atau kebijaksanaan, pengetahuan, keadilan, cinta, keindahan, dan kebaikan, dan lain-lain juga di antara prinsip-prinsip inti dari nilai-nilai dalam Islam yang harus terapkan dalam kehidupan sosial. Kebijaksanaan sebagai cita-cita manusia merupakan inti dari pengetahuan dan kebenaran. Demikian juga, kebaikan adalah berasal dari Allah dan karena itu, menjadi kewajiban setiap orang untuk mematuhi dorongan sendiri untuk baik. Dia harus berbuat baik karena Allah telah baik untuk semua dan mengasihi orang yang berbuat baik. Singkatnya, konsep Islam tentang nilai-nilai terletak di atas bimbingan terhadap seluruh potensi manusia, termasuk realitas sosial budaya dan dimensi psiko – spiritual manusia.

Potensi dan kekuatan jiwa (*al-quwwah al-nafsiyah*) yang bisa memunculkan tindakan baik atau buruk, keindahan dan kejelekan, dan yang secara alami mampu menerima pendidikan, bisa dikategorikan sebagai akhlaq positif (*akhlaq al-karimah*). Sebaliknya, potensi dan kekuatan jiwa yang menolak pendidikan yang layak dan sembarangan memperhatikan internalisasi unsur-unsur kebaikan dalam kepribadian manusia yang disebut sebagai akhlaq negatif (*akhlaq al-madzumah*).<sup>22</sup> Islam mengajarkan akhlaq positif dengan Nabi saw sebagai teladan dan model<sup>23</sup> dan menghindari akhlaq negatif. Misi utama dari Nabi adalah untuk meningkatkan moralitas dan akhlaq demi kebaikan masyarakat (*ummah*). Akhlaq itu sendiri diatur nilai-nilai didasarkan pada wahyu yang datang oleh Nabi saw untuk meningkatkan perilaku manusia, dan itu dapat dididik melalui pengajaran strategi dan proses belajar.

---

h.161.

<sup>21</sup> Lihat Q.S. Al-Baqarah: 256.

<sup>22</sup> Abdurachman Assegaf, *Ibid.*, h.161-162.

<sup>23</sup> Lihat Q.S. al-Qalam: 4 and Q.S. Al-Ahzab: 21.

#### D. Strategi Pendidikan Nilai

Mengajarkan nilai-nilai tidak dapat dilihat hanya sebagai *transfer of knowledge* semata, karena pendidikan yang berorientasi nilai bukan hanya terletak pada masalah kecerdasan, melainkan sikap dan perilaku. Demikian juga, dengan menggunakan strategi tertentu untuk mendapatkan hasil yang sama untuk semua nilai yang ditanamkan, karena strategi itu sendiri tergantung pada aspek kognitif, afektif dan psikomotorik guru dan siswa. Pendidikan nilai pada dasarnya adalah masalah mendidik perasaan dan emosi.<sup>24</sup> Ini adalah pelatihan hati dan terdiri dalam mengembangkan perasaan yang tepat dan emosi. Sedangkan strategi adalah pendekatan umum dalam pembelajaran yang berlaku di berbagai bidang konten dan digunakan untuk memenuhi berbagai tujuan pembelajaran. Strategi ini bersifat umum dan berlaku di seluruh pengaturan instruksional, terlepas dari tingkat kelas, area konten, atau topik pembelajarannya, dimana guru menggunakan pertanyaan untuk membantu siswa mencapai tujuan pembelajaran.<sup>25</sup> Strategi pembelajaran berkaitan dengan keputusan untuk memilih pendekatan yang relevan, metode dan teknik pembelajaran berdasarkan tujuan pengajaran tertentu.<sup>26</sup>

Perlu dicatat di sini bahwa nilai-nilai pengajaran dan pembelajaran tidak dapat dikurangi dan dibatasi untuk instruksi kelas saja, tetapi harus terintegrasi dalam seluruh aspek kehidupan siswa. Pembelajaran nilai-nilai di sekolah merupakan kelanjutan dari pembelajaran mereka dalam keluarga mereka, masyarakat dan melalui pengaruh media massa. Metode dan strategi untuk mengajarkan nilai-nilai banyak dan bervariasi, yang semuanya tergantung pada nilai-nilai yang dipilih, sumber pengembangan nilai dan banyak faktor pembatas lainnya.<sup>27</sup> Semua strategi untuk pengajaran nilai mungkin tidak diberikan dalam suatu sumber tunggal atau satu guru semata, melainkan perlu kombinasi dengan strategi lainnya agar dapat menutupi kelemahan yang satu

---

<sup>24</sup> M.S. Singh, *Value Education* (New Delhi: Adhyayan Publishers & Distributors, 2007), h.2.

<sup>25</sup> Paul D Eggen and Donald P Kauchak, *Strategies and Models for Teachers: Teaching Content and Thinking Skill* (Singapore: Pearson, 2006), h.18.

<sup>26</sup> Shahabuddin Hashim, *Pedagogi: Strategi dan Teknik Mengajar dengan Berkesan* (Malaysia: PTS Publications & Distributor Sdn. Bhd, 2003), h.22.

<sup>27</sup> M.S. Singh, *Value Education...*, *Op. Cit.*, h.27.

dengan yang lainnya. Strategi berikut ini relevan dalam pendekatan andragogis, yaitu: strategi pembelajaran aktif strategi partisipatif dan kontekstual.

Strategi pembelajaran yang efisien yang merupakan kombinasi pembelajaran aktif memungkinkan siswa untuk mengajarkan konten baru. Tentu saja mereka harus akurat dipandu oleh guru. Strategi *everyone is teacher here* adalah salah satu dari kombinasi teori behaviorisme dan kognitivisme yang menawarkan kerangka kerja yang koheren proses pembelajaran dengan pendekatan andragogis. Contoh kegiatan pembelajaran aktif adalah diskusi kelas, model *think-pair-share*, latihan, kelompok pembelajaran kolaboratif, debat mahasiswa, reaksi terhadap video, dan permainan kelas.

Berikut ini adalah penjelasan singkat tentang contoh-contoh strategi pembelajaran aktif dimaksud. Sebuah diskusi kelas dapat diadakan secara pribadi atau dalam melalui online. Diskusi kelas dapat dilakukan di kelas, meskipun biasanya lebih efektif dalam pengaturan kelompok yang lebih kecil. Kegiatan *think-pair-share* adalah tepat dilaksanakan ketika peserta didik meluangkan waktu sebentar untuk merenungkan pelajaran sebelumnya (*think*), kemudian membicarakannya dengan satu atau lebih dari rekan-rekan mereka (*pair-share*), akhirnya untuk berbagi dengan kelas sebagai bagian dari diskusi formal. Sebuah unit pembelajaran adalah cara yang efektif untuk sepasang siswa yang belajar dan belajar bersama. Unit belajar adalah suatu proses pembelajaran di mana dua mahasiswa meminta alternatif dan menjawab pertanyaan pada umumnya setelah membaca materi. Sedangkan strategi latihan yang sering digunakan adalah "kertas satu menit". Sementara kelompok pembelajaran kolaboratif adalah cara yang sukses untuk mempelajari materi yang berbeda untuk kelas yang berbeda. Pada saat Anda menetapkan siswa dalam suatu kelompok terdiri dari 3-6 orang dan mereka diberi tugas untuk bekerja bersama. Adapun strategi debat siswa (*active debate*) adalah caramengaktifkan siswa untuk belajar karena mereka memberi kesempatan pada siswa untuk mengambil posisi dan mengumpulkan informasi dalam mendukung pandangan mereka dan menjelaskan kepada orang lain. Strategi reaksi terhadap video juga merupakan contoh pembelajaran aktif karena kebanyakan siswa suka menonton film. Video dapat membantu siswa untuk memahami apa yang mereka pelajari pada saat menyaksikan sebuah tayangan. Strategi

permainan kelas juga dianggap sebagai cara yang energik untuk belajar karena tidak hanya membantu siswa untuk meninjau materi pelajaran sebelum ujian akhir tetapi membantu mereka untuk menikmati belajar tentang suatu topik.<sup>28</sup>Semua strategi pembelajaran aktif tersebut diharapkan dapat dikombinasikan satu dengan yang lain karena akan mendukung pengembangan strategis andragogis. Tuntutan pengembangan strategi tersebut sejalan dengan perkembangan peserta didik yang ingin lebih mandiri dan aktif yang akan sangat diperlukan belajar seumur hidup mereka dan dalam menghadapi dunia global.<sup>29</sup>

Strategi lain yang memberikan kontribusi yang signifikan untuk pendidikan nilai adalah *Contextual Teaching and Learning* (CTL). Pembelajaran Kontekstual adalah berbasis pada realitas, atau pengalaman langsung di luar kelas, dimana dalam konteks tertentu dapat berfungsi sebagai katalis bagi siswa untuk memanfaatkan pengetahuan dari disiplin ilmu yang mereka pelajari, dan sekaligus menyajikan forum untuk pembentukan nilai-nilai pribadi mereka. CTL berguna bagi perkembangan anak seperti dengan memberikan pengalaman belajar dalam konteks di mana mereka tertarik dan termotivasi agar mereka dapat memperoleh ilmu lebih banyak. Singkatnya, CTL mencoba untuk menghubungkan antara teks dan konteks. Terkait dengan pendidikan nilai, proses kontekstualisasi ini menyiratkan pengetahuan siswa agar saling berhubungan dengan pengalaman dan situasi dengan kehidupan nyata. Selain itu, dalam menangani masalah sosial seperti kemiskinan, siswa tidak hanya diajarkan dengan kata-kata tetapi tindakan dan pemahaman yang mendalam dari orang miskin dan berpikir tentang bagaimana untuk mengangkat kemiskinan, setidaknya di sekitar tempat tinggal terdekat mereka.

Strategi Partisipatif berguna untuk mengajarkan nilai-nilai yang bermanfaat dan dapat diterapkan di ruang kelas, karena semua siswa diharapkan terlibat dalam proses pembelajaran. Partisipasi mereka dalam proses pembelajaran di kelas akan meningkatkan interaksi sosial dan komunikasi antara guru dan siswa. Siswa mungkin memiliki kesan

---

<sup>28</sup> Lihat: [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org).

<sup>29</sup> Lihat Sujata S Kathpalia and Koo Swit Ling, "A Paradigm Shift: From Passive to Active Learning" in Chitra Shegar & Ridzuan Bin Abdul Rahim (Eds.), *Redesigning Pedagogy: Voices of Practitioners* (Singapore: Pearson Education South Asia Pte Ltd, 2007), h.1.

yang mendalam terhadap orang lain dan pemahaman yang lebih baik untuk solidaritas, hubungan yang harmonis antara kelompok orang yang berbeda, menghormati hak asasi manusia, keadilan sosial, dan lain-lain. Secara umum, strategi partisipatif digunakan untuk mengajarkan nilai-nilai melalui berbagai metode seperti interaksi kelompok, pembelajaran berbasis masalah, diskusi, dan lain-lain.

Kombinasi strategi tersebut di atas tentu saja hanya terfokus pada pandangan filosofis. Studi yang cukup atas masalah ini akan mengkonsumsi banyak bab dari buku. Yang penting dari pendekatan filosofis ini adalah untuk menerapkan strategi yang tepat dalam pendidikan nilai. Dalam hal ini, karena pendekatan Islam banyak memuat strategi khusus, maka tulisan ini juga hendak memperhatikan lebih dekat masalah tersebut. Tentu saja tulisan ini tidak untuk mengatakan bahwa berbagai pendekatan dan strategi di atas tidak Islami, karena semua strategi tersebut bersifat netral dan universal dan dapat diterapkan juga dalam pendidikan Islam. Yang saya maksud dengan pendekatan Islam di sini adalah berbeda dengan konsep umum pembelajaran, karena adanya nilai-nilai Ilahi dan ajaran yang harus diinternalisasikan bersama melalui berbagai macam strategi pembelajaran. Biologi adalah ilmu pengetahuan dengan materi pelajaran yang benar-benar alami yang dapat diajarkan melalui pembelajaran aktif atau proses pembelajaran kontekstual, tetapi dalam kaitannya dengan pendekatan Islam, subjek yang sama harus memprakarsai pengakuan akan kebesaran Allah SWT melalui makhluk-Nya, dan dengan cara ini siswa belajar biologi dengan hasil akhir untuk mengakui dan beriman kepada Allah SWT.

Perspektif Islam dalam pendidikan nilai telah terintegrasi atau terkombinasi di alam ini. Namun, beberapa strategi yang tersirat dalam Al-Qur'an dan Hadits menunjukkan perlunya metode khusus yang dapat diringkas sebagai berikut : *Pertama*, strategi praktis (*amaliyah*) yang dilaksanakan melalui pembacaan dan eksperimen. Perlu dicatat di sini bahwa ajaran Islam yang disampaikan melalui nasihat dan saran adalah sangat efektif, namun strategi tersebut perlu diimplementasikan dalam kehidupan nyata untuk membentuk kepribadian manusia secara komprehensif. Untuk menginstal siswa dengan kebiasaan baik dan hidup sesuai dengan ajaran Islam, serta mampu menahan keinginan buruk, dan rela berjuang untuk kepentingan umum, budaya perdamaian, dan lain-lain, mereka membutuhkan latihan dan praktek

terus menerus sehingga nilai-nilai Islam akan masuk dalam kehidupan sehari-hari mereka. Semua program harus mencakup domain kognitif serta afektif dan psikomotorik, dan strategi praktis untuk member perhatian pada aspek psikomotor siswa dengan pembelajaran berbasis kompetensi. Pendidikan nilai yang dilaksanakan hanya melalui aspek kognitif saja tidaklah cukup, meskipun itu sangat penting. Inti dari pendekatan praktis (*amaliyah*) adalah bahwa mereka menyediakan pelajar dengan kesempatan yang cocok untuk berlatih dan menjalani kehidupan mereka sesuai dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang telah mereka rasakan dan pahami.<sup>30</sup>

*Kedua*, strategi memerintahkan perbuatan baik dan mencegah perbuatan buruk (*amr ma'ruf nahi munkar*). Faktual, bahwa sebagian besar kekerasan di muka bumi ini terjadi karena tidak ada rasa kemanusiaan atau tanggung jawab manusia untuk mempromosikan hidup berdampingan secara damai dan mencegah kekerasan secara efektif. Islam berpendapat bahwa umat Islam harus secara konsisten menyerukan perilaku yang baik dan berusaha untuk perdamaian dan mengingatkan orang untuk melakukan hal-hal yang baik, dan mengingatkan bahwa sesungguhnya umat Islam adalah bangsa terbaik yang dihasilkan bagi umat manusia di muka bumi ini, jika mereka menjalankan fungsinya memerintahkan yang makruf dan melarang yang munkar serta beriman kepada Allah (QS. Ali Imran 110). *Amr ma'ruf nahi munkar* bisa diwujudkan melalui supremasi hukum, kode etik, aturan dan regulasi, serta dapat ditanamkan melalui proses dan strategi pendidikan nilai.

*Ketiga*, strategi nasehat dan hikmah (*nashihah wa al-hikmah*). Nasehat adalah inti dari metodologi Islam, karena Al-Qur'an datang dengan nasihat dan pelajaran yang jelas kepada umat manusia. Allah S.W.T. menyatakan bahwa sesungguhnya Allah memerintahkan untuk berbuat adil kepada siapa saja dan kapan pun Anda menjadi hakim di hadapan semua orang untuk menilai dengan keadilan. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar dan Maha Melihat.<sup>31</sup> Jika disimpulkan, seluruh isi Qur'an adalah memberikan nasihat dan pelajaran. Hal ini juga diriwayatkan bahwa Lukman al-Hakim mengajarkan anaknya dengan

---

<sup>30</sup> M.S. Singh, *Value Education...*, *Op. Cit.*, h.30.

<sup>31</sup> QS. An-Nisaa (4:58).

metode nasehat agar tidak menjadi musyrik dan menyekutukan Allah.<sup>32</sup>

*Keempat*, strategi narasi (*qishshah*). Ada perumpamaan (*amtsal*) dan metafora (*ibrah*) dalam strategi narasi tersebut. Al -Qur'an sendiri memuat banyak cerita dari para Nabi dan umat sebelumnya agar bermanfaat bagi generasi berikutnya. Strategi narasi menunjukkan banyak peristiwa masa lalu yang dapat memiliki dampak yang mendalam terhadap seseorang, karena cerita mengandung banyak pendidikan moral yang dapat menanamkan nilai dalam diri siswa untuk meneladani pahlawan dari tokoh dalam cerita tersebut lalu mewujudkannya dalam kehidupan mereka sehari-hari. Al -Qur'an menggambarkan strategi ini dengan bahasa yang indah dan makna yang signifikan dan memuat nilai yang luhur untuk diteladani. Strategi narasi ini bisa menarik bagi siswa dari kelompok usia yang bervariasi, dan dapat disajikan oleh guru atau siswa yang kemudian dilanjutkan dengan diskusi, Tanya jawab dan analisis terhadap kandungan dan hikmah atas kisah tersebut. Strategi narasi dapat digunakan untuk mengembangkan nilai dan kesadaran akan makhluk hidup, kesadaran lingkungan dan keberanian.<sup>33</sup>

*Kelima*, strategi teladan yang baik (*uswah hasanah*). Di antara faktor yang paling berpengaruh untuk pendidikan anak usia dini dalam kehidupan sehari-hari adalah teladan yang baik atau modeling dari orang tua maupun guru. Demikian juga halnya dengan siswa di sekolah, mereka mencari model untuk ditiru, apakah itu ayah mereka dan ibu guru, tokoh masyarakat, bintang film, artis, atau pahlawan imajiner. Al -Qur'an menegaskan pentingnya teladan yang baik dalam membentuk kepribadian seseorang, dan teladan terbaik bagi umat Islam adalah Nabi saw. Allah S.W.T. menyatakan bahwasungguh dalam pribadi Rasulullah terdapat suri tauladan yang baik bagimu.<sup>34</sup>

*Keenam*, strategi *hiwar* atau dialog, diskusi, tanya jawab, debat dan sejenisnya yang bisa memicu sikap kritis dan pemahaman tentang argumen yang berbeda. Saling pengertian antara komunitas yang berbeda memiliki peran penting untuk membangun kehidupan yang harmonis di antara kelompok-kelompok etnis, budaya, agama, ras, jenis kelamin, tradisi dan status sosial, dan pada saat yang sama

---

<sup>32</sup> QS. Luqman (31:13).

<sup>33</sup> Lihat M.S. Singh, *Value Education...Op. Cit.*, h.29.

<sup>34</sup> QS. Al-Ahzab (33):21.

meningkatkan kerja sama dalam rangka setuju atau tidak setuju. Selain itu, Al -Qur'an dan Hadits mengandung banyak *hiwar* atau dialog. Beberapa ayat Alquran berikut ini menunjukkan implementasi dari strategi hiwar tersebut. Dalam QS al-An'am:11 disebutkan: "Katakan (Muhammad), "Jelajahilah bumi, kemudian perhatikanlah bagaimana keadaan orang-orang yang mendustakan itu". Dalam QS An-Nahl:35-36 disebutkan: "Dan orang musyrik berkata: "Jika Allah menghendaki, niscaya kami tidak akan menyembah sesuatu apa pun selain Dia, baik kami maupun bapak-bapak kami, dan tidak (pula) kami mengharamkan sesuatu pun tanpa (izin)Nya. "Demikianlah yang diperbuat oleh orang sebelum mereka.Bukankah kewajiban para Rasul hanya menyampaikan (amanat Allah) dengan jelas.Dan sungguh, Kami telah mengutus seorang Rasul untuk setiap umat (untuk menyerukan) "Sembahlah Allah, dan jauhilah Taghut", kemudian di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang tetap dalam kesesatan.Maka berjalanlah kamu di bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang yang mendustakan (Rasul-Rasul)". Kedua ayat dalam QS An-Nahl: 35-36 di atas selain menunjukkan penerapan metode hiwar juga pentingnya eksplorasi, dan observasi alam.

*Ketujuh*, strategi lain untuk pendidikan nilai dalam pendekatan Islam adalah *ilmiyah rihlah* (eksplorasi, penemuan), *tarhib wa targhib* (*reward and punishment*), dan lain-lain. ibn Khaldun, seorang sosiolog Islam, dilaporkan bahwa ia telah melakukan perjalanan untuk perjalanan akademisnya (*rihlah ilmiyah*) dari tempat ke tempat lain untuk menyelidiki pola interaksi dan struktur masyarakat yang terus-menerus dalam keadaan perubahan. Sejalan dengan perubahan ini, Al -Qur'an menegaskan: "Sungguh, telah berlalu sebelum kamu sunnah-sunnah (Allah), karena itu berjalanlah kamu ke (segenap penjuru) bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang yang mendustakan (Rasul-Rasul)."<sup>35</sup>

Pada prinsipnya, semua strategi dan metode dalam pendidikan nilai adalah kondusif untuk membangun kepribadian yang baik dan berkarakter, namun semua itu tergantung pada bagaimana guru, tutor, mahasiswa, dan semua staf akademik mampu menerapkan dan memilih strategi-strategi dan metode yang relevan di ruang kelas dan

---

<sup>35</sup> QS. Ali Imran (3:137).

menyadari pelaksanaannya dalam kegiatan sehari-hari. Hambatan dalam pelaksanaan strategi andragogis dapat terjadi sewaktu-waktu dan menantang para akademi, guru, dosen, mahasiswa dan peserta didik untuk mencari cara terbaik dalam memecahkan masalah tersebut.

## **E. Penutup**

Nilai menunjukkan sesuatu yang penting dan berkaitan dengan perilaku yang benar dan kehidupan yang baik. Tindakan yang bermuatan nilai dapat dianggap sebagai etis “ baik “ , dan nilai-nilai yang baik harus diinternalisasikan kepada siswa melalui pendidikan. Kegagalan untuk internalisasi nilai-nilai dianggap bisa menghambat kepribadian yang baik dari siswa. Pedagogi adalah bagian dari strategi pendidikan dan model untuk mengajarkan nilai-nilai, karena pedagogi mencoba “ untuk memimpin anak “ , atau memiliki pengawasan anak dan memimpin anak ke sekolah. Namun, pedagogi lebih menekankan pada guru dan domain kognitif siswa, sehingga diperlukan kombinasi strategi lain yang mendukung penanaman nilai secara utuh. Andragogi adalah model lain yang lebih berfokus pada otonomi siswa dalam semua proses pembelajaran, sedangkan pendidik berdiri sebagai fasilitator yang membuat sumber daya dan prosedur yang tersedia untuk pelajar dewasa. Berdasarkan pemikiran itu, tulisan ini mencoba untuk menggabungkan pedagogi dan andragogi menjadi bermakna secara signifikan dengan perpaduan model pembelajaran andragogi - pedagogi dalam mengajarkan nilai-nilai. Pada dasarnya, semua strategi, model, pendekatan dan metode pengajaran secara intrinsik dan secara tidak langsung telah mengandung nilai-nilai. Andragogi dan pedagogi adalah bagian dari strategi pendidikan yang menyiratkan prinsip-prinsip untuk mengajarkan nilai-nilai dimaksud, dan itu tak dapat dijelaskan dalam istilah tertentu apakah termuat dalam strategi andragogi atau pedagogis secara mandiri tanpa adanya campur tangan dari strategi yang lain. Semua strategi pendidikan nilai dapat mencakup pendekatan andragogi atau pedagogis sekaligus dalam waktu bersamaan.

Strategi berkaitan dengan keputusan untuk memilih pendekatan yang relevan, metode dan teknik pembelajaran berdasarkan tujuan pengajaran. Strategi pengajaran yang efektif tergantung pada lebih banyak pada logika, juga tidak ada alasan untuk menganggap bahwa

ada satu strategi terbaik untuk semua kesempatan.<sup>36</sup> Kegiatan kelas yang paling efektif adalah mereka yang secara khusus dirancang untuk konteks penggunaan strategi tertentu, dengan mempertimbangkan kebutuhan lokal serta global, dan dengan demikian tanggung jawab untuk strategi pembelajaran tersebut terletak pada masing-masing guru.<sup>37</sup> Semua strategi untuk pendidikan nilai mungkin tidak diberikan dalam sumber tunggal atau satu guru semata, namun strategi berikut mungkin tepat disarankan bagi para guru, yaitu: strategi pembelajaran aktif, strategi mengajar partisipatif dan kontekstual dan strategi pembelajaran kontekstual. Pendekatan Islam dalam pembelajaran bervariasi sebanyak tujuan pembelajaran yang hendak dicapai, tetapi bisa diringkas dalam beberapa poin, yakni: strategi praktis (*amaliyah*), strategi *amr ma'ruf nahi munkar*, strategi *nashihah wa al-hikmah*, strategi narasi (*qishshah*), strategi teladan (*uswah hasanah*), strategi hiwar atau dialog, diskusi, tanya jawab, debat, dan *rihlah ilmiah* (eksplorasi, penemuan), *tarhib wa targhib* (*reward and punishment*), dan lain-lain

Hal ini jelas jelas bahwa dasar-dasar filosofis pada pendidikan nilai sangat berakar dan dibangun di atas pengetahuan rasional, ide, pikiran dan relatif dalam implementasinya. Baik atau buruk, sebagai akibatnya, juga merupakan pijakan dari implikasi yang sama, yaitu sesuai dengan potensi kemanusiaan dan antropo-sentris yang berubah sewaktu-waktu. Berbeda dengan pendekatan filosofis, Islam menganggap perbedaan antara baik atau buruk bisa relatif diputuskan oleh rasional manusia, tetapi pada saat yang sama, bimbingan mutlak dibawa oleh hukum Tuhan atau bimbingan wahyu. Dalam internalisasi nilai-nilai, baik filosofis dan pendekatan Islam, antropo-sentris maupun theo-sentris, serta kombinasi strategi andragogis harus diterapkan dalam proses pengajaran dan pembelajaran di ruang kelas. Penentuan strategi terbaik sangat tergantung pada konteks dan hanya dapat ditentukan secara empiris di kelas itu sendiri.

---

<sup>36</sup> C.J.B. Macmillan and James W. Garisson, *A Logical Theory of Teaching: Erotetic and Intentionality* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), h.122-123.

<sup>37</sup> Maxine Cooper and Eva Burman; Lorraine Ling, Cveta Razdevsek-Puscho and Joan Stephenson. 1998. "Practical Strategies in Values Education" in Joan Stephenson (ed.). *Values in Education*. (London and New York: Routledge, 1998), h.162.

## Daftar Pustaka

- Al-Fandy, Haryanto. *Desain Pembelajaran yang Demokratis & Humanis*. Yogyakarta: Ar Ruzzmedia, 2011.
- Amin, Ahmad. *Etika (Ilmu Akhlak)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Aroff, Abdul Rahman Md. *Pendidikan Moral: Teori Etika dan Amalan Moral*. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 1999.
- Assegaf, Abd. Rachman (Ed.). *Kapita Selekta Strategi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2009.
- Assegaf, Abd. Rachman. *Studi Islam Kontekstual: Elaborasi Paradigma Baru Muslim Kaffah*. Yogyakarta: Gama Media, 2005.
- Balakrishnan, Vishalache. *Real-Life Dilemmas in Moral Education*. Malaysia: University of Malaya Press, 2011.
- C.J.B. Macmillan and James W. Garrison. *A logical Theory of Teaching: Erotetics and Intentionality*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Chitra Shegar & Ridzuan Bin Abdul Rahim (Eds.). *Redesigning Pedagogy: Voices of Practitioners*. Singapore: Pearson-Longman, 2007.
- Eggen, Paul D. and Donald P. Kauchak. *Strategies and Models for Teachers: Teaching Content and Thinking Skills*. Singapore: Pearson, 2006.
- Eow Boon Hin. *Moral Education*. Malaysia: Pearson Education, 2002.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Great Britain: Penguin Books, 1974.
- Johari, Mohd. Janib. *Etika Profesional*. Malaysia: Universiti Teknologi Malaysia Press, 2003.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. United State: Pacific Publishing Studio, 2010.
- Leaman, Oliver. *Islamic Philosophy: An Introduction*. UK: Polity Press, 2009.
- Maxine Cooper and Eva Burman; Lorraine Ling, Cveta Razdevsek-Puscho and Joan Stephenson. "Practical Strategies in Values Eduvcation" in Joan Stephenson (Ed.). *Values in Education*. London and New York: Routledge, 1998.
- Marion Lemin (Ed.). *Values Strategies for Classroom Teachers*. Australia: The Austalian Council for Educational Research Ltd, 1994.
- Noddings, Nel. *Philosophy of Education*. Colorado: Westview Press, 2007.

Ozmon, Howard A. *Philosophical Foundations of Education*. Boston: Pearson, 2012.

Peter Mortimore (Ed.). *Understanding Pedagogy and its Impact on Learning*. London: Paul Chapman Publishing Ltd, 1999.

Repley, Ray (Ed.). *The Language of Value*. New York: Columbia University Press, 1957.

Shahabuddin Hashim, et.al. *Pedagogi: Strategi dan Teknik Mengajar dengan Berkesan*. Malaysia: PTA Publications & Distributors Sdn Bhd, 2003.

Singh, M.S. *Value Education*. New delhi: Adhyayan Publishers & Distributors, 2007.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. USA: New Brunswick, 2009.

#### **Internet**

<http://www.lifecircles-inc.com/Learningtheories/knows.html>.

[www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)

# Bagian Enam

## ANALISIS MULTIKULTURAL DALAM STUDI ISLAM HISTORIS

Prof. Dr. Dudung Abdurahman, M. Hum<sup>1</sup>

### A. Pendahuluan

Suatu disiplin dalam studi Islam adalah “Sejarah Islam”. Penulis menyebutnya sebagai Sejarah Islam (selanjutnya disingkat SI), bukan Sejarah Kebudayaan Islam (SKI), untuk memberikan pengertian lebih luas, sebab sejarah itu sendiri mencakup aspek-aspek kehidupan manusia tidak hanya terbatas pada kebudayaannya saja. Sebagaimana juga dengan Islam yang di dalamnya mencakup segala aspek bukan hanya berkenaan dengan sistem ajarannya saja, melainkan juga dimensi sosial, budaya, politik, ekonomi, dan sebagainya dari kehidupan umat Islam. Karena itu apabila diorientasikan pada obyek material SI itu dapatlah dipahami bahwa ia merupakan kenyataan atas keseluruhan aspek kehidupan dari masa lampau umat Islam. Sementara itu, SI selayaknya disiplin sejarah juga bisa mengembangkan obyek formalnya dalam keragaman perspektif, bahkan perspektif SI pada gilirannya bisa dikembangkan sebagai pendekatan tersendiri yang khas untuk studi keislaman pada umumnya.

Dalam pengembangan Studi Islam di perguruan tinggi agama khususnya, selama ini kedua obyek studi SI (material maupun formal) dikembangkan bersama-sama. Namun untuk memberikan sumbangan pada proses pengembangan Studi Islam, di sini akan lebih dijelaskan dalam orientasinya sebagai obyek formal, yakni sumbangannya pada pengembangan metodologi sejarah dalam Studi keislaman. Dengan alasan bahwa hampir segala bidang studi keislaman itu, misalnya

---

<sup>1</sup> Guru Besar Sejarah dan kebudayaan Islam, Pengajar Prodi Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

studi tafsir al-Quran, studi al-Hadits, teologi, hukum, pendidikan, dan dakwah, semuanya akan selalu berhubungan dengan kesejarahannya. Apalagi studi keislaman dalam dimensi-dimensi sosial, politik, budaya, dan ekonomi pasti akan berpapasan dengan latar historisnya atau bahkan dimensi-dimensi tersebut dikaji dalam sejarahnya.

Metodologi sejarah memiliki karakternya tersendiri yang berbeda dari metodologi ilmu-ilmu sosial lain, yang secara umum dapat dibedakan antara kecenderungannya yang bersifat diakronik, yakni sejarah mengutamakan dimensi waktu atas proses-proses kejadian daripada peristiwa-peristiwa yang pada mulanya terjadi dalam waktu tertentu yang bersifat sinkronik. Peristiwa-peristiwa di dalam sejarah itulah membutuhkan pemahaman melalui metodologi yang sangat bervariasi, seperti salah satunya yang penulis tawarkan di sini adalah melalui pendekatan multikultural. Sangatlah beralasan untuk mengembangkan pendekatan ini, karena SI yang terbentang dalam lingkup waktu berabad-abad yang silam memuat pengetahuan tentang ajaran Islam dengan segudang faham dan penafsiran, tetapi umat Islam dalam kelampauannya itu juga berkembang dalam keragaman budaya, sehingga penalaran secara multikultur bisa dijadikan penopang utama dalam studi keislaman yang lebih luas. Analisis multikultural dalam sejarah dan studi keislaman, karenanya dijadikan pokok bahasan artikel ini.

## **B. Obyek Studi Keislaman Historis**

Sejarah Islam sebagai kisah tentang peristiwa-peristiwa masa lampau Islam dan umatnya selalu diperlukan penulisan ulang. Penulisan terhadapnya dimaksudkan tidak sekedar mengulang-ulang hasil pengkisahan yang sebelumnya, melainkan lebih dari itu adanya penafsiran baru, yang didukung fakta-fakta baru serta analisisnya yang lebih mendalam. Penafsiran SI itu sendiri bisa beragam, tergantung pada perspektif atau pendekatan yang dikembangkan oleh sejarawan. Sikap dan pandangan kritis sejarawan merupakan upaya utama untuk mencapai penulisan yang membebaskannya dari hanya memahami dan menafsirkan sejarah itu berdasarkan sudut pandang tertentu. SISelama ini lebih banyak disajikan dalam nuansa politik, sehingga membelenggu pemahaman umat Islam atas dinamika sejarahnya yang

selalu bias politik, padahal aspek-aspek lain seperti budaya, sosial, ekonomi, dan pemikiran masih luput dari perhatian sejarawan muslim. Upaya membebaskan pengetahuan tentangSI dibutuhkan kritisisme para sejarawan, terutama berdasarkan metodologi yang integratif guna memberikan pengertian atas perkembangan sejarah itusecara menyeluruh.

Studi SI secara integratif diharapkan memberi daya kritis yang membebaskan pengetahuan sejarah konvensional menjadi pengetahuan sejarah yang rasional, atau dari hanya sejarah naratif menjadi sejarah yang kritis. Bertolak dari alasan studi SI diharapkan menampilkan fungsinya dalam tiga orientasi yang saling berhubungan. *Pertama*, sejarah Islam merupakan pengetahuan mengenai masa lampau Islam dan memiliki kaitannya dengan keadaan-keadaan masa kini. *Kedua*, pengetahuan tentang ide-ide yang melatarbelakangi berbagai aspek kehidupan umat Islam itu diperoleh melalui penyelidikan dan analisis yang mendalam dan menyeluruh. *Ketiga*, sejarah Islam merupakan fakta-fakta yang didasarkan kepada pengetahuan tentang perubahan-perubahan masyarakat muslim.<sup>2</sup> Oleh karena itu, cukup beralasan kalau SI dikembangkan kompetensinya berdasarkan pendekatan multikultural, sehingga sejarawan dapat mengarahkan pengkajiannya berdasarkan model penulisan, fakta-fakta, maupun penafsiran baru yang aktual dengan situasi masyarakat dewasa ini.

Bentangan SI dalam kurun waktu yang sangat panjang dan luas cakupannya, yaitu semenjak sekitar limabelas abad yang lalu hingga perkembangannya sekarang, dengan berbagai peristiwa yang mengiringi penyebaran ajaran Islam itu telah menampilkan panggung-panggung sejarah yang beragam khususnya dalam sistem kekuasaan dan peradaban umat Islam di berbagai penjuru dunia. Sebagaimana dipaparkan dalam buku-buku Sejarah Islam terdahulu, dapat dipelajari bahwa Islam merupakan landasan bagi sistem peradaban yang berkembang dalam pergumulannya dengan peradaban-peradaban umat manusia sebelum kedatangan Islam ataupun masa-masa penyebarannya. Karena itu, Islam telah berperan sebagai faktor pengubah terhadap sistem peradaban umat manusia. Peran-peran

---

<sup>2</sup> Murtada Mutahhari, *Menguk Masa Depan Umat Manusia, Sebuah Pendekatan Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1986), h. 65-67.

perubahan tersebut dapat ditelaah mulai dari periode awal Islam memberikan respons adaptif maupun konfrontatif terhadap peradaban besar, yakni Romawi dan Persia, pada masa awal Islam atau periode klasik maupun terhadap peradaban regional dan lokal pada periode-periode pertengahan dan modern.

Studi keislaman dalam perspektif historis dapat dipetakan secara garis besar mengenai delapan aspek tentang Islam, yaitu : 1) Ibadah dan latihan spiritual dan ajaran moral, yaitu dari kehidupan Nabi Muhammad, baik hubungan dengan wahyu yang diterimanya (al-Quran) maupun Sunnah Nabi Muhammad, 2) politik dalam sistem komunitas Muslim, 3) hukum dalam struktur Syari'ah Islam, 4) teologi dengan dialog antara doktrin dan perkembangan dogma, 5) falsafah dan perkembangan pemikiran Islam, 6) mistisisme dalam praktek dan ajaran sufi serta organisasi Sufi hingga perkembangan aliran-aliran, 7) pembaruan dalam Islam baik pra modern maupun gerakan pembaruan modern, dan 8) Pendidikan Islam dalam perubahan pola pengembangannya.<sup>3</sup>

Obyek studi SI tersebut di atas di dalam perkembangannya secara historis menunjukkan kronologi peradaban yang berubah dalam sistem komunitas dan kultur yang bervariasi. *Pertama*, era pertumbuhan Islam sejak masa turun Al-Qur'an sampai abad ke-13 Masehi. Periode ini bermula sejak masa Nabi Muhammad saw yang ditandai dengan kemajuan umat Islam dalam perpaduan dari tiga unsur kebudayaan (etnis-kesukuan, keagamaan, dan aristokratik). Dalam periode ini pula umat Islam membentuk negara baru dan sejumlah institusi kemasyarakatan (sekte teologi, mazhab hukum, dan kelompok sufi) serta penyusunan pola hubungan antara rezim politik dan badan-badan keagamaan. Dalam periode ini pertumbuhan peradaban Islam berlangsung dalam keselarasan institusi dan agama.<sup>4</sup> Demikian pula periode awal tersebut secara lebih rinci terlihat dari peran nilai-nilai Islam berdasarkan pemikiran kelompok elit muslim telah mengubah pandangan hidup mayoritas masyarakat Timur Tengah.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984). Lihat pula Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. (Jakarta: UI Press, 1974).

<sup>4</sup> Ira M. Lapidus, Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam, 2 jilid*, Terj. Ghufroon A. Mas'udi. (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), h. ix, dan 14

*Kedua*, Periode Pertengahan (abad XIII - XIX) sebagai era perkembangan Islam bukan hanya menjadi agama masyarakat Arab Timur Tengah, melainkan juga telah menjadi agama masyarakat Asia Tengah dan Cina, India, Asia Tenggara, Afrika, dan masyarakat Balkan. Proses penyebaran Islam itu ditandai dengan interaksi nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai kemasyarakatan serta budaya setempat. Dalam periode ini berlangsung konsolidasi sejumlah rezim Islam, terutama Usmani, Syafawi, Mughal, dan beberapa negara di Afrika dan di Asia Tenggara serta wilayah lainnya. Masing-masing sistem kekuasaan Islam mendasarkan kehidupannya pada keyakinan, kultur, dan institusi sosial Islam yang berinteraksi dengan organisasi kemanusiaan, sistem produksi dan pertukaran ekonomi dengan bentuk-bentuk kekeluargaan, kesukuan, dan dengan komunitas etnis non-Islam, atau dengan model-model kultur non Islam dan pra Islam. Pada periode ini tampak aspek-aspek keislaman Timur Tengah ditranspormasikan ke dalam sejumlah masyarakat Muslim di wilayah-wilayah yang berbeda.

*Ketiga*, Perkembangan Islam dan Umat Islam pada periode Modern (abad XIX-XX M). Ciri periode ini adalah berlangsungnya modernisasi dan transformasi masyarakat muslim. Dalam periode ini umat Islam yang berbasis dominan di belahan dunia Timur berada dalam suasana terkacaukan oleh campur tangan bangsa Eropa. Peradaban Islam dalam keadaan merosot akibat kehancuran kekuatan imperium muslim, kemunduran ekonomi, konflik internal keagamaan dan kebangkitan politik serta ekonomi bangsa Eropa dengan dominasi kultural mereka. Keadaan seperti itu mendorong sejumlah pembaruan umat Islam sejak abad XIX, yang diawali dengan gerakan-gerakan modernisasi. Pada masing-masing wilayah pengaruh kekuatan Eropa terhadap gerakan muslim itu berbeda-beda, baik secara institusional maupun kultural. Perbedaan tersebut pada gilirannya melahirkan keragaman tipe masyarakat Islam kontemporer. Ciri menonjol dalam perkembangan masyarakat Islam periode ini adalah peradaban yang merupakan produk interaksi antara masyarakat Islam regional dengan pengaruh Eropa. Dalam fase ini kalangan elit negeri-negeri Muslim berusaha membawakan identitas politik modern terhadap masyarakat mereka dan berusaha memprakarsai pengembangan ekonomi serta perubahan sosial. Konsolidasi negara-negara nasional di seluruh kawasan Muslim yang berlangsung sekitar pasca Perang Dunia II ditandai dengan

pertentangan antara kecenderungan terhadap perkembangan yang tengah berlangsung dan peran utama Islam.<sup>5</sup>

### C. Merekonstruksi Sejarah Islam Multikultural

Pengembangan metodologi sejarah modern seringkali ditunjukkan dengan upaya sejarawan memfungsikan teori dan konsep sebagai alat-alat analisis serta sintesis sejarah. Kerangka teoretis maupun konseptual itu sendiri berarti metodologi yang berpangkal pada pendekatan-pendekatan yang dipergunakan. Begitu halnya signifikansi kerangka konseptual dan teoretik bagi rekonstruksi SI, sebagaimana disiplin sejarah pada umumnya yang selalu bersifat kausalitas dan lebih menekankan proses perubahan,<sup>6</sup> maka analisis SI membutuhkan dukungan metodologi yang dapat menggali dan mengungkap peristiwa-peristiwa yang berlangsung dalam proses-proses kesinambungan dan perubahan (*continuity and changes*) selama penyebaran Islam di berbagai wilayah dan dalam kurun waktu tertentu. Analisis dimaksud terutama dilakukan terhadap perubahan-perubahan struktur dan fungsi dalam perkembangan berbagai peristiwa sejarah Islam.<sup>7</sup>

Apabila teori kesinambungan dan perubahan merupakan teori khas dalam ilmu sejarah, maka peristiwa-peristiwa pada masa lampau itu sendiri dapat diinterpretasi berdasarkan berbagai pendekatan yang bersumberkan pada disiplin-disiplin keilmuan yang relevan dengan bidang sejarah tertentu. Kalau bagian-bagian sejarah itu adalah bidang politik, hukum, sosial, keagamaan, kebudayaan, pendidikan, sains-teknologi, dan humaniora, maka secara metodologis bahwa bidang-bidang itu dapat dijelaskan berdasarkan teori-teori yang bersumberkan pada pendekatan-pendekatan seperti ilmu politik, sosiologi, antropologi, dan psikologi, yang masing-masing berperan memberikan kerangka konseptual dan teoretik terhadap interpretasi sejarah. Relevansi sebuah pendekatan tergantung jenis sejarah yang dianalisis, misalnya sejarah dalam bidang kebudayaan akan lebih tepat dianalisis dengan pendekatan antropologi, sejarah sekte-sekte keagamaan dengan sosiologi atau

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 10-11

<sup>6</sup> F.R. Ankersmith, *Refleksi Tentang Sejarah: Pendapat-Pendapat Modern Tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko. (Jakarta: PT Gramedia, 1984), h. 192

<sup>7</sup> Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, terj. Mestika Zed & Zulfami. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), h. 195-196.

psikologi, dan seterusnya pada bidang sejarah lain dengan pendekatan yang berbeda-beda. Jadi, pengembangan metodologi pengkajian sejarah akan mengarahkan perspektif integratif antara sejarah dan ilmu-ilmu lain.

Pentingnya pengembangan teori dan pendekatan yang berbeda terhadap historiografi Islam juga dapat dilakukan dengan kecenderungan keilmuan dan isu-isu yang berkembang dewasa ini. Umpamanya kini sangat populer tentang *multikulturalisme* di berbagai kajian akademik dan kebijakan, maka tidak kalah pentingnya untuk dijadikan alternatif pengembangan metodologi dalam studi Islam historis. Berdasarkan pendekatan tersebut, pengkajian SI itu sendiri akan menemukan relevansinya karena realitas objektif masa lalu umat Islam bukan hanya selalu berpapasan dengan berbagai budaya, tetapi dinamika internal berbagai komunitas Muslim di dalam sejarahnya telah melahirkan beragam tampilan kultur. Dapat diilustrasikan misalnya mengenai komunitas Islam masa Nabi Muhammad di Madinah dan periode Khulafa ar-Rasyidun saja bertolak dari keragaman kultur Arab dan terus tumbuh menjadi komunitas yang bersentuhan dengan kebudayaan luar masyarakat Arab. Apalagi untuk masa-masa selanjutnya Islam menyebarkan sistem peradabannya dalam berbagai komunitas di wilayah-wilayah yang berbeda.

Analisis SI berdasarkan pendekatan multikultural berarti memahami sejarah Islam dalam realitas keragaman, perbedaan, dan kemajemukan kebudayaan baik ras, suku, maupun agama yang diakui oleh sebuah komunitas Muslim dalam kurun waktu tertentu. Dalam pengertian lain, konsep multikultural memberikan pemahaman bahwa umat Islam dalam setiap periode perkembangannya adalah masyarakat yang majemuk dan dipenuhi dengan budaya-budaya yang beragam (*multikultural*). Oleh karena itu, umat Islam adalah komunitas dengan kelompok-kelompok etnik atau budaya yang mungkin dapat hidup berdampingan secara damai dalam prinsip *co existensi* yang ditandai oleh kesediaan untuk menghormati kebudayaan lain.<sup>8</sup>

Beberapa asumsi dasar yang dapat dijadikan acuan untuk menjelaskan kecenderungan multikulturalisme dalam Sejarah

---

<sup>8</sup> Abdurahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. (Depok: Desantara, 2001), h. 17

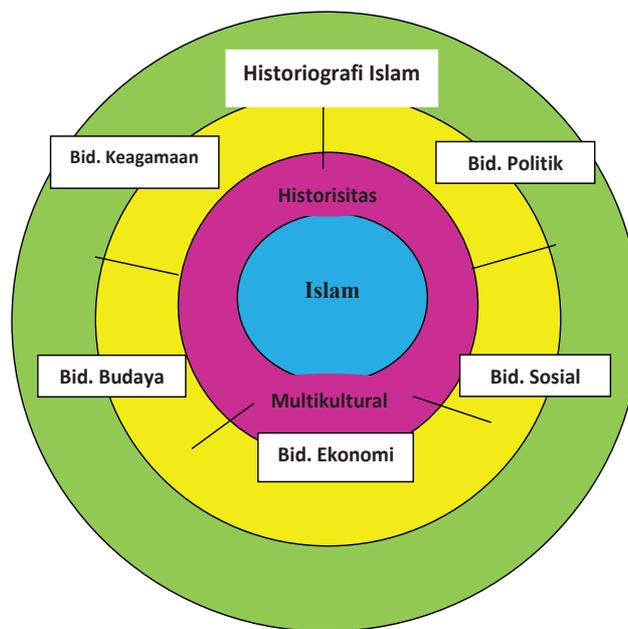
Islam: *Pertama*, bahwasanya keadaan masyarakat muslim dalam rangkaian sejarah klasik dapat dihadirkan dalam bentuk institusi mereka, yang menggambarkan pola aktivitas serta pola hubungan sosial dan serangkaian hubungan mental. *Kedua*, bahwasanya sejarah masyarakat Muslim dapat dikatakan sebagai bagian dari empat tipe dasar institusi: (1) kekeluargaan yang meliputi kesukuan, etnis, dan kelompok komunitas lainnya yang lebih kecil, (2) ekonomik, yang meliputi organisasi produksi dan distribusi harta benda material, (3) keagamaan dan kultural yang mengandung nilai-nilai dan tujuan-tujuan kemanusiaan dan kebersamaan yang dibangun di atas komitmen tertentu, dan (4) politik organisasi kekuasaan, penyelesaian konflik dan ketahanan.<sup>9</sup>Pola-polainstitusionalmasyarakat Muslim ini pada umumnya berkembang di dalam masyarakat Mesopotania Kuna, kemudian menjadi basis bagi evolusi masyarakat Timur Tengah, yanginstitusi sosial itu dibangun bersama dengan corak dan identitas kultur Islam. Pada gilirannya komunitas muslim Timur Tengah berinteraksi dengan institusi dan kultur lokal wilayah Islam lainnya untuk menciptakan varian masyarakat Muslim.

Analisis sejarah dengan pendekatanmultikultural jugaberarti mempergunakan pendekatan atau perspektif yang memadukan antar berbagai pendekatan dalam rangka memahami dan menjelaskan sesuatu objek sejarah. Kedudukan serta sifat pendekatan tersebut secara metodologis sesungguhnya sepadan dengan pendekatan multidimensional atau pendekatan interdisipliner. Dapat diilustrasikan secara sederhana, misalnyasejarahIslam tentang sufisme yang memiliki sejumlah dimensi, aspek, dan fakta yang dapat dijabarkan secara obyektif berdasarkan ragam disiplin, maka kajian terhadap fakta-fakta sejarah sufisme itu dapat dilakukan secara integratif berdasarkan pendekatan-pendekatan yang relevan. Implementasi pendekatan integratif memang terdapat pembatasan, minimal antara dua pendekatan, tergantung gejala apa dan dalam dimensi mana gejala sejarah itu ingin dikaji. Berkenaan dengan sufisme dalam perkembangan ordo-ordo tarekat misalnya, secara formal-metodologis musti memadukan antara pendekatan sejarah dan pendekatan sosiologi di satu segi, sehingga jadilah "pendekatan historis-sosiologis". Namun pada segi lainnya musti dipergunakan pendekatan keislaman

<sup>9</sup> Lapidus, *Ibid.*, h. xii

(doktrin atau ajaran yang relevan dengan peristiwa sejarah, dalam contoh ini khususnya doktrin kaum sufi) yang dapat menjelaskan latar ideologis yang melekat pada gerakan-gerakan kaum tarekat. Karena itu perspektif integratif dilangsungkan berdasar tiga pendekatan, *historis, sosio-antropologis, dan sufistik*. Demikian seterusnya pemaduan antar disiplin yang berbeda dapat dilakukan sesuai obyek sejarah Islam dan dalam perspektifnya yang multikultural.

Proses implementasi pendekatan multikultural dalam kajian SI pada gilirannya merupakan proses sistemik antara sub-sistem sejarah Islam itu sendiri sebagai obyek kajian, tetapi pada setiap sub-sistem itu juga dapat diinterpretasi berdasarkan pemaduan antar pendekatan. Proses integratif dalam realitas multikultur secara umum dapat digambarkan melalui skema berikut ini:



**Gambar 1 : Skema Sistem Sejarah Islam Multikultural**

Lingkaran berlapis ini tidak terpisah sendiri-sendiri melainkan berhubungansatusamainnya. Lingkaran-lingkaran ini dimaksudkan untuk mengelompokkan beberapa pendekatan sekaligus objek multikultur dari sistem sejarah Islam yang dapat dipelajari dengan cara-cara yang sama. Pada lapis lingkaran pertama adalah Islam

sebagai sistem doktrin yang didasarkan pada wahyu Allah (al-Quran), yang dijelaskan atas sabda-sabda Muhammad saw (al-Hadits), kemudian dikembangkan menjadi pandangan hidup pemeluknya melalui pemikiran-pemikiran para ulama dan menjadi landasan kehidupan umat Islam di dalam keragaman faham, tindakan, komunitas, dan lingkungan. Jadi, kerangka pedoman bagi kehidupan umat Islam bermula pada wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., kemudian seiring perkembangan zaman dan perluasan pengaruh serta wilayah penyebaran Islam, pedoman itu berkembang menjadi sistem gagasan, perilaku, dan peristiwa-peristiwa keislaman yang beragam.

Kemudian Islam dalam sistem doktrin dan pemikiran mengejawantah dalam lingkaran sejarah multikultur (dalam skema di atas adalah lapis lingkaran kedua) yang dapat dibedakan secara temporal maupun spasial. Historisitas Islam dapat dilihat dalam keragaman budayanya itu berkembang pada periode klasik, periode pertengahan dan periode modern. Untuk masing-masing periode sejarah ini Islam mengembangkan ajarannya sebagai dasar moral dalam pertumbuhan, perkembangan, dan kemajuan umat atau suatu bangsa yang menganut agama Islam. Di sinilah multikulturalisme mengarahkan perspektifnya ke dalam peristiwa-peristiwa sejarah dalam berbagai bidang (keagamaan, budaya, sosial, politik, dan ekonomi), dan begitu pula sebaliknya, sejarah sebagai suatu pendekatan dan metodologi dapat mengembangkan pemahaman berbagai peristiwa keislaman-multikultural itu menurut dimensi waktu. Aspek kronologis untuk mengungkap bidang-bidang sejarah Islam-multikultural dipelajari dalam konteks pertumbuhan, perkembangan serta kemunduran, dan secara kritis-diakronis segala gejala kebudayaan yang muncul dilihat segi-segi prosesual serta perubahan-perubahan (*changes*).

Penjelasan gejala-gejala multikultural dari sejarah Islam yang menyangkut berbagai bidang (keagamaan, sosial, budaya, politik, ekonomi, dan sebagainya) itu selanjutnya ditunjukkan dalam proses historiografi Islam. Inilah yang dimaksud dalam lapis lingkaran ketiga dalam skema di atas. Untuk setiap bidang sejarah itu dapat diteliti berdasar komunitas tertentu pada kawasan periode yang berbeda-beda. Sedemikian pula pengkajiannya dibutuhkan perspektif yang relevan, sehingga proses analisis multikultural terintegrasi antara pendekatan sejarah dan ilmu-ilmu lain, sebagaimana telah

diuraikan dalam pembahasan terdahulu. Sementara itu, pendekatan keislaman dengan berbagai aspeknya juga terus dipergunakan untuk menafsirkan berbagai bidang sejarah, sehingga sejarawan dapat menyajikan eksplanasi kritis atas obyek sejarah tertentu. Karena itu keterjalinan hubungan dariempat lingkaran berlapis seperti skema di atasdiharapkan menghasilkan historiografi Islam yang berbasis pendekatan multikultural dengan analisisnya yang memadukan beberapa perspektif dan disiplin ilmu yang relevan terhadap obyek kajian Sejarah Islam.

#### **D. Penutup**

Berdasarkan pembahasan di atas dapat ditegaskan bahwa: *Pertama*, Sejarah Islam sebagai salah jenis atau bagian dariilmu-ilmu keislaman sangatlah bermakna dan fungsional bagi analisis bidang Studi Islamlainnya.CakupanSejarah Islamyang lebih luas itu memiliki daya konstruktif terhadap disiplin-disiplin keislaman maupun ilmu-ilmu lain pada umumnya, apakah SI dikembangkannya secara fungsional sebagai materi pengetahuan ataukah difungsikan sebagai acuan metodologis untuk memperkaya ilmu-ilmu keislamanitu.*Kedua*, rekonstruksiSejarah Islamdapat dilakukan secara multikultural berdasarkan tema-temanya yang aktual dengan perkembangan keilmuan dan umat Islam pada masa kini dan masa yang akan datang. Rekonstruksi sejarah tersebut juga perlu dikembangkan secara integratif, yaitu memperhatikan keterpaduan faktor-faktor temporal, situasi sosial-budaya, dan latar nilai-nilai serta ideologiIslam.*Ketiga*, analisis multikultural diharapkan menjadi metodologi alternatifdan perspektif bagi sejarawan dan penstudi keislaman untuk penulisan kembali Sejarah Islam secara komprehensif, sehingga melalui analisis tersebut mnculupaya-upaya baru untuk menggantikan ataupun melengkapi historiografi dan karya-karya lainnya dalam studi Islam.

#### **DAFTAR PUSTAKA**

- Abdullah, H.M. Amin., dkk. *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*. Yogyakarta: IAIN Sunan kalijaga-Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- Abdullah, Taufik dan Abdurrachman Suryomihardjo. *Ilmu Sejarah dan Historiografi*. Jakarta: PT. Gramedia, 1982.

- Abdurahman, Dudung. *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011.
- Alfian, T. Ibrahim. *Sejarah dan Permasalahan Masa Kini*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Tentang Metodologi Sejarah*, Supplement atas Buku *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis*. T.n.p: tt.
- Ankersmit, F.R. *Refleksi Tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern Tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko. Jakarta: PT Gramedia, 1984.
- Burke, Peter. *Sejarah dan Teori Sosial*, terj. Mestika Zed & Zulfami. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Craib, Ian. *Teori-Teori Sosial Modern dari Parsons sampai Habermas*. Jakarta: Rajawali Pers, 1996.
- Gustave E. Von Grunebaum, *Modern: The Search for Cultural Identity*. New York: Ancore, 1964.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia Suatu Alternatif*. Jakarta: PT. Gramedia, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: PT Gramedia, 1992.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam, 2 jilid*, Terj. Ghufron A. Mas'udi. Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Mahfud, Choirul. *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta: UI Press, 1974.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Sardar, Ziauddin. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1986.
- Soedjatmoko, dkk. Ed. *Historiografi Indonesia: Sebuah Pengantar*. Jakarta: PT. Gramedia, 1995.
- Wahid, Abdurahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Desantara, 2001.

# Bagian Tujuh

## DAYAH, SURAU, DAN PESANTREN: LEMBAGA PUSAT KEGIATAN ISLAM DAN TANTANGANNYA

Dr. Mohammad Damami, M.Ag<sup>1</sup>

### A. Pendahuluan

Nama lembaga pendidikan keagamaan yang telah berjasa besar dalam hal penyebaran agama Islam di Nusantara paling tidak ada 3 (tiga), yaitu: dayah, surau, dan pesantren.<sup>2</sup> Dayah di Aceh, surau di Minangkabau, dan pesantren di Jawa. Ketiga lembaga tersebut telah memiliki sejarah panjang dan telah diakui dalam kesejarahannya.

Seperti telah diketahui, jalur masuk agama Islam ke Nusantara minimal ada 3 (tiga) buah, meliputi jalur selatan, jalur tengah, dan jalur utara. Jalur selatan meliputi Hadramaut ke Barus (daerah di Tapanuli Selatan); jalur tengah meliputi Gujarat ke Aceh; dan jalur utara meliputi Cina ke Tuban. Bahkan masih ditambah lagi dengan teori Persia dan Maritim.<sup>3</sup> Dalam konteks lembaga dayah, surau, dan pesantren, jalur selatan dan jalur utara tidak begitu terekam jejaknya.

Sungguhpun demikian, ada kesamaan kesan, bahwa masuknya agama Islam ke Nusantara, adalah dengan cara damai, bukan dengan cara permusuhan dan peperangan. Cara yang demikian itu karena terdukung oleh kiprah dari lembaga pendidikan keagamaan yang disebut dayah, surau, dan pesantren di atas. Namun, setelah diteliti lebih lanjut, tampaknya antara ketiga lembaga pendidikan keagamaan

<sup>1</sup> Dosen Program Doktor (S3) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

<sup>2</sup> M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah, Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. (Lhokseumawe: Nadiya, Foundation, 2003), h. 3

<sup>3</sup> Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah, Buku yang Akan Mengubah Drastis Pandangan Anda tentang Sejarah Indonesia*. (Bandung: Salamadani, 2009), h. 99-102

tersebut ada titik bedanya juga yang justru dengan adanya titik beda tersebut tampaknya berdampak pula terhadap proses kiprah dan muatan hasil dari ketiga lembaga pendidikan keagamaan yang bersangkutan. Mengapa terjadi demikian? Tulisan ini akan mencoba untuk menjelaskannya.

## B. Konsepsi Dayah

Kata “dayah” adalah dari bahasa Aceh. Di Aceh, kata “dayah” ini sering diucapkan dengan “deyah”.<sup>4</sup> Menurut C. Snouck Hurgronje, sebagaimana dikutip oleh Amiruddin, kata “dayah” itu diambil dari kata Arab “zawiyah”.<sup>5</sup> Secara literal, kata “zawiyah” berarti sebuah sudut, yaitu sudut bangunan masjid di Madinah pada masa awal Rasulullah s.a.w. berdakwah di Madinah.<sup>6</sup> Pada abad pertengahan Islam, istilah “zawiyah” dipahami sebagai pusat kegiatan orang-orang yang mencoba hidup menurut prinsip-prinsip ajaran tasawuf. Dalam pengertian yang terakhir inilah nampaknya yang diperkenalkan pada waktu agama Islam menyentuh Aceh.<sup>7</sup> Nama lain yang dikenal di Aceh dari yang disebut “dayah” ini adalah “rangkang”.<sup>8</sup>

Sejauh yang diketahui, pada masa permulaan agama masuk ke Aceh, dayah dibangun lebih banyak atas inisiatif dari para ulama Aceh sendiri. Mereka mendirikan dayah di atas tanah milik sendiri dan dalam memutar kegiatan dayah tersebut juga atas dasar kemurahan hati para ulama itu sendiri.<sup>9</sup> Sungguhpun demikian, setelah sistem kesultanan di Aceh mulai terbentuk, maka pembangian dayah atas inistatif dari pihak istana kesultanan atau paling tidak pembangunan sebuah dayah, sangat didukung oleh pihak istana kasultanan. Karena latar belakang pembangunan dayah seperti hal terakhir ini, maka dalam masyarakat Aceh dikenal 4 (empat) kelompok sosial di dalamnya, yaitu: tuanku, uleebalang, ulama, dan masyarakat biasa. Kelompok sosial tuanku adalah terdiri dari mereka yang terkait keluarga atau pewaris sultan. Inilah kelompok sosial yang memiliki status sosial paling tinggi di Aceh.

---

<sup>4</sup> M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah...*, h. 33

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 33

<sup>6</sup> *Ibid.*,

<sup>7</sup> *Ibid.*, h. 33

<sup>8</sup> *Ibid.*, h 36

<sup>9</sup> *Ibid.*, h. 59

Seseorang dari kelompok ini akan makin meninggi wibawa dan pengaruhnya apabila yang bersangkutan diakui pula sebagai ulama. Sedangkan kelompok sosial uleebalang adalah mereka yang masih memiliki darah bangsawan atau penguasa wilayah kesultanan Aceh yang dikenal istilah “nanggrou” Wilayah nauggrou ini terbagi dalam beberapa mukim. Setiap wilayah mukim sekurang-kurangnya terdiri dari 7 (tujuh) gampong (kampung). Mereka berkewajiban membayar pajak kepada kesultanan. Sementara itu, kelompok sosial ulama adalah kelompok sosial yang diakui kealimannya di bidang agama, sekalipun konsentrasi konsentrasinya dapat berbeda-beda, dan mereka adalah lulusan dari dayah. Semua kelompok sosial yang lain bisa menjadi ulama, misalnya dari kelompok sosial tuanku, uleebalang, maupun masyarakat biasa. Dengan lain kata, mobilitas sosial vertikal terbuka lebar untuk saluran ulama. Seperti diketahui, kelompok sosial ulama ini mendapat apresiasi tinggi dari dua arah, arah atas, yaitu dari para tuanku (sultan) dan para uleebalang, bahwa ulama menjadi tumpuan tempat bertanya yang berkaitan dengan pelaksanaan kebijakan, pemecahan masalah, dan rasa simpati dari rakyat, khususnya yang berkaitan dengan masalah-masalah agama. Sedangkan apresiasi dari bawah, yaitu dari masyarakat biasa, adalah bahwa ulama merupakan pembimbing utama mereka dalam soal-soal agama. Karena itu posisi ulama mulai dari zaman kesultanan sampai saat ini, menjadi sangat sentral di Aceh. Dengan sendirinya kedudukan dayah selaku penghasil ulama juga menjadi tinggi di mata para tuanku dan uleebalang, apalagi di mata masyarakat biasa.<sup>10</sup>

Menurut A. Hasimy, sebagaimana dikutip oleh Amiruddin, pada saat Kerajaan Islam Peurculak pertama didirikan pada bulan Muharram tahun 225 H (840 M), sultan mendirikan sebuah dayah yang diberi nama Dayah Cot Kala yang pengelolannya dipercayakan kepada Tengku Muhammad Amin yang terkenal dengan sebutan “Tengku Chik Cot Kala”. Guru-gurunya terdiri dari ulama-ulama dari Arab, Persia, dan Gujarat. Dalam perkembangan selanjutnya berdirilah Dayah Seureula di Aceh Tengah (1012-1059 M), Dayah Blangpria di Aceh Utara, Samudera Pasai (1155-1233 M), dan Dayah Lamkeuneeuen di Aceh Besar (1196-1225 M). Menjelang Belanda masuk Aceh, ada beberapa dayah terkenal

---

<sup>10</sup> *Ibid*, 2

pada waktu itu, seperti Dayah Tiro dan Dayah Leubeue di Aceh Pidie, dan Dayah Tanoh Abee, Dayah Lamiyongo Dayah Krueng Kale, dan Dayah Lamseunong yang keempatnya berada di Aceh Besar.<sup>11</sup>

Perkembangan kurikulum yang diberlakukan di berbagai dayah, di atas tidak terekam dengan baik. Karena itu, menurut dugaan yang kemungkinan diajarkan adalah ilmu-ilmu alat (seperti Nahwu, Shorof, Balaghah, Manthiq), ilmu-ilmu dasar (seperti Ilmu Tafsir, Ilmu Hadis), ilmu-ilmu inti (seperti Ushul Fiqih, Fiqih, Ilmu Kalam, Ilmu Tasawuf, Ilmu Akhlaq), dan ilmu pelengkap (seperti Tarikh). Sementara itu, pada masa kesultanan, dayah menawarkan 3 (tiga) jenjang pengajaran, yaitu jenjang “rangkang” (untuk junior; ibtidaiyah/tsanawiyah), “bale” (untuk senior; ‘aliyah), dan “manyang” (untuk studi lanjut; jami’ah).<sup>12</sup> Pada dasarnya sebelum seseorang masuk dayah, maka dia harus mampu membaca Al-Qur’an terlebih dahulu. Biasanya tempat untuk belajar membaca Al-Qur’an ini adalah di meunasah (musholla, atau langgar di Jawa), yang gurunya disebut teungku. Mantan murid di dayah yang kemampuannya tidak sampai sebagai pembina dayah, biasanya menjadi teungku dalam pembelajaran membaca Al-Qur’an di meunasah ini. Sementara itu sejak tahun 1980-an ada usaha untuk mengembangkan kurikulum di lembaga dayah ini dengan sebutan kurikulum untuk dayah terpadu (*integrated dayah*). tetapi ada resikonya, yaitu lulusannya dianggap tidak memenuhi syarat untuk disebut sebagai ulama oleh masyarakat luas.<sup>13</sup>

Tokoh utama yang membina dayah disebut Teungku atau ulama dalam arti umum, sedangkan sebutan ulama besarnya disebut Teungku Chik, umpamanya Teungku Chik Di Tiro adalah ulama besar di Dayah Tiro. Dalam konteks struktur sosial di Aceh, pemenang opini masyarakat, terutama yang menyangkut masalah agama adalah para Teungku atau Teungku Chik dan sekaligus dayah yang dikelolanya. Itulah sebabnya pada zaman penjajahan Belanda Para Teungku dan Teungku Chik serta daya mereka jauh lebih ditakuti daripada pihak lain, misalnya kalangan uleebalang. Sementara itu istilah “teungku” pun masih dibeda-bedakan lagi, yaitu: Teungku Meunasah (yang kompeten menjadi guru ngaji Al-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 36-37

<sup>12</sup> *Ibid.*, h. 37

<sup>13</sup> *Ibid.*, h. 41

Qur'an di meunasah), Teungku Imuem (yang kompeten menjadi imam shalat jamaah), Teungku Khatib (yang berkompeten menjadi penyampai khutbah Jum'at), dan Teungku Chik (yang kapabel mengelola dayah).

### C. Konsepsi Surau

Kata "surau" (sering dibaca singkat suro), secara linguistik berarti "tempat" atau "tempat beribadah."<sup>14</sup> Secara fisik, surau adalah sebuah bangunan yang ketinggiannya lebih tinggi daripada rata-rata bangunan yang ada di sekitarnya. Semula, sejauh yang pernah diketahui, bangunan ini digunakan untuk menyembah nenek moyang.<sup>15</sup>

Bangunan surau biasanya berarsitektur gonjong (yaitu bentuk puncak) yang merefleksikan simbol adat. Ketika agama Islam tersebar di Minangkabau, bangunan ini dimiripkan istilah masjid dalam ukuran kecil,<sup>16</sup> yang kalau di Jawa disebut langgar atau meunasah di Aceh.<sup>17</sup> Namun kalau dibaca dari pengertian kelembagaan, maka surau di Minangkabau ini sebanding dengan dayah di Aceh atau pesantren di Jawa atau pondok di Malaysia.

Di Minangkabau, Sumatera Barat, surau merupakan institusi asli Minangkabau sebelum datangnya agama Islam. Surau merupakan bangunan dan lembaga yang terkait erat dengan rumah gadang (rumah adat Minangkabau) yang di situ tinggal beberapa famili yang dikenal dengan nama separuik (yang berarti satu keturunan) yang dipimpin oleh seorang yang diberi gelar "datuk" (kepala suku).<sup>18</sup> Fungsi surau pada mula-mulanya, yaitu sesuai dengan adat keluarga yang matrilineal (garis keibuan), antara lain pertama fungsi tempat berkumpul. Di bangunan surau inilah kaum pria secara intensif dapat berkumpul dalam kesehariannya, baik selepas bekerja, maupun di kala akan beristirahat. Kedua, fungsi tempat musyawarah. Di surau ini dibicarakan tentang segala sesuatu mengenai kehidupan sehari-hari, terutama yang erat kaitannya dengan tatakrama adat dalam kehidupan, seperti dalam

<sup>14</sup> Azyumardi Azra, *Surau, Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Jakarta: Logos, 2003), h. 47

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 47

<sup>16</sup> *Ibid.*,

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 48

<sup>18</sup> M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah...*, *Op. Cit.*, h. 35

penyelesaian masalah keluarga dan sebagainya. Ketiga, fungsi tempat untuk istirahat dan tidur. Seperti diketahui, dalam adat Minangkabau, ketika seorang anak laki-laki sudah menginjak dewasa, maka di rumah gadang mereka tidak memiliki kamar khusus di dalamnya; hanya gadis dewasa saja yang disediakan kamar di dalamnya. Karena itu kalau para lelaki dewasa ini akan istirahat atau tidur, maka surau tempatnya, bukan di rumah orang tuanya.<sup>19</sup> Dengan demikian, sejak awal hubungan antara surau dan rumah tangga (rumah tinggal berkeluarga) sangat erat. Fungsi demikian ini tidak terdapat dalam dayah maupun pesantren atau pondok.

Ketika agama Islam mulai berpengaruh di Minangkabau, surau beralih fungsi sebagai masjid kecil atau langgar di Jawa. di situ, disamping sebagai asrama, jug dijadikan tempat untuk mempelajari agama Islam dan tempat ibadat. Sekalipun mungkin tidak secara langsung, pengaruh model dayah di Aceh ada pengaruhnya terhadap peralihan fungsi surau model pra-Islam dengan surau masa Islam.<sup>20</sup> Sejarah surau yang bercorak Islam ini, di kalangan sementara ahli, dimulai sejak Syaikh Burhanuddin mendirikan sebuah surau di Ulakan. Surau ini menjadi terkenal karena Syaikh Burhanuddin (dia pernah belajar di dayah di Aceh) menyebarkan ilmunya dan berhasil mendidik kader ulama yang terkenal dengan sebutan “Empat Tuanku” (patut dicatat bahwa tidak begitu jelas siapa saja yang secara eksplisit disebut “Empat Tuanku” tersebut karena lebih dari empat orang yang dikenal ulama yang terkenal keahliannya yaitu Syaikh Abdul (Ahmad) Qusyasyi, Syaikh Jalaluddin, Syaikh Abdurrahman, Syaikh Khairuddin, Syaikh Idris, Syaikh Abdul Muhsin, Syaikh Habibullah, dan Syaikh Sultan al-Kisai.<sup>21</sup> Dari hasil kiprah para ulama tersebut, agama Islam menyebar dan tertanam dalam di bumi Minangkabau dan sekitarnya. Oleh karena adat Minangkabau tidak memberi hak untuk kaum laki-laki menguasai rumah yang di situ dia bersuami-isteri, maka tradisi merantau menjadi kuat dan mengakar di kalangan kaum pria muda di Minangkabau. Dari tradisi merantau inilah kegiatan penyebaran agama Islam ikut terbawa ke mana-mana--disamping secara normatif disebutkan anjuran untuk berdakwah menyebarkan agama Islam. Merantau, bagi orang

---

<sup>19</sup> *Ibid.*,

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 37

<sup>21</sup> Azyumardi Azra, *Surau, Pendidikan Islam ...*, *Op. Cit.*, h. 51-52, 62.

Minangkabau merupakan simbol kedewasaan dan keberhasilan kaum laki-laki.<sup>22</sup>

Ada 3 (tiga) macam surau; pertama, surau kecil. Ukurannya bisa menampung kurang-lebih 20 murid. Surau sedang dapat menampung kurang-lebih 80 murid, dan ini merupakan surau kedua. Ketiga, surau besar yang mampu menampung tidak kurang dari 100-1.000 murid.<sup>23</sup> Dalam sejarah pemikiran Islam di Minangkabau, surau yang mampu berposisi demikian itu adalah surau besar.

Pemimpin surau besar adalah seorang “Syaikh” atau “Tuanku Syaikh” Surau besar ini merupakan sebuah lembaga yang memiliki fasilitas antara lain masjid milik Tuanku Syaikh, tempat tinggal Tuanku Syaikh dan para guru lainnya, serta surau-surau kecil lainnya di tempat tinggal para murid.<sup>24</sup> Kesejahteraan ekonomis surau merupakan kerja bersama para murid di surau yang bersangkutan dengan cara mengolah kebun dan sawah hasil pemberian wakaf dari warga sekitar. Tidak jarang ketika pada musim tanam dan musim panen kegiatan surau untuk sementara dihentikan. Sementara itu tanah yang dipakai untuk mendirikan surau bisa berupa tanah nagari (nagari adalah unit perkapungan atau unit teritorial lengkap dengan aparat politik, adat dan hukum sendiri), misalnya tanah ulayat (tanah yang digunakan secara komunal), tanah matrilineal, atau tanah wakaf.

Murid surau ada yang disebut urang siak (ada kaitannya dengan orang-orang dari wilayah Siak, Riau, yang banyak datang untuk belajar agama), faqih (yakni orang yang mempelajari teologi dan syari’at pada umumnya), dan faqir (yakni orang yang masih miskin ilmu agama dan pengalaman sufistik).<sup>25</sup> Dalam belajar agama tidak dikenal ijazah, dalam arti tertulis.

Sama halnya dengan dayah, kurikulum yang dipakai di surau antara lain ilmu alat, ilmu inti (tafsir, hadis, fiqih), dan ilmu lain seperti manthiq (logika). Yang relatif menarik, bahwa dalam tradisi pendidikan surau ini pengalaman tasawuf, misalnya amalan tarekat Naqsyabandiyah dan Qodariyah, nampak muncul ke permukaan. Syaikh Burhanuddin

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 37

<sup>23</sup> Azyumardi Azra, *Surau, Pendidikan Islam ..., Op. Cit.*, h. 88

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 89

<sup>25</sup> *Ibid.*, h. 96.

yang memiliki Surau Ulakan sendiri adalah terkenal pengamal tarekat Syattariyah.<sup>26</sup> Dengan adanya rebakwi amalan tarekat inilah nanti yang menjadi salah satu pemicu munculnya pembaharuan pemikiran Islam di Minangkabau, yaitu antara lain dimotori oleh Dr. Karim Amarullah, ayah dari Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) .

#### **D. Konsepsi Pesantren**

Ada beberapa teori tentang asal mula kata “pesantren”. Pertatma, dari kata “qastrin” (yaitu sekelompok orang yang mempelajari sastra dan dalam hal ini adalah sastra Weda), yang tempatnya di padepokan di bawah bimbingan para brahmana (kasta tertinggi dalam masyarakat Hindu). Setelah agama Hindu mengalami kemerosotan, terutama di Jawa, padhepokan (dan juga rumah wantilan) berganti yang menangani, yaitu para wali dan diteruskan para kyai (sebutan ini konon baru dikenal di sekitar abad ke-17) dan pelafalan nama padhepokan tersebut berubah menjadi “Pesantren” (dari kata pe-qastri-an). Kedua, dari tradisi halaqah yang dilakukan di langgar atau di masjid dengan cara mempelajari kitab kuning. Tradisi halaqah ini tidak dikenal pada zaman Hindu di Jawa, yang ada adalah tradisi upanishad.

Sebagai sebuah lembaga, pesantren sekurang-kurangnya memiliki bangunan langgar atau masjid, rumah kyai, dan barak pondokan para santri. Rata-rata pesantren dibangun oleh para kyai yang karena itu rumah kyai tidak terlepas dari lanskap sebuah lembaga pesantren. Disamping itu, pusat peadidikan tidak di rumah kyai, melainkan dipusatkan di tempat ibadat, dalam hal ini langgar atau masjid. Sementara itu para santri ada yang berasal dari dekat pesantren yang bersangkutan, namun yang lain, dan ini jumlahnya tidak sedikit, para santri tersebut berasal dari diaerah yang cukup jauh dari pesantren yang bersangkutan. Dari kelompok terakhir inilah kemudian dipandang perlu didirikan pondok-pondok untuk tempat tidur dan istirahat sehari-harinya. Karena itu dikenal dua macam santri, yaitu santri mukim dan santri kaleng (santri yang pulang ke rumah masing-masing setelah mengikuti pelajaran di pesantren). Dalam perkembangannya, fasilitas pesantren terus bertambah, sesuai dengan tuntutan lokal, kebutuhan dan zaman.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, h. 101

Menurut Martin van Bruinessen, sebenarnya kurikulum pesantren bergerak antara tingkat ibtidaiyah, tsanawiyah, dan 'alimah.<sup>27</sup> Terlepas penilaian yang demikian itu, penulis berpendapat bahwa kurikulum pesantren tersebut hampir mirip dengan kurikulum dalam lembaga dayah dari surau yang telah diperbincangkan di atas. Ada yang disebut ilmu alat, ada ilmu dasar, ada ilmu inti (pokok), dan ada ilmu pelengkap. Dalam perkembangan berikutnya, pesantren tidak mengenalkan metodih halaqah saja, melainkan juga mulai memakai model persekolahan (madrasi). Karena itu kurikulumnya juga ikut berkembang sesuai dengan tuntutan lokal, lingkungan, kebutuhan, dan zaman.

Munculnya lembaga pesantren, ditilik dari segi sejarahnya, adalah karena inisiatif dari para wali yang diteruskan oleh para kyai. Ketika kerajaan Islam Demak berdiri, para wali berposisi sebagai penasihat kerajaan yang sangat disegani. Penobatan raja selalu melibatkan para wali ini. Dalam kondisi ini, hubungan antara kerajaan dengan lembaga pesantren nampak dekat. Lama keadaan seperti ini tidak begitu panjang, kira-kira 75 tahunan saja. Tatkala Sultan Agung naik tahta, terjadi keretakan hubungan minimal secara politik dan kebudayaan, antara pihak kerajaan dan pesantren. Kerajaan mencoba mendominasi kekuatan politik dan kebudayaan (menjadi *great tradition* menurut pengertian Robert Redfield), sedangkan pesantren lebih beristiqomah di bidang pendidikan agama Islam yang antara lain mempelajari kitab kuning dan praktek beragama, yaitu lewat kehidupan asrama di pondok pesantren. Bahkan sementara orang mengatakan bahwa pesantren sebagai subkultur.<sup>28</sup> Jadi, khususnya dalam masyarakat Jawa, terdapat dua kultur yang bekerja, yang satu kebudayaan Jawa di bawah kendali dan pengaruh kerajaan Jawa, dan kebudayaan santri di bawah kendali dan pengaruh kyai dan pesantrennya.

---

<sup>27</sup> Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. (Bandung: Mizan, 1995), h. 149, 164, 155, 158, 160, 163

<sup>28</sup> M. Dawam Rahardjo, (ed.). *Pesantren dan Pembaharuan*. (Jakarta: LP3ES, 1995), h. 39

## **E. Dayah, Surau, dan Pesantren Dalam Struktur Masyarakat**

Dalam bagian ini akan penulis jabarkan tantangan yang dialami dayah, surau, dan pesantren dalam kaitannya dengan masalah struktur masyarakat dan budaya yang mendukungnya. Sebab, bagaimanapun juga lingkungan struktur masyarakat dan budaya ternyata sangat berpengaruh terhadap lancar tidaknya kegiatan sebuah lembaga yang ada di dalamnya.

Seperti telah dituliskan di depan, hubungan dayah dengan kesultanan sangat dekat dan juga hubungan antara dayah dengan masyarakat biasa juga sangat erat. Dalam hubungan tersebut, posisi ulama terletak di tengah, namun sangat berpengaruh ke arah atas (kelompok sosial tuanku dan kelompok sosial uleebalang) dan ke arah bawah (masyarakat biasa); arah atas yang dibutuhkan kepenasehatannya dalam hal kebijakan, pemecahan masalah, dan rasa simpati dari rakyat, utamanya berkaitan dengan masalah keagamaan. Karena ulama mendapat posisi seperti itu, maka dengan sendirinya lembaga dayah tempat kiprah para ulamapun menjadi makin berwibawah dan terhormat. Kondisi seperti ini ketika hubungan antara ulama dan umaroh (tuanku dan uleebalang) masih erat, terutama pada zaman kesultanan. Hubungan dalam struktur masyarakat Aceh seperti ini terbaca oleh C. Snouck Hurgronje. Karena itu penterintah penjajah Belanda oleh Snouck Hurgronje disarankan agar “memisah” atau paling tidak merenggangkan hubungan antara ulama dan umaroh tersebut. Cara yang ditempuh Belanda adalah dengan memberi pendidikan yang baik kepada Para uleebalang, tetapi membiarkan bodoh dan terbelakang terhadap Para ulama. Dampaknya, ada sebagian uleebalang yang mendekati pada pihak penjajah Belanda dan relatif dapat dilunturkan daya juang perlawanannya terhadap Belanda. Dari situlah lalu dilakukan adu-domba (*divide et impera*). Karena Para uleebalang ini sebagai pemegang peran langsung di tengah-tengah wilayah kekuasaannya, maka posisi mereka menjadi berpengaruh besar dalam melawan atau mengimbangi pengaruh dayah dan para ulamannya.

Dalam alam merdeka ini sisa-sisa usaha peminggiran Posisi Para ulama dan dayahnya juga masih kelihatan. Sementara itu usaha-usaha organisatoris untuk menyatukan Para ulama dan dayah-nya tampaknya

juga tidak begitu gampang. Hal ini bersangkutan erat dengan masalah usaha penafsiran terhadap ajaran agama Islam, sehingga saling mengklaim dirinya paling benar menjadi mengemuka. Tidak jarang, praktik pembenaran seperti ini memakan korban.<sup>29</sup> Kompleksitas yang dihadapi ulama dan dayah dewasa ini makin bertambah setelah tersentuh oleh era globalisasi. Untuk itu, demikian menurut Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, perlu ada pencerahan dalam 5 (lima) bidang yaitu: (1) Muatan proses globalisasi perlu diambil manfaatnya dan menyingkiri taktor-faktor daya perusakannya; (2) Penguasaan teknologi informasi secara positif dan proporsional; (3) Sosialisasi tradisi Research and Development (R & D); (4) Penguasaan media dalam semua jenis; dan (5) Penguatan dekat dengan Allah s.w.t., dalam arti penguatan iman dan amaliahnya.<sup>30</sup>

Selanjutnya tentang surau. Sebagaimana diketahui, aslinya surau ada kaitan langsung dengan masalah struktur masyarakat Minnangkabau dan kebudayaannya yang cenderung matrilineal (garis keibuan). Struktur masyarakat seperti ini menyebabkan kaum pria dewasa menjadi “terbuang” ke luar rumah. Mereka jadinya tertampung di surau: mereka istirahat di surau dan tidur di surau. Ketika agama Islam berhasil masuk ke Minangkabau, surau ditambah fungsinya menjadi tempat belajar agama Islam disamping tempat ibadat. Dalam kondisi seperti ini, maka pemimpin surau yang disebut “Syaikh” atau “Tuanku Syaikh” memiliki posisi yang kuat di kalangan kaum laki-laki dewasa, baik yang masih lajang maupun yang sudah menikah. Dari sini maka kiprah pemikiran keagamaan (pendidikan Islam) menjadi sangat mungkin, sebab urusan rumah tangga sudah ada yang mengurus secara adat, yaitu garis ibu. Jadi, selama struktur sosial matrilineal tersebut masih kuat dijalankan, maka surau dan syaikh akan tetap berposisi kuat di dalam masyarakat.

Dalam perjalanan kesejarahan selanjutnya, nampaknya struktur sosial matrilineal tersebut semakin melemah. Model adat matrilineal dalam praktiknya makin kurang efektif. Kaum pria mulai “kembali” ke rumah hunian masing-masing, surau mulai kehilangan penghuni. Surau tidak lagi untuk tempat istirahat dan tidur, melainkan lebih bersifat untuk kepentingan peribadatan. Terdapat gejala bahwa hasrat

---

<sup>29</sup> Hasbi Amiruddin, *Op. Cit.*, h. xv

<sup>30</sup> *Ibid.*, h. xxi-xxii

belajar agama Islam di surau juga mulai menurun. Dampak lebih lanjut perkembangan pemikiran keagamaan (pemikiran Islam) juga menjadi menurun, kalau tidak dapat dikatakan terhenti. Kalau ada, usaha untuk kembali ke adat matrilineal agar surau menguat kembali secara adat, maka hal itu akan sukar diterima, karena agama Islam tidak mengajarkan struktur wasyarakat yang demikian itu. Barangkali perlu dipikirkan, apakah tidak sebaiknya surau perlu dipermodern?

Kalau pesantren di Jawa, misalnya memiliki tantangan yang berbeda lagi. Pesantren lahir karena kesadaran dakwah di kalangan para wali, jadi bukan karena adanya latar belakang struktur masyarakat yang matrilineal seperti di Minangkabau, atau karena posisi tinggi ulama dan dayah dalam struktur masyarakat Aceh. Yang dihadapi pesantren adalah kerajaan di Jawa yang mendominasi kekuasaan politik dan kebudayaan pasca Sultan Agung. Wali dan kyai, dipisah dari kerajaan di Jawa. Kebudayaan pesantren berposisi subkultur di tengah kubangan kebudayaan Jawa yang meluas dan berpusat di kerajaan. Sementara itu kebudayaan Jawa masih sangat kental warna kehinduannya. Di sini terjadi perang budaya antara budaya pesantren yang serba berbau "Arab" (ajaran Islam banyak termuat dalam kitab kuning) dan budaya kerajaan yang berbau kehinduan yang masuk ke dalam adat tontonan (wayang misalnya) dan adat lokal (termasuk kesenian dan sebagainya). Subkultur pesantren tidak memiliki kekuatan pendukung, misalnya kekuatan politik. Sementara itu, kebudayaan Jawa terdukung oleh kekuatan politik kerajaan. Polarisasi seperti inilah yang kini menjadi tantangan terbesar pesantren dan ditambah lagi dengan datangnya era globalisasi yang menawarkan berbagai inovasi di segala bidang, termasuk di dalamnya metodologi pemikiran keagamaan. Diantara hal lain yang perlu diperhitungkan adalah perlunya penjabaran ajaran agama pada tingkat yang lebih teknis berdasar pendekatan yang multiwajah.

Hal yang cukup menggembirakan adalah bahwa pesantren mulai peka dalam ikut serta menangani masalah politik, sosial, dan kebudayaan. Dalam bidang politik misalnya keterpanggilan pesantren dalam menekankan kesadaran kebangsaan dengan tekad ingin mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), ideologi negara Pancasila, Undang-undang Dasar 1945 (UUD 1945), dan kemajemukan/bineka tunggal ika. Hal ini juga diperkuat oleh opini yang

dibangun oleh lembaga tinggi Negara, yaitu Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia (MPR-RI) sampai detik ini. Dari sudut strategi politik, hal ini memang sangat diperlukan mengingat penataan hidupan ketatanegaraan Republik Indonesia masih sedang terus berjalan, misalnya masalah otonomi daerah dan pemekaran provinsi, terutama di wilayah luar Jawa. Dua hal ini sangat rawan konflik, dan kepentingan yang dampaknya bisa sangat lama. Untuk hal semacam ini kiranya pendirian pesantren-pesantren baru di seluruh wilayah tanah air perlu merata dan juga perlu didirikan pesantren di wilayah perbatasan antar negara untuk menjaga keutuhan wilayah. Dalam bidang sosial, pesantren mulai terlibat dalam pembinaan lingkungan hidup, pembinaan ekonomi menengah ke bawah (terutama ekonomi yang berbasis home industry terutama di perdesaan), sosialisasi tentang konsep hidup sehat (misalnya masalah gizi keluarga, kesehatan ibu dan anak, keluarga berencana), kesadaran hak dan kewajiban perempuan dalam keluarga dan masyarakat, penanganan bencana, dan sebagainya. Bahwa sejak tahun 1970-an, dunia pesantren, lewat kegiatan Departemen Agama Republik Indonesia waktu itu diperkenalkan dengan dunia dinamika pembangunan, misalnya pemberdayaan sumber daya manusia seperti para santri diperkenalkan dengan pelatihan usaha-usaha peternakan, usaha-usaha keterampilan (misalnya ketrampilan pertukangan kayu, pertukangan bangunan, ketrampilan mengelas dan sebagainya), dan kemajuan dalam teknologi pertanian. Hal ini mengingat kebanyakan para santri pesantren adalah berlatar belakang ekonomi sebagai petani. Dengan adanya tambahan ketrampilan semacam itu, diharapkan setelah para santri merasa cukup untuk nyantri di pesantren dan harus pulang ke kampung halaman kembali, maka mereka dimungkinkan dapat membuat lapangan kerja baru di luar mata pencaharian sebagai petani.

Dalam bidang kebudayaan medannya lebih luas lagi. Dalam bidang pendidikan misalnya, dewasa ini pesantren sudah memekarkan diri dengan tambahan bentuk pendidikan berupa lembaga-lembaga persekolahan, sejak play-group sampai perguruan tinggi (sekurang-kurangnya sampai jenjang S-1). Lulusanyapun sudah tidak bisa dilihat sebelah mata. Paling tidak pada dasawarsa terakhir ini lulusan sekolah-sekolah di pesantren bisa melanjutkan ke universitas-universitas negeri yang terkenal seperti Universitas Indonesia, Institut Pertanian Bogor, Institut Teknologi Bandung, Universitas Gadjah Mada, dan Universitas

Erlangga dan kelulusan mereka banyak membanggakan (sebagian ada yang melanjutkan ke luar negeri yang antara lain didukung kemampuan penguasaan bahasa asing antara lain bahasa Arab atau bahasa Inggris secara aktif). Selain itu, kegiatan seni di kalangan pesantren juga mulai mewarnai, misalnya saja tembang-tembang rohani, seperti shalawatan, atau lagu-lagu rohani yang bermacam-macam ragam musikalnya. Tabligh-tabligh atau penyampaian ajaran-ajaran agama Islam sekarang ini mulai diramu dengan gelar musik, tidak sekedar orasi tunggal yang dilakukan oleh penceramah atau juru dakwah. Dengan demikian tuntunan ada selingannya berupa tontonan kembali muncul dalam dakwah sehinggabagi kalangan muda (kawula muda) dakwah menjadi tidak lagi membosankan.

## **F. Penutup**

Dari uraian diatas, dapat ditarik beberapa kesimpulan. *Pertama*, hubungan dayah dengan kesultanan sangat dekat dan juga hubungan antara dayah dengan masyarakat biasa juga sangat erat. Dalam hubungan tersebut, posisi ulama terletak di tengah, namun sangat berpengaruh kearah atas; arah atas yang dibutuhkan kepenasehatannya dalam hal kebijakan, pemecahan masalah, dan rasa simpati dari rakyat, utamanya berkaitan dengan masalah keagamaan. *Kedua*, surau yang berkait erat langsung dengan masalah struktur masyarakat Minangkabau dan kebudayaannya yang cenderung matrilineal (garis keibuan). Struktur masyakat seperti ini menyebabkan kaum pria dewasa menjadi “terbuang” ke luar rumah dan mereka tertampung di surau. Ketika agama Islam berhasil masuk ke Minangkabau, surau ditambah fungsinya menjadi tempat belajar agama Islam disamping tempat ibadat.

*Ketiga*, Pesantren dalam tradisi Jawa lahir karena kesadaran dakwah di kalangan para wali, jadi bukan karena adanya latar belakang struktur masyarakat yang matrilineal seperti di Minangkabau, atau karena posisi tinggi ulama dan dayah dalam struktur masyarakat Aceh. Yang dihadapi pesantren adalah kerajaan di Jawa yang mendominasi kekuasaan politik dan kebudayaan pasca Sultan Agung.

*Keempat*, kewasa ini, kader muda dayah, surau, maupun pesantren sudah mulai peka dalam masalah politik, sosial, dan kebudayaan.

Dalam bidang pendidikan misalnya, dewasa ini dayah, surau maupun pesantren sudah memekarkan diri atau bahkan terkomunikasi dengan lembaga pendidikan Islam lanjutan. Bahkan hingga melanjutkan di perguruan tinggi ternama. Dengan demikian tuntunan dayah, surau maupun pesantren meskipun dewasa ini memiliki tantangan yang begitu kompleks, namun perkembangannya masih dapat eksis sebagai lembaga dakwah Islam.

### Daftar Pustaka

- Amiruddih, M. Hasbi. *Ulama Dayah, Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhokseumawe: Nadiya, Foundation, 2003.
- Azra, Azyumardi. *Surau, Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Jakarta: Logos, 2003.
- Artawijaya. *Gerakan Theosofi di Indonesia*. Jakarta: Pustaka, Al-Kautsar, 2010.
- van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Damami, Mohammad. "Dayah, Surau, dan Pesantren: Sejarah dan Tantangannya", *makalah*, tidak diterbitkan, 2010.
- Dhofier, Zamkhsyari. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- al-Qurtuby, Sumanto. *Arus Cina-Islam-Jawa, Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & VI*. Jogjakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003.
- Rahardjo, M. Dawam (ed.). *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1995.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Api Sejarah, Buku yang Akan Mengubah Drastis Pandangan Anda tentang Sejarah Indonesia*. Bandung: Salamadani, 2009.



# Bagian Delapan

## AL-QUR'AN DAN DINAMIKA WACANA PERKAWINAN KELUARGA DALAM ISLAM

Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag

### A. Pendahuluan

Dalam Islam al-Qur'an berkedudukan sebagai sumber yang menjadi asal dan dasar doktrin teologi. Dengan kedudukan itu ia selalu menjadi rujukan wacana yang berkembang dalam berbagai tradisi Islam. Makalah ini akan memaparkan ayat-ayat yang berhubungan dengan beberapa isu perkawinan dan keluarga berikut perkembangan wacananya dalam tradisi fikih dan tafsir dan positifisasinya dalam hukum. Pemaparan ini bisa berguna untuk merumuskan ajaran dan aturan tentang keluarga sakinah yang adil gender dalam masyarakat modern-demokratis di mana umat Islam hidup dewasa ini.

### B. Hakikat dan Pengertian Perkawinan

Al-Qur'an menegaskan perkawinan sebagai satu-satunya prosedur yang bisa ditempuh oleh pria dan wanita untuk membentuk keluarga dengan menjadi suami-isteri (QS. an-Nisa', 4: 24). Ketentuan ini berarti menghapus kebiasaan Arab Jahiliyah yang membolehkan prosedur pewarisan wanita untuk membentuk keluarga (QS. an-Nisa', 4: 19) dan prosedur kumpul kebo yang dikenal dengan istilah *ittikhadz akhdan*.<sup>1</sup>

Al-Qur'an menyebut perkawinan sebagai *mitsaqan ghalidhan*,<sup>2</sup> perjanjian yang kuat. Penyebutan ini menunjukkan hakikat perkawinan yang diajarkan al-Qur'an dan untuk menemukannya perlu dilakukan penelusuran penggunaan istilah itu dalam ayat-ayat lain. Diketahui

---

<sup>1</sup> Q.S an-Nisa', 4: 25

<sup>2</sup> Q.S. An-Nisa', 4: 21

bahwa *mitsaqan ghalidhan* juga digunakan untuk menyebut perjanjian kaum Yahudi dengan Tuhan untuk menghormati Hari Sabat (S. An-Nisa', 4: 154) yang menunjukkan perjanjian untuk mewujudkan keseimbangan hidup. Di samping itu istilah tersebut juga digunakan untuk menyebut perjanjian para Nabi dengan Allah dalam menjalankan tugas kenabian mereka (QS. Al-Ahzab, 33: 7) yang menunjuk pengertian perjanjian untuk melakukan pembebasan, membebaskan manusia dari kesengsaraan hidup di dunia dan akhirat. Sejalan dengan pengertian perjanjian yang khas seperti itu, *mitsaqan ghalidhan* untuk perkawinan bisa dimaknai sebagai perjanjian untuk membahagiakan. Jadi perkawinan disebut dengan istilah tersebut dimaksudkan untuk menunjukkan hakikatnya sebagai perjanjian untuk saling membahagiakan antara suami dan isteri. Hakikat ini diperkuat dengan kenyataan kedamaian menjadi tujuan perkawinan yang akan dibicarakan di belakang.

Dalam wacana fikih dan tafsir, hakikat ini hilang ketika perkawinan direduksi menjadi akad mu'awa'dlah (tukar-menukar) dan akad tamlik (penguasaan). Di Indonesia, hakikat itu kemudian tampak dengan jelas dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 yang merumuskan pengertian perkawinan dengan "ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Kertuhanan Yang Maha Esa (pasal 1). Namun kemudian hakikat itu menjadi tidak jelas dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang merumuskan perkawinan dengan "akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidlan* untuk menaati perintah Allah dan merlaksanakannya merupakan ibadah (pasal 2).<sup>3</sup>

### **C. Tujuan Perkawinan**

Perkawinan sebagai perjanjian untuk membahagiakan atau ikatan lahir batin dilembagakan dengan tujuan tertentu. Al-Qur'an menyebutkan bahwa tujuannya adalah untuk menjaga kehormatan diri (QS. an-Nisa', 4: 24 dan S. al-Maidah, 5: 5) dan untuk membentuk keluarga sakinah, keluarga damai, berdasarkan cinta dan kasih sayang (QS. ar-Rum, 30: 21). Dalam fikih tujuan perkawinan ini kemudian ditambah dengan tujuan ketiga, yakni mendapatkan keturunan. Tambahan ini berdasarkan S. An-Nahl, 16: 72 yang berbicara tentang

---

<sup>3</sup> Lihat UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

rahmat Allah yang diberikan kepada manusia berupa isteri (pasangan), anak dan keturunan, dan rezeki yang baik.

Berkaitan dengan tujuan menjaga kehormatan diri, al-Qur'an tidak menyebutkan kehormatan diri siapa yang dijaga dengan perkawinan. Penjelasan kemudian terdapat dalam tafsir. Mereka itu adalah suami (ath-Thabari), suami dan isteri (al-Manar). Berdasarkan kaedah tafsir yang menyatakan bahwa pengertian umum itu lebih didahulukan daripada pengertian khusus, maka kehormatan diri yang dijaga melalui perkawinan itu adalah kehormatan diri suami, isteri dan anak-anak, bukan hanya kehormatan diri suami saja atau suami dan isteri, seperti yang dikemukakan dalam tafsir klasik dan modern itu. Karena itu nikah mut'ah atau nikah kontrak dan nikah di bawah tangan di Indonesia tidak bisa mencapai tujuan perkawinan yang diajarkan al-Qur'an itu. Hal ini karena isteri yang dipersunting dan anak-anak yang diperoleh melalui dua macam perkawinan itu dipandang sebagai memiliki cacat hukum, sehingga tidak memiliki hak-hak sebagaimana layaknya isteri dan anak yang sah.

Pasal 1 UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 secara tersurat menyebutkan tujuan perkawinan untuk membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Tujuan ini bisa dipandang menyerap dua tujuan pertama yang disebutkan al-Qur'an. Hal ini berdasarkan kenyataan bahwa kedamaian dan kesetiaan kepada pasangan merupakan unsur utama dari kebahagiaan dan kehormatan diri yang menopang kekekalan perkawinan. Adapun KHI pasal 3 secara tersurat menyebutkan tujuan perkawinan adalah "mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah. Rumusan tujuan ini mengadopsi tujuan kedua yang disebutkan dalam al-Qur'an. Hanya saja dari perspektif tafsir rumusan tujuan itu mengandung persoalan. Rumusan itu menjadikan *mawaddah* dan *rahmah* sebagai sifat rumah tangga, yang sejajar dengan sakinah, padahal sebenarnya mawaddah dan rahmah menjadi dasar dari sakinahnya keluarga.<sup>4</sup>

Kemudian dalam hubungannya dengan tujuan perkawinan ketiga yang berkembang dalam fikih, peraturan perundang-undangan di

---

<sup>4</sup> Lihat Pasal 1 UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 3 Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Indonesia menyerapnya sebagai tujuan perkawinan yang diaturnya. Hal ini terlihat dari pasal 41 (a) Peraturan Pemerintah RI Nomor 9 Tahun 1975 dan pasal 57 (c) KHI yang memuat ketentuan isteri tidak dapat melahirkan keturunan sebagai alasan izin poligami yang akan dilakukan seorang suami.<sup>5</sup>

#### **D. Perkawinan Beda Agama**

Pembicaraan al-Qur'an tentang perkawinan beda agama terdapat dalam tiga surat. *Pertama*, al-Baqarah, 2: 221 yang berbicara tentang larangan pria Muslim menikah dengan wanita musyrik dan wanita Muslimah dinikahkan dengan pria musyrik. *Kedua*, al-Maidah, 5: 5 yang membolehkan pria Muslim menikahi wanita Ahli Kitab. *Ketiga*, al-Mumtahanah, 60: 10 yang menegaskan ketidak-halalan wanita Muslimah bagi pria kafir dan sebaliknya.

Dalam penafsiran al-Baqarah, 2: 221 di kalangan ortodoksi Islam berkembang pandangan bahwa wanita Musyrikah yang tidak boleh dinikahi pria muslim meliputi: wanita penganut paganisme Arab yang menyembah berhala; wanita penganut agama-agama non-samawi yang menyembah bintang, api dan binatang; dan wanita pengikut ateisme dan materialisme.<sup>6</sup>

Kemudian dalam penafsiran al-Maidah, 5: 5 di kalangan ortodoksi Islam berkembang pandangan bahwa wanita Ahli Kitab yang boleh dinikahi pria Muslim adalah wanita Yahudi dan Kristen yang memenuhi syarat keaslian atau kemurnian agama dan keturunan. Maksudnya wanita itu penganut agama kedua agama itu sebelum mengalami *tahrif* (pengubahan) sehingga masih asli sebagaimana yang diajarkan Nabi Musa dan Nabi Isa dan merupakan keturunan dari para penganut agama asli itu sebelum kedatangan Islam (Ibn Qudamah, 1984: VI, 592 dan Khathib asy-Syarbini, 1955: III, 187-188). Apabila ia menganut agama Yahudi dan Kristen yang berkembang sekarang dan keturunan Belanda atau Indonesia, misalnya, maka menurut pandangan tersebut, ia tidak boleh dinikahi pria Muslim.

---

<sup>5</sup> Lihat Peraturan Pemerintah RI Nomor 9 Tahun 1975 tentang Tata Cara Perkawinan

<sup>6</sup> Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), VII, h. 151

Selanjutnya dalam penafsiran ayat yang menyatakan larangan wanita Muslimah untuk dinikahkan atau menikah dengan pria non-Muslim berkembang kesepakatan di kalangan ulama bahwa wanita Muslimah tidak boleh dinikahkan atau menikah dengan pria non-Muslim, apapun agamanya. Kesepakatan itu ada meskipun al-Baqarah, 2: 221 hanya menegaskan larangan perkawinan dengan pria Musyrik dan al-Mumtahanah, 60: 10 menegaskan larangan perkawinan dengan pria kafir yang konteksnya menunjuk pada pria musyrik juga.<sup>7</sup>

Al-Baqarah, 2: 221 menyebutkan alasan larangan perkawinan beda agama dengan menyatakan "Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya". Ath-Thabari menjelaskan bahwa non-Muslim mengajak pasangannya ke neraka dengan mengajak melakukan perbuatan yang menyebabkan masuk neraka berupaka kekafiran kepada Allah dan Rasulullah.<sup>8</sup> Namun bagi al-Jashash mengajak ke neraka itu bukan alasan yang menyebabkan (*'illah mujibah*), tapi merupakan alasan penanda (*'alam*) bagi perkawinan beda agama. Menurutnya, sebab dilarangnya perkawinan itu adalah kemusyrikan yang dianut oleh orang musyrik (al-Jashshash, : I, h. 335).

Terlepas dari perdebatan tentang status illah "mengajak ke neraka", ulama sepakat bahwa alasan pengharaman perkawinan beda agama adalah agama. Namun kebijakan Umar bin Khathab bisa menunjukkan alasan yang lain. Disebutkan bahwa khalifah itu melarang Thalhah ibn Ubaidillah dan Hudzifah ibn al-Yaman menikahi wanita Kitabiyah, Yahudi dan Kristen. Menurut ath-Thabari larangan itu diberikan dengan alasan supaya umat tidak mengikuti kedua sahabat Nabi itu sehingga menjadi trend dan mereka lebih memilih menikah dengan wanita Kitabiyah daripada wanita Muslimah atau berdasarkan alasan lain yang hanya diketahui oleh khalifah tersebut (II, 464-465). Pemahaman ini menunjukkan bahwa larangan beda agama itu bersifat politis, yang dalam hal ini adalah politik kependudukan. Kemudian jika pemahaman itu diperluas, maka larangan perkawinan dengan wanita dan pria musyrik pun juga bersifat politis mengingat ketika al-Baqarah, 2: 221 itu turun pada tahun kedua Hijrah, umat Islam di Madinah sedang dalam

<sup>7</sup> Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial antarumat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), h. 8-211

<sup>8</sup> Ibn Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), h. 224.

situasi perang dengan kaum musyrikin Quraisy di Mekah. W.M. Watt memahami demikian sehingga S. Al-Maidah, 5: 5 yang membolehkan perkawinan pria Muslim dengan wanita Kitabiyah itu dipahaminya sebagai upaya rekonsiliasi Islam dengan Yahudi dan Kristen setelah sebelumnya mengalami konflik peperangan beberapa kali.<sup>9</sup> Jauh setelah turunnya al-Qur'an, alasan politik tampak masih digunakan dalam larangan perkawinan beda agama yang difatwakan dan ditetapkan oleh lembaga-lembaga agama dan negara di Indonesia. Untuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, alasan itu tampak dalam penggunaan *sadd adz-dzari'ah* sebagai dasar pemberian fatwa. *Sadd adz-dzari'ah* adalah satu metode penetapan pandangan hukum dengan menutup pintu kemudharatan. Perkawinan beda agama dapat menyebabkan konversi agama yang potensial menimbulkan konflik karena bisa merubah komposisi jumlah pemeluk agama dalam peta kependudukan. Karena itu kedua lembaga tersebut melarangnya dengan maksud untuk menutup pintu konflik dengan dampak ikutannya itu yang diyakini sebagai madharat bagi bangsa Indonesia.

Dengan demikian bisa dikatakan perkawinan beda agama disamping menjadi masalah agama juga merupakan masalah politik. Sebagai masalah agama, pada level individu ia bisa diatasi dengan keyakinan. Kemudian sebagai masalah politik, ia bisa diatasi dengan legislasi yang tidak menjadikan beda agama sebagai penghalang perkawinan. Dalam waktu dekat legislasi seperti ini belum bisa dilakukan di Indonesia. Karena itu orang yang memiliki keyakinan bahwa perkawinan beda agama itu dibolehkan dalam agamanya bisa melakukan perkawinan beda agama dengan mencatatkan perkawinannya di Catatan Sipil. Apabila Catatan Sipil mensyaratkan adanya rekomendasi dari lembaga atau organisasi, maka jika lembaga dan organisasi keagamaan yang dipandang mapan tidak mau mengeluarkan rekomendasi, maka lembaga dan organisasi yang bergiat dalam kerukunan antarumat beragama seharusnya mau dan diterima otoritasnya untuk memberi rekomendasi. Kebijakan ini secara etis dapat dibenarkan karena menjamin hak warga negara untuk berkeluarga dan melanjutkan keturunan.

---

<sup>9</sup> W. M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), h. 200.

## E. Perkawinan Sejenis

Pandangan tentang perkawinan sejenis, pria dengan pria dan wanita dengan wanita, berhubungan dengan pandangan tentang orientasi seksual yang benar. Dalam ortodoksi Islam ada pandangan baku yang dikemukakan oleh semua ulama Islam. Pandangan ini bertolak dari keyakinan tentang kodrat manusia diciptakan berpasangan (51: 49; 35: 11), yang telah disinggung depan. Pasangan itu adalah pria dan wanita (53: 45). Dalam hubungannya dengan orientasi seksual, pandangan itu meyakini bahwa di antara potensi yang diberikan Allah kepada manusia dalam penciptaannya adalah potensi seksual, kekuatan untuk melakukan hubungan seksual, termasuk nafsu seks. Al-Qur'an menyebut nafsu seks dengan istilah *syahwah* yang arti asalnya adalah ketertarikan jiwa kepada apa yang dikehendakinya.<sup>10</sup> Ketika mengisahkan teguran kepada kaum Sodom dan Gomoro, dia menyebutkan *inna kum la ta'tunar rijala syahwatan min dunin nisa'*, sesungguhnya kamu menggauli laki-laki dengan penuh nafsu (kepadanya), bukan kepada perempuan.<sup>11</sup>

Karena diberikan dalam penciptaannya, maka diyakini bahwa nafsu seks itu menjadi sesuatu yang naluriah dan alami bagi manusia. Naluri dalam al-Qur'an disebut wahyu, seperti naluri ibu untuk menyusui anak yang baru dilahirkannya (al-Qashash, 28: 7). Kemudian karena naluri bisa mengarahkan perilaku dan kehidupan manusia, Abduh menyebutnya sebagai hidayah. Dia menyatakan bahwa untuk menjalani kehidupannya, manusia diberi empat petunjuk: naluri (*al-hidayah al-fitriah*), panca indera (*hidayah al-hawass*), akal (*hidayah al-'ql*) dan agama (*hidayah ad-din*).<sup>12</sup>

Sebagai naluri, nafsu seks sudah barang tentu akan mendorong pemiliknya mempunyai orientasi dan perilaku seksual. Ada dua orientasi dan perilaku seksual yang disebutkan al-Qur'an. Pertama, "hiteroseksual". Orientasi ini disebutkan dalam Surat Ali Imran, 3: 14 yang menyatakan *zuyyina lin nasi hubbus syahawati minan*

<sup>10</sup> Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 277.

<sup>11</sup> Q. S al-A'raf, 7: 81.

<sup>12</sup> Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975): I, h. 62-63.

*nisa....* (Dijadikan indah bagi manusia mencintai syahwah kepada perempuan....). Kedua, homoseksual, yang disebutkan dalam kisah umat Nabi Luth yang disebutkan di atas.<sup>13</sup>

“Hiteroseksual” dalam ayat itu dinyatakan sebagai sesuatu yang dipandang indah atau baik oleh manusia. Dari pernyataan ini sendiri tidak bisa diketahui apakah menurut al-Qur’an orientasi seksual itu baik atau buruk, karena perkataan “dipandang indah” itu tidak menunjukkan pandangan kitab itu, tapi menunjukkan pandangan banyak orang. Namun jika perkataan itu dipahami berdasarkan penggunaannya dalam ayat-ayat yang lain, seperti *zuyyina lil kafirina ma kanu ya’malun* (al-An’am, 6: 122) dan *zuyyina lahum su’u a’malihim* (at-Taubah, 9: 37), maka bisa dipahami bahwa “hiteroseksual” itu buruk. Sedang homoseksual dalam al-Qur’an secara tegas dinyatakan sebagai *fahisyah*, sesuatu yang sangat buruk (al-A’raf, 7: 80) dan kaum yang melakukannya secara massal dikisahkan telah mendapatkan azab yang sangat berat (al-A’raf, 7: 84 dan lain-lain).

Pandangan al-Qur’an terhadap homoseksual ini secara tidak langsung (*mafhum mukhalafah*) menunjukkan pandangannya terhadap hiteroseksual. Hiteroseksual itu baik dan benar. Pandangan ini dibuktikan dengan anjuran beberapa ayat dan hadis agar hubungan seksual dilakukan secara saling memuaskan antara suami dengan isterinya. Apabila ayat Ali Imran, 3: 14 itu sepertinya mencela hiteroseksual, maka itu dikarenakan praktek pemuasannya di kalangan bangsa Arab yang tidak bisa dibenarkan pada waktu ayat itu turun. Dari al-Qur’an diketahui bahwa di kalangan mereka berkembang perkawinan dengan banyak isteri dengan suami tidak bertanggung jawab, prostitusi (*bigha’*) dan praktek-praktek memiliki isteri atau suami simpanan (*akhdan*). Ayat itu nampaknya ditujukan kepada mereka yang tidak bertanggung jawab dan melakukan penyelewengan serta perselingkuhan itu.

Para pendukung pandangan baku meyakini bahwa secara aksiologis kebaikan dan kebenaran hiteroseksual itu telah terbukti dalam sejarah. Dalil aksiologi menyatakan bahwa pengingkaran terhadap kebenaran itu pasti akan menimbulkan kehancuran. Sejarah kuno telah membuktikan bahwa kaum Sodom dan Gomoroh mengalami kehancuran karena mempraktekkan homoseksualisme dan sejarah

---

<sup>13</sup> Q. S. Ali Imran, 3: 14

kontemporer menunjukkan bahwa kaum gay beresiko tinggi untuk terserang penyakit AIDS yang mematikan. Alam di sekeliling manusia juga mendukung kebenaran itu. Binatang dan tumbuh-tumbuhan yang tidak mengenal budaya dan diciptakan dengan berpasang-pasangan seperti manusia, kawin secara hiteroseksual. Dua hal ini menunjukkan bahwa seksualitas (baca: hiteroseksual) itu merupakan sesuatu yang alamiah, bukan konstruksi sosial. Apabila tidak alamiah, tentu pengingkarannya tidak akan menimbulkan bencana bagi kehidupan manusia.

Meskipun dorongan seksual itu merupakan sesuatu yang alamiah, al-Qur'an tidak membiarkan pemenuhannya berlangsung tanpa aturan. Dia menetapkan bahwa dorongan itu harus disalurkan dalam perkawinan, tidak dengan melacur dan memiliki pasangan simpanan (an-Nisa', 4: 24-25). Perkawinan yan ideal adalah perkawinan yang bisa mencapai tujuan perkawinan menjaga kehormatan diri dan memberikan ketentraman yang berdasarkan cinta dan kasih sayang, sebagaimana dijelaskan di atas.

Sejalan dengan pengertian pasangan (*zauj*) yang berbeda kelamin dan kealamiahanseksualitas, al-Qur'an hanya membolehkan perkawinan laki-laki dengan perempuan. Tidak dibenarkan perkawinan sejenis, laki-laki dengan laki-laki dan perempuan dengan perempuan. Jadi banci *mutakhannits* dan *mutarajjil* bila ingin menikah, harus menikah dengan lawan jenisnya. Apabila ada yang melakukan *liwath* (sodomi, seks anal sesama lelaki) dan *sihaq* (seks pinggang sesama perempuan yang dalam sebuah hadis disebut sebaai zinanya perempuan dengan perempuan), maka dalam beberapa tradisi yan populer dari periode klasik diancam dengan hukuman berat.<sup>14</sup> Adapun wadam (*khuntsa*) yang akan menikah, menurut tradisi itu, terlebih dahulu harus ada kepastian apakah dia itu laki-laki atau perempuan. Bila telah dipastikan bahwa dia adalah laki-laki, maka bisa menikah dengan perempuan atau orang yang telah dipastikan perempuan. Begitu pula sebaliknya. Untuk memastikan jenis kelamin wadam, apakah laki-laki atau perempuan, para ulama (Abu Hanifah, as-Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal) dahulu

<sup>14</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*, ed. Hamid al-Faqi, (Semarang: Thaha Putera, t.t.). Lihat pula Sayyid al-Iman Muhammad ibn Ismail as-Shan'ani, *Subul al-Salam Sarh Bulugh al-Maram Min Jami Adillati al-Ahkam*, (Kairo: Dar Ikhya' al-Turas al-Islami, 1960): III, h. 13-14.

menggunakan ukuran anatomi dan fungsinya, juga apa yang sekarang dengan gender dan pertimbangan psikologi. Mereka membagi *khuntsa* menjadi dua, *khuntsa ghair musykil* dan *khuntsa musykil*.

*Khuntsa ghair musykil* adalah orang yang memiliki dua alat kelamin dengan ada yang dominan salah satunya. Jenis kelaminnya ditentukan berdasarkan alat kelaminnya yang dominan (bentuknya lebih besar atau sempurna). Sementara itu *khuntsa musykil* adalah orang yang tidak memiliki alat kelamin (alat kelamin tidak berbentuk) atau memiliki dua alat kelamin dengan tidak ada yang dominan. Untuk yang tidak memiliki alat kelamin, penentuan bahwa dia merupakan laki-laki berdasarkan tumbuhnya janggut dan ketertarikannya kepada perempuan (kalau sudah besar). Sedang yang perempuan ditentukan berdasar tumbuhnya payudara dan menstruasi. Adapun yang memiliki dua alat kelamin, maka jenis kelaminnya ditentukan berdasarkan alat kelamin apa yang aktif. Bila dia kencing melalui zakar (penis), maka dia laki-laki; dan bila melalui *bull* (vagina), maka dia perempuan. Kemudian jika dia kencing dengan melalui kedua-duanya, maka jenis kelaminnya ditentukan berdasarkan mana di antara keduanya yang menjadi aktif-jalan kencing- terlebih dahulu. Sementara jika tidak ada yang lebih dahulu aktif, maka cara yang dipakai adalah sama dengan cara untuk menentukan jenis kelamin pada golongan yang tidak memiliki alat kelamin (Ad-Dimasyqi, tt: h. 197).

Di samping pandangan baku dalam ortodoksi itu, beberapa sarjana Muslim kontemporer mengemukakan pandangan yang tidak populer di kalangan umat. Di antara mereka adalah Faris Malik yang mengatakan bahwa al-Qur'an secara eksplisist mengakui adanya jenis kelamin ketiga, bukan laki-laki dan perempuan. Pengakuan eksplisit itu menurutnya terdapat dalam surat asy-Sura, 42: 49-50 yang dia terjemahkan sebagai berikut: "Hanya milik Tuhanlah segala apa yang ada di langit dan di bumi. Tuhan menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia menyiapkan yang dikehendaki-Nya menjadi perempuan dan menyiapkan apa yang dikehendaki-Nya menjadi laki-laki. Atau Dia menggabungkan (karakteristik) laki-laki dan perempuan dan Dia juga menciptakan yang dikehendaki-Nya menjadi tidak berketurunan." Dia juga memperkuat pandangannya itu dengan menggunakan analog tumbuh-tumbuhan yang diciptakan Tuhan berpasang-pasangan, tapi ada sebagiannya yang

tidak berpasangan.<sup>15</sup>

Kemudian dalam hubungannya dengan homoseksualisme dan lesbianisme, Scott Siraj al-Haqq Kugle, Omar Nahas dan Amreen Jamal, menyatakan bahwa cerita tentang Nabi Luth sebenarnya tidak secara spesiik berkaitan dengan relasi seksual sejenis. Cerita itu menurut mereka berhubungan dengan kaum yang dihukum karena melakukan berbagai bentuk tingkah laku seksual yang dilarang, termasuk seks bebas dan pedofilia; perbuatan yang tidak baik terhadap tamu; penyalahgunaan kekuasaan; perkosaan dan intimidasi. Disamping itu hubungan seks sejenis juga mereka hubungkan dengan gambaran al-Qur'an tentang kehidupan setelah mati. Beberapa ayat menyebutkan janji kepada orang yang beriman bahwa di surga mereka akan ditemani perempuan (bidadari) yang cantik dan laki-laki (bidadara) yang tampan. Menurut mereka ayat-ayat itu bisa diinterpretasikan sebagai menunjuk pada hubungan seks sejenis di surge.<sup>16</sup>

Sampai sekarang pandangan baku dalam ortodoksi masih dan mungkin akan terus dominan di kalangan umat Islam. Pandangan itu sulit, untuk tidak mengatakan tidak mungkin, menerima tanseksualisme, homoseksualisme dan lesbianisme sebagai realitas yang normal. Namun harus disadari bahwa sekarang agama tidak dibenarkan memberangus orientasi seksual itu dengan paksaan dan kekerasan. Apabila pandangan tidak populer itu tidak dapat diterima, maka umat harus menyikapi realitas itu dengan merujuk Islam sebagai agama rahmat. Nabi telah menunjukkan prakteknya sebagai agama yang peduli, termasuk kepada orang-orang yang tidak beruntung,, dengan ukuran akhlak atau moralitas yang berkisar pada hati nurani. Jelasnya realitas itu harus disikapi dengan hati, tidak dengan nafsu.

## **F. Hak dan Kewajiban Suami-Isteri**

Disamping menegaskan beberapa hak bagi isteri yang harus dipenuhi oleh suami (nafkah, *mu'asyarah bilma'ruf* dan tidak dibuat menderita), al-Qur'an mengajarkan hak dan kewajiban suami-isteri dengan mengemukakan rumusan yang adil dan universal dalam

---

<sup>15</sup> Moh Yasir Alimi, *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), h. xv-xvi.

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. xxiv.

pernyataan singkat yang berbunyi "Mereka (para isteri) memiliki hak yang seimbang dengan kewajiban mereka secara *ma'ruf*".<sup>17</sup>

Sebagai tolok ukur untuk menentukan keseimbangan hak dan kewajiban suami-isteri, *ma'ruf*, menurut Muhammad Abduh, meliputi empat kriteria, yaitu kodrat alamiah, agama, kebiasaan dan kepribadian luhur. Berdasarkan kriteria ini maka hak dan kewajiban isteri di daerah dan waktu, bahkan kelas sosial tertentu, bisa berbeda dengan hak dan kewajiban isteri di daerah, waktu, dan kelas sosial yang lain, karena adanya perbedaan kebiasaan di antara mereka. Dalam hal ini yang perlu diperhatikan adalah bahwa kebiasaan yang boleh menjadi kriteria itu adalah kebiasaan yang tidak menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal.

Rumusan hak dan kewajiban yang dikemukakan al-Qur'an itu sangat jauh berbeda dengan yang dikemukakan para ulama abad tengah. Pada umumnya mereka menyatakan bahwa isteri tidak wajib menyusui bayinya, memasak, mencuci dan melakukan urusan-urusan rumah tangga yang lain. Kewajibannya hanya satu, yaitu siap melayani keinginan nafsu seksual suami, kecuali jika ada alasan yang dibenarkan agama atau *'uzur syar'i*, seperti menstruasi; dan haknya adalah mendapatkan nafkah, tempat tinggal dan beberapa hak yang lain.

Rumusan mereka itu bisa dipastikan memiliki konteks teologis dan kultural tertentu. Dalam al-Qur'an ada ayat yang menyebutkan bahwa isteri itu merupakan "*harts*", ladang yang bisa didatangi sesuai dengan keinginan suami (al-Baqarah, 2: 223) dan dalam hadis ada riwayat dari Abu Hurairah yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda: "Jika seorang suami memanggil isterinya ke tempat tidurnya dan isterinya itu menolak, kemudian semalaman suaminya marah, maka para malaikat melaknat isteri itu sampai pagi" (*muttafaq 'alaih*).

Makna lahir ayat dan hadis ini bisa menunjukkan bahwa melayani keinginan seksual suami itu merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan isteri kapan pun dikehendaki. Tetapi al-Qur'an menyatakan bahwa kewajiban isteri itu ditentukan secara *ma'ruf*, yang meliputi empat kriteria itu. "Melayani" suami, sebagai kewajiban isteri, seharusnya juga ditentukan dengan kriteria-kriteria tersebut.

---

<sup>17</sup> Q.S Al-Baqarah, 2: 228.

Karena itu, ayat dan hadis itu perlu dipahami dengan memperhatikan konteksnya.

Imam Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Jabir, seorang sahabat Nabi, yang menyebutkan bahwa ayat itu turun berkenaan dengan adanya kepercayaan di kalangan kaum Yahudi bahwa menyebadani isteri dari arah belakang itu akan menyebabkan anak yang dilahirkannya menjadi juling. Kepercayaan itu diikuti oleh orang-orang Madinah yang kemudian masuk Islam. Ketika mereka mengetahui bahwa kaum Muhajirin melakukan persebadanan dengan posisi seperti itu, maka mereka menanyakannya kepada Nabi dan sebagai jawabannya adalah ayat itu. Jadi ayat itu diturunkan untuk membantah mitos itu, tidak untuk melegalkan eksploitasi seksual terhadap isteri. Istilah ladang yang digunakan untuk menyebut isteri, sama sekali tidak dimaksudkan untuk merendharkannya, sebaliknya malah untuk menghargainya. Ladang yang subur di Arab yang tandus merupakan kekayaan yang sangat berharga. Dengan demikian ayat itu menyiratkan pengertian bahwa isteri itu adalah “kekayaan” yang sangat berharga yang harus diperlakukan dengan penuh kasih sayang (*dieman*), sopan dan baik, tidak dengan semena-mena.<sup>18</sup> Hal ini ditunjukkan oleh al-Qur’an dalam ayat lain yang menyebutkan suami dan isteri itu masing-masing menjadi pakaian bagi yang lain (al-Baqarah, 2: 187).

Adapun hadis itu kemungkinan berkaitan dengan budaya pantang *ghilah* yang ada di kalangan bangsa Arab sebelum Islam. *Ghilah* adalah menyebadani isteri yang sedang hamil atau menyusui. Mereka memandang *ghilah* sebagai tabu (Hamid al-Fa’iqi, t.t.: h. 214). Budaya itu tampaknya begitu kuat sampai-sampai Nabi pernah bermaksud untuk melarangnya. Beliau baru mengurungkan maksudnya setelah mengetahui bahwa *ghilah* yang dilakukan bangsa Persia dan Romawi ternyata tidak menimbulkan akibat buruk bagi anak-anak mereka (HR Muslim dari Judzamah binti Wahb).<sup>19</sup>

Pantang *ghilah* bagi mereka di zaman Jahiliyah tidak menimbulkan masalah karena mereka diperbolehkan melakukan poligami dengan tanpa ada pembatasan jumlah maksimal isteri yang boleh dikawini. Aturan atau praktek poligami yang seperti itu kemudian dirubah oleh

<sup>18</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 2009).

<sup>19</sup> Muslim bin al-Hajjaj an-Nisaburi, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000).

Islam. Dalam an-Nisa', 4: 3 ditegaskan bahwa poligami itu hanya boleh maksimal dengan empat isteri, dan untuk pelaksanaannya suami disyaratkan harus bisa berlaku adil terhadap isteri-isterinya. Dengan adanya pembatasan poligami ini, bisa jadi memantang *ghilah* dirasakan berat oleh umat Islam ketika itu.

Surat an-Nisa' yang mengatur pembatasan poligami itu merupakan surat Madaniyah yang turun pada awal tahun ke-4 H. Dengan mengabaikan kemungkinan hadis di atas sebagai *mursal shahabi*, sabda Nabi itu paling awal dikemukakan pada tahun ke-7 H. Hal ini karena Abu Hurairah, periwayat hadis tersebut, baru masuk Islam pada tahun itu, yakni antara Perjanjian Hudaibiyah dan Perang Khaibar.<sup>20</sup> Dengan sabdanya itu, Nabi ketika itu bermaksud untuk mengatasi "kesulitan" yang dirasakan oleh lelaki Arab Muslim dan untuk menghilangkan budaya pantang *ghilah* yang masih diikuti oleh wanita Arab.

Disamping itu juga ada kemungkinan bahwa hadis itu berkaitan dengan penolakan isteri untuk "melayani" suami yang bisa mengakibatkan tidak tercapainya tujuan perkawinan untuk menjaga kehormatan diri, seperti yang disebutkan dalam Q.S. an-Nisa', 4: 24 dan Q.S. al-Maidah, 5: 5. Dengan demikian Nabi menyabdakan itu supaya suami dan isteri saling menolong dalam kebajikan dan keatakwaan.

Kemudian pandangan ulama yang tidak mewajibkan isteri untuk menyusui anak yang dilahirkannya, kemungkinan besar dilatarbelakangi oleh tradisi Arab, khususnya suku Quraisy yang tidak menyusukan bayinya kepada ibunya sendiri, tapi kepada ibu asuhnya yang biasanya dicari dari pedalaman. Jika demikian dalam masyarakat lain yang tidak mengenal budaya itu, termasuk Indonesia, ibu-ibu bisa dibebani kewajiban menyusui anak mereka, sebagai bagian dari tugas-tugas reproduksi yang harus dilakukan.

## G. Kepemimpinan dalam Keluarga

An-Nisa', 4: 34 biasanya dijadikan dasar untuk memberikan hak kepada suami untuk menjadi pemimpin bagi keluarganya. Pemahaman ini didasarkan pada salah satu pengertian dari kata *qawwamun*, jamak dari *qawwam*, yang terdapat dalam ayat itu, yakni *al-amir* yang

<sup>20</sup> Mustafa as-Siba'i, *as-Sunna wa Makanatuha*, (Cairo, 1978), h. 292.

berarti pemimpin. Dalam kebanyakan literatur tafsir abad tengah, seperti *al-Kasysyaf*, dijelaskan bahwa suami sebagai pemimpin itu berkedudukan seperti pemerintah bagi rakyat, yang berhak untuk memerintah dan melarang dan untuk ditaati. Literatur tafsir modern yang masih menggunakan pengertian itu untuk mengartikan kata tersebut, seperti *al-Manar*, memberikan penjelasan yang mendekati prinsip-prinsip dasar hubungan pria-wanita yang dijelaskan di atas. Dalam tafsir ini dinyatakan bahwa kepemimpinan suami bagi isterinya itu memiliki fungsi-fungsi *himayah* (membela), *ri'ayah* (melindungi), *wilayah* (mengampu) dan *kifayah* (mencukupi).<sup>21</sup>

Dalam bahasa Arab istilah *qawwam* juga memiliki pengertian lain, yaitu *al-qawy 'ala qiyam bi al-amr* (orang yang kuat melaksanakan urusan). Berdasarkan pengertian ini maka ayat itu menunjukkan bahwa suami itu harus mengurus isterinya yang harus melaksanakan tugas-tugas reproduksi. Dengan demikian bila dipahami berdasarkan arti ini, maka ayat tersebut tidak menunjuk hak kepemimpinan suami, tapi tanggungjawabnya untuk memberikan kesejahteraan kepada isteri yang hamil, melahirkan dan menyusui. Tanggung jawab dan tugas ini menjadi kelebihan masing-masing suami dan isteri yang diberikan oleh Allah yang diisyaratkan dalam frasa kedua ayat itu.

## H. Isteri Ideal

Pembicaraan tentang isteri ideal dalam al-Qur'an juga berangkat dari an-Nisa' 4: 34. Ayat ini memang tidak secara eksplisit menyatakan bagaimana isteri yang ideal itu. Ia mengemukakan pujian kepada isteri salehah yang memiliki sifat-sifat tertentu. Pujiannya ini bisa dipahami sebagai menunjuk pada kriteria isteri ideal, yaitu:

1. *Qanithah* yang pengertiannya adalah taat kepada norma-norma agama, moral dan hukum yang disertai dengan ketundukan.
2. *Hafidhah* yang pengertiannya adalah bisa menjaga diri dan amanah.

Ayat itu tidak menyebutkan tindakan apa yang boleh dan tidak

---

21 Q.S An-Nisa', 4: 34

boleh dilakukan terhadap isteri ideal seperti itu. Hal ini menunjukkan bahwa isteri yang memenuhi kriteria itu seharusnya dipersilahkan untuk mengembangkan seluruh potensinya sebagai hamba dan khalifah. Dengan demikian dari perspektif al-Qur'an tidak masalah, apakah isteri itu bekerja di luar rumah atau tidak. Yang penting seorang isteri itu harus *qanitah* dan *hafidah*, dengan tidak mempedulikan dia itu wanita karier atau bukan.<sup>22</sup>

### **I. Poligami dan Kekerasan dalam Rumah Tangga**

Al-Qur'an membicarakan poligami dalam an-Nisa', 4: 3, 20 dan 129. Ayat pertama berbicara tentang kondisi yang melatarbelakangi pengaturan, syarat adil dan batas maksimal poligami dengan empat isteri; kedua tentang larangan mengambil harta yang telah diberikan kepada isteri, betapapun banyaknya, untuk biaya poligami; dan ketiga tentang ketidakmungkinan seorang suami berlaku adil terhadap isteri-isterinya dalam poligami.<sup>23</sup>

An-Nisa', ayat 3 menghubungkan pengaturan poligami dengan ketidakadilan terhadap anak yatim. Pemahaman terhadap persoalan ini bisa dilakukan dengan merekonstruksi sejarah ketika ayat itu diturunkan pada tahun ke-4 H. Pada waktu itu Islam baru saja mengalami kekalahan besar dalam Perang Uhud yang menelan korban 70 orang pria dewasa sebagai syuhada. Jumlah itu sangat besar untuk ukuran umat ketika itu yang jumlah kaum prianya hanya 700 orang. Ketika itu, sebagaimana masa-masa sebelum dan sesudahnya, pria menjadi tumpuan keluarga. Dengan gugurnya 10 % pria Muslim itu maka banyak perempuan menjadi janda dan banyak anak menjadi yatim dalam keluarga-keluarga yang kehilangan penopang ekonominya. Dengan kata lain di Madinah, pusat pemerintahan Islam yang baru tumbuh ketika itu terjadi booming janda dan anak yatim yang potensial menjadi terlantar.

Pada masa ketika tribalisme masih menjadi struktur sosial masyarakat Arab, hal itu tidak menjadi persoalan karena kepala suku yang memiliki kewajiban memberikan jaminan sosial kepada warganya, akan memberi santunan kepada mereka. Namun keadaannya

<sup>22</sup> Q.S An-Nisa' 4: 34

<sup>23</sup> Q. S. An-Nisa', 4: 3, 20 dan 129

kemudian berubah seiring dengan perkembangan Hijaz menjadi rute perdagangan dari Yaman ke Syiria, yang mendorong masyarakat Arab perkotaan berubah menjadi masyarakat perdagangan dengan segala konsekuensinya, seperti individualisme, eksploitasi terhadap yang lemah dan persaingan. Islam tidak memutar jarum jam sejarah mereka kembali ke masa purba, tapi memperbaiki keadaan yang ada dengan menekankan penerapan etika sosial dengan prinsip persamaan, persaudaraan dan keadilan. Karena itu ketika terjadi krisis sosial akibat banyaknya orang yang gugur di medan perang itu, Nabi tidak berperan sebagai kepala suku yang menyantuni janda dan anak-anak yatim yang mereka tinggalkan, tapi sebagai kepala negara yang harus menjamin kesejahteraan warganya. Karena kas negara terbatas atau bahkan tidak ada, maka warganya yang memiliki kemampuan secara mental dan materiil dihimbau untuk menanggulangi krisis itu dengan melakukan poligami sebagai katup pengaman sosial.

Dari paparan sekilas ini bisa diketahui bahwa poligami dalam Islam sebenarnya menjadi aturan yang berlaku ketika terjadi darurat sosial, tidak dalam situasi normal dan “darurat” individual, seperti yang dirumuskan dalam buku-buku fiqh dan undang-undang perkawinan di beberapa negara Muslim. Dan yang perlu dicatat adalah bahwa meskipun menjadi aturan darurat, poligami ketika itu tetap diberi persyaratan ketat, seperti yang disinggung di atas. Karena itu pengaturan dan pelaksanaan poligami di kalangan umat, seharusnya mengacu pada ideal al-Qur’an itu.

Berdasarkan acuan itu maka poligami yang dilakukan tidak karena darurat sosial itu bisa dilarang. Pelarangan poligami sekarang ini nampaknya sudah merupakan keharusan sejarah lantaran semakin menguatnya kesadaran tentang kemanusiaan, yang Islam ikut mempelopornya. Latar belakang budaya dari poligami di antaranya adalah pandangan bahwa wanita itu di bawah pria. Dalam kebudayaan yang maju pandangan ini sudah tidak ada. Karena itu, meskipun ada yang memperjuangkan atau mendukung poligami, proses munkarisasi lembaga itu tetap berlangsung. Proses ini sudah barang tentu tidak bisa dilepaskan dari nilai yang terkandung dalam kebudayaan maju yang memandang kekerasan terhadap perempuan tidak hanya berupa kekerasan fisik saja, tapi juga kekerasan psikis dan seksual. Sekarang orang menilai poligami sebagai salah satu bentuk kekerasan psikis

terhadap isteri (wanita).

Nilai itu bukan merupakan sesuatu yang sama sekali baru dalam Islam. Hal ini bisa dilihat dari agenda penghapusan beberapa bentuk kekerasan terhadap wanita di masa Nabi yang bisa ditemukan dalam al-Qur'an sebagai berikut:

1. Membunuh bayi perempuan dengan menguburkannya hidup-hidup (Q.S. at-Takwir, 81: 8-9)
2. Memukul (Q.S. an-Nisa', 4: 30)
3. Menceraikan isteri setelah tua untuk selama-lamanya (Q.S. al-Mujadilah, 58: 2)
4. Mengusir dari rumah (Q.S. at-Thalaq, 65: 1)
5. Membuat sengsara dan menderita (Q.S. at-Thalaq, 65: 6)
6. Mempersulit kehidupan wanita (Q.S. al-Baqarah, 2: 236)

## **J. Penutup: Prinsip-prinsip Etika Perkawinan**

Dinamika wacana perkawinan dan keluarga akan terus berkembang sejalan dengan transformasi umat Islam dari masyarakat tradisional-patriarkis menjadi masyarakat modern-demokratis. Supaya wacana itu berkembang sesuai dengan hakikat Islam sebagai agama rahmatan lil 'alamin yang memberikan kebaikan nyata dalam kehidupan, perlu dirumuskan prinsip-prinsip etika yang mendasari perkawinan dan berkeluarga.

Dalam hukum Islam telah berkembang tradisi perumusan asas-asas hukum yang *notabene* merupakan prinsip-prinsip moral yang mendasari aturan-aturan hukum yang dibakukan. Sebagai contoh dalam hukum muamalat (hukum ekonomi) ada rumusan asas-asas hukum yang terdiri atas *at-taradli* (otonomi), *'adam al-gharar* (*fairness* yang bisa meliputi: kejujuran dan keadilan), *'adam ar-riba* (*no harm*, tidak ada eksploitasi atau tidak melanggar hak-hak orang lain), dan *'adam al-maisir* (integritas moral). Ini berarti perumusan prinsip-prinsip etika yang mendasari perkawinan dan keluarga sesuai dengan tradisi yang dikenal dalam Islam.

Perkawinan dan keluarga merupakan lembaga yang sangat tua dalam sejarah. Pelembagaannya dalam agama tidak dapat dipisahkan dari keyakinan tentang penciptaan manusia dengan diberi banyak kodrat, di antaranya adalah kodrat menjadi makhluk berpasangan dan makhluk tata aturan. Pelembagaan perkawinan dan keluarga dilakukan untuk aktualisasi kodrat itu yang maslahat bagi kehidupannya sebagai pribadi dan kelompok. Untuk memenuhi tuntutan ini, al-Qur'an mengajarkan lima prinsip yang mendasari perkawinan:

*Pertama*, otonomi. Perkawinan dan berkeluarga merupakan bagian dari usaha manusia menentukan nasib dirinya sendiri. Karena itu secara etis dia harus melakukannya berdasarkan otonominya tanpa ada paksaan dari pihak lain. Otonomi itu melekat padanya sebagai wujud dari persamaan sesama manusia dan kemerdekaan berkehendak yang dimilikinya.

*Kedua*, kejujuran. Perkawinan dan berkeluarga harus dilaksanakan dengan kejujuran semua pihak yang terlibat di dalamnya, khususnya pasangan yang melaksanakannya. Tanpa kejujuran, perkawinan dan berkeluarga menjadi kepalsuan yang berdampak buruk terhadap korbannya, dan juga bisa terhadap pelakunya. Al-Qur'an menganjurkan kejujuran dengan memerintahkan orang untuk bersama-sama orang yang jujur. Perintah ini menunjukkan bahwa kejujuran harus dilakukan secara penuh dalam pengertian kesesuaian hati dengan kata dan perbuatan dalam segala situasi dan keperluan. Kejujuran demikian, menurut sebuah hadist, membawa pada kebaikan yang pada gilirannya akan membawa ke surga.

*Ketiga*, keadilan. Perkawinan dan berkeluarga harus dilakukan dengan keadilan dalam pengertian dengan memberi perlakuan yang proporsional dan tidak diskriminatif kepada semua pihak yang terlibat. Tanpa keadilan perkawinan dan berkeluarga bisa menjadi kezaliman yang menyengsarakan pihak-pihak yang menjadi korbannya. Mengenai keadilan, al-Qur'an menyatakan bahwa keadilan itu merupakan kebajikan yang paling dekat kepada takwa dan diperintahkan untuk ditegakkan bagi dan terhadap siapapun (al-Maidah, 5: 8), baik di pemerintahan (an-Nisa', 4: 58) maupun keluarga (an-Nisa', 4: 3). Dengan demikian kitab itu memerintahkan agar keadilan dijadikan dasar bagi hubungan pria-wanita di wilayah publik dan domestik.

*Keempat*, kasih sayang. Perkawinan dan berkeluarga harus diselenggarakan dengan kasih sayang dalam pengertian untuk membahagiakan, khususnya pasangan yang melaksanakannya. Mengenai kasih sayang, al-Qur'an menegaskan bahwa Allah mewajibkan diri-Nya memiliki sifat rahma, cinta kasih (al-An'am, 6: 12). Sifat itu menjadi inti atau dasar semua sifat, asma dan perbuatan-Nya. Dalam aktualisasinya sifat itu diungkapkan dengan asma Rahman yang menunjukkan cinta kasih-Nya yang tidak terbatas dan asma Rahim yang menunjukkan bahwa sebagai kualitas rahma selalu melekat dan tidak terlepas dari-Nya walaupun hanya sekejap mata. Rasulullah menganjurkan umat untuk berakhlak dengan akhlak Allah. Ini berarti mereka harus memiliki cinta kasih sebagai watak dasar yang semua sifat dan perbuatannya berpangkal padanya. Kemudian dalam hadis lain ditegaskan bahwa cinta kasih yang dimiliki manusia itu akan membuatnya mendapatkan kasih sayang Tuhan.

*Kelima*, persaudaraan. Perkawinan dan berkeluarga harus diselenggarakan berdasarkan prinsip persaudaraan dengan tidak mengutamakan pertimbangan untung-rugi seperti yang terjadi dalam bisnis. Mengenai persaudaraan al-Qur'an menyatakan bahwa manusia itu merupakan bangsa yang satu (al-Baqarah, 2: 213). Ayat ini menunjuk pada kodrat manusia sebagai makhluk sosial, di mana mereka saling membutuhkan antara yang satu dengan yang lain. Kebutuhan kehidupan mereka bervariasi dan bertingkat-tingkat. Karena itu untuk menghindari benturan dan penyimpangan, mereka diarahkan untuk bekerja sama dalam kebajikan dan ketakwaan dan menghindari tolong-menolong dalam dosa dan permusuhan.<sup>24</sup>

## DAFTAR PUSTAKA

Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: Syaamil Cipta Media, t.t.

Ibn Hajar al-'Asqalani, *Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*, ed. Hamid al-Faqi, Semarang: Thaha Putera, t.t.

Ibn Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

---

<sup>24</sup> Q.S Al-Maidah, 5: 2

- Mahmud bin 'Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil*, Teheran: Intisyarat Afitab, t.t.
- Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial antarumat Beragama*, Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
- Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikr, 2009.
- Muslim bin al-Hajjaj an-Nisaburi, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

