

TAFSIR PENDIDIKAN



Makna Edukasi Alquran
dan Aktualisasi Pembelajarannya

Dr. Mahmud Arif

PUSTAKA PRIBADI
M. ARIF-FARIDA

TAFSIR PENDIDIKAN

**Makna Edukasi Alquran dan Aktualisasi
Pembelajarannya**

Dr. Mahmud Arif



PENERBIT OMBAK
www.penerbitombak.com

2015

TAFSIR PENDIDIKAN
Makna Edukasi Alquran dan Aktualisasi Pembelajarannya
Copyright©Dr. Mahmud Arif, 2015

Diterbitkan oleh
Penerbit Ombak (**Anggota IKAPI**), 2015
Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55292
Tlp. (0274) 7019945; Fax. (0274) 620606
e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id
facebook: Penerbit Ombak Dua
website: www.penerbitombak.com

PO. 578.02.'15

Penulis: Dr. Mahmud Arif
Penyunting: Lia Noviasuti
Tata letak: Adik Mustofa Tamam
Sampul: Dian Qamajaya

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
TAFSIR PENDIDIKAN
Makna Edukasi Alquran dan Aktualisasi Pembelajarannya
Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015
x + 125 hlm.; 14,5 x 21 cm
ISBN: 978-602-258-269-4

PENGANTAR PENULIS

Di kalangan umat Islam, al-Qur'an menempati kedudukan istimewa mengingat kitab suci ini diyakini sebagai wahyu Ilahi yang diturunkan untuk pedoman hidup mereka dan membacanya bernilai ibadah. Namun demikian, kedudukan istimewa tersebut ternyata belum menimbulkan dampak transformatif yang diharapkan sesuai fungsi petunjuknya bagi kehidupan. Menurut pandangan dominan, al-Qur'an adalah sumber hukum Islam. Pandangan ini menempatkan al-Qur'an sebagai kitab suci yang sarat memuat *al-ahkam al-syar'iyah* (pelbagai ketentuan hukum agama), semisal: halal, haram, wajib, dan sunah, dan menempatkan setiap muslim sebagai *mukallaf* (subyek yang dibebani tanggungjawab). Memang tidak ada yang salah pada pandangan itu, akan tetapi akibat terlalu kuatnya pengaruh fiqih, tidak jarang umat Islam menjadi kurang peka dalam meresapi preskripsi edukatif al-Qur'an, apalagi memformulasikannya menjadi suatu "perspektif" pendidikan. Mereka terlanjur sibuk dengan kerja intelektual menggali kandungan isi al-Qur'an dan memfungsikannya untuk landasan argumen hukum dalam menentukan hitam-putihnya perilaku manusia. Di sini, eksistensi al-Qur'an lebih dirasakan kaya akan *ketentuan yang mengatur* daripada dirasakan kaya *advokasi moral*. Pada yang pertama, manusia dituntut bersedia tunduk dan patuh terhadap aturan-aturan yang telah ditetapkan untuknya, manusia dituntut untuk "tertib" melalui taat aturan, sedangkan pada yang kedua, manusia diseru untuk memiliki kesadaran dan diberdayakan agar mau dan mampu berpikir kritis dan bertindak secara bijak dalam rangka menata kehidupannya selaras dengan tuntunan Ilahi.

Dalam kaitan itu, perspektif pendidikan bermaksud mengelaborasi advokasi moral dalam kandungan isi al-Qur'an sehingga eksistensi kitab suci

ini dirasakan menjadi pemandu manusia dalam membangun kesadaran dan keberdayaan diri guna mengemban dan merealisasikan mandat kekhalifahan di muka bumi. Dengan perspektif ini akan terlihat bahwasanya advokasi qur'ani memperlakukan manusia tidak sekedar menjadi *subyek yang dikenai tanggungjawab* melainkan juga *subyek yang bertanggungjawab*, memposisikan manusia tidak sebatas harus *tunduk dan patuh*, melainkan juga harus *kritis dan kreatif*, mengingat ia adalah subyek yang secara potensial memiliki kemampuan melaksanakan titah Tuhan. Sewajarnya, jika ayat-ayat al-Qur'an yang pertama kali turun kepada Nabi Saw justru menyeru manusia untuk "membaca". Bahkan berdasarkan advokasi wahyu pertama kali ini, Prof. Abdul Halim Mahmud, mantan Syaikh al-Azhar Kairo, secara tegas menyebut al-Qur'an sebagai kitab pendidikan.

Ini berarti al-Qur'an sarat mengandung preskripsi edukatif yang dengan kesanggupan dan kesungguhan "ijtihad", kita sangat mungkin bisa memformulasikan suatu perspektif kependidikan qur'ani melalui upaya interpretatif terhadap pelbagai ayat al-Qur'an yang relevan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ahli fiqih dengan pendekatan tafsir (interpretasi) ayat *ahkam*-nya. Apabila selama ini dalam tafsir al-Qur'an dikenal nuansa fiqih, kalam, sastra, dan tasawuf misalnya, maka tidak berlebihan sekiranya kini saatnya diperkenalkan juga nuansa pendidikan. Memperkenalkan nuansa pendidikan merupakan bagian yang sah dari ikhtiar untuk lebih bisa memahami dan meresapi keutuhan kandungan al-Qur'an, karena "tidaklah seseorang bisa disebut sebagai memahami dalam arti yang sebenarnya hingga ia mampu melihat multidimensi al-Qur'an", begitu kurang lebih bunyi sebuah dalil yang pernah dikutip oleh Prof. Mohammed Arkoun.

Buku yang ada di tangan pembaca ini dihadirkan oleh penulisnya untuk menghadirkan pesan-pesan edukatif al-Qur'an dan aktualisasinya dalam

pembelajaran dengan mendasarkan pada interpretasi sebagian ayat kitab suci. Tentu saja, apa yang diuraikan dalam buku ini masih sebagai langkah awal dalam rangka meretas pengenalan sisi lain yang menjadi bagian multidimensi kandungan al-Qur'an. Kehadiran buku ini banyak diinspirasi oleh jalannya diskusi kelas sewaktu penulis mengampu perkuliahan tafsir pendidikan atau al-Qur'an dan Pembelajarannya, baik di Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga maupun di STIQ An-Nur Bantul, dan kegelisahan akademik penulis sendiri melihat minimnya referensi tafsir pendidikan yang tersedia. Namun demikian, alur bahasan dalam buku ini tidak lagi sepenuhnya sama dengan alur perkuliahan karena telah dikembangkan dan dicobasesuaikan sana-sini agar menjadi lebih *readable*. Menurut sabda Nabi Saw, al-Qur'an adalah wujud jamuan Tuhan, maka dari itu kita dipersilahkan menikmatinya untuk bisa mendapatkan sebanyak mungkin asupan nutrisi bagi perkembangan keutuhan pribadi kita. Harapan penulis, kehadiran buku ini akan mampu menyuguhkan nutrisi tersebut dan sekaligus membukakan celah untuk masuknya seberkas sinar al-Qur'an guna menerangi kalbu pembacanya.

Akhir kata, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang turut berjasa bagi terbitnya buku ini. Secara khusus, penulis persembahkan buku ini untuk isteri tercinta, Nur Aini Farida, SIP., MPA., ananda puteri-putera tersayang, Dhya Rahma Aulia Rifda dan M. Azka Rifqy el-Farras, serta para pembaca pecinta al-Qur'an. Semoga buku ini mampu memberikan manfaat seperti yang diharapkan oleh penulisnya, *amiin*.

Yogyakarta, Januari 2015

Mahmud Arif

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS ~ vii

BAB I ALQURAN SEBAGAI KITAB "TERBUKA" DAN PENTINGNYA PERSPEKTIF PENDIDIKAN ~ 1

- A. Pendahuluan ~ 1
- B. Nilai Pedagogis dalam Pewahyuan Alquran ~ 6
- C. Perbedaan Perspektif Fikih dan Perspektif Pendidikan ~ 10
- D. Arti Penting Perspektif Pendidikan dalam Memahami Alquran ~ 14
- E. Penutup ~ 22

BAB II URGENSI BELAJAR UNTUK PENINGKATAN KUALITAS HIDUP ~ 24

- A. Membaca Ayat Membaca Alam ~ 24
- B. Etos Ilmu dan Masyarakat Belajar ~ 33
- C. Pentingnya Ilmu, Amal, dan Keistikamahan diri ~ 36

BAB III KEUNGGULAN DAN KEMULIAAN MANUSIA ~ 40

- A. Manusia sebagai Khalifah Tuhan ~ 40
- B. Antara Kemuliaan dan Kehinaan Eksistensi Manusia ~ 44
- C. Pengakuan *Human Dignity* ~ 47
- D. Manusia dan Alam sebagai Ayat Tuhan ~ 54

BAB IV EDUKASI QURANI UNTUK AKTUALISASI MANUSIA UNGGUL ~ 60

- A. Pemaduan *Tafakkur* dan *Tadzakkur* ~ 60
- B. Visi Transendental Pendidikan ~ 64
- C. Wawasan Integratif dalam Kehidupan dan Pendidikan ~ 68
- D. Ruang Lingkup Pendidikan ~ 73

BAB V PESAN TRANSFORMATIF ALQURAN ~ 78

- A. Wawasan Isi “Induk Alquran” ~ 78
- B. Komitmen dan Toleransi dalam Beragama ~ 87
- C. Wajah Baik dan Buruk Keberagamaan: Syukur dan Syirik ~ 90
- D. Takwa sebagai Pengait Iman dan Amal Kebajikan ~ 93
- E. Kebaikan dalam Beragama ~ 95

BAB VI PEMBELAJARAN ALQURAN: Penanaman Nilai Qurani Melalui Upaya Menggairahkan Kegiatan Pembelajaran ~ 98

- A. Transformasi Makna Pembelajaran ~ 98
- B. Pentingnya Upaya “Mem-belajar-kan” Diri ~ 103
- C. Pembelajaran Alquran yang Berkualitas ~ 107
- D. Kekhasan Pembelajaran Alquran ~ 112

DAFTAR PUSTAKA ~ 116

TENTANG PENULIS ~ 125

BAB SATU

AL-QUR'AN SEBAGAI KITAB "TERBUKA" DAN PENTINGNYA PERSPEKTIF PENDIDIKAN

A. Pendahuluan

Sahabat Ali bin Abi Thalib, seperti dikutip Zuhairi Misrawi, mengemukakan, "al-Qur'an hanyalah tulisan yang tertera dalam mushaf, tidak bisa berbicara dengan lisan, melainkan harus ada yang memahaminya. Al-Qur'an dibicarakan [dibuat bisa berbicara] oleh manusia".¹ Pernyataan Imam Ali tersebut seolah ingin menegaskan bahwasanya umat Islam dari generasi ke generasi dituntut untuk selalu berdialog dengan al-Qur'an dalam mengambil peran kesejarahan. Di sini, al-Qur'an adalah sumber nilai yang tiada henti-hentinya menginspirasi dan memandu umat Islam dalam menyikapi pelbagai permasalahan hidup. Karena itu, sangat beralasan sekiranya dikatakan bahwa masa depan umat Islam diraih melalui penafsiran terhadap al-Qur'an yang senantiasa baru.² Sesuai dengan namanya, "bacaan sempurna", Kitab Suci ini menempati kedudukan yang sedemikian sentral. Hal ini ditunjukkan, antara lain, oleh begitu besarnya perhatian umat Islam dari waktu ke waktu untuk terus membacanya, mempelajarinya, mendalaminya, dan mengamalkannya. Pendek kata, tiada satu bacaan pun sejak manusia mengenal tulis baca lebih dari lima ribu tahun lalu yang dapat menandingi al-Qur'an.³ Kendati demikian, tidak berarti selama ini penyikapan umat Islam terhadap Kitab Suci ini tanpa mengandung persoalan yang perlu dikritisi. Menurut Fazlur Rahman, setidaknya terdapat dua persoalan krusial yang tengah dihadapi umat Islam

¹ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Alamin* (Jakarta: Oasis, 2010), hlm. 56.

² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir al-Qur'an Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, cet. II, 2002), hlm.2.

³ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, cet. IX, 1999), hlm.3.

dewasa ini, terutama kalangan elit intelektualnya, yaitu (1) mereka kurang menghayati relevansi al-Qur'an untuk masa sekarang sehingga mereka tidak mampu menghadirkan pesan-pesannya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kekinian umat, dan (2) mereka kuatir jika menghadirkan al-Qur'an dengan "tafsir baru" dalam pelbagai hal, maka itu akan menyimpang dari pendapat ulama terdahulu yang telah diterima secara tradisional.⁴ Padahal memahami dan menafsirkan al-Qur'an persis sebagaimana dipahami dan ditafsirkan ulama' terdahulu tidaklah sepenuhnya benar. Al-Qur'an harus diyakini berdialog dengan setiap generasi serta memerintahkan mereka untuk mempelajari dan memikirkannya.⁵

Tidak hanya Rahman, kritik serupa juga dikemukakan oleh Syaikh Muhammad al-Ghazali. Secara tegas al-Ghazali menyatakan, "Umat Islam, terutama setelah abad pertama hijriyah, banyak menitikberatkan pada masalah-masalah yang berkaitan dengan bacaan al-Qur'an, ilmu tajwid, dan terpaku pada hafalan teks-teks al-Qur'an semata. Mereka tidak begitu mementingkan aspek dialogisnya sehingga mengakibatkan ketertinggalan".⁶ Barangkali pendapat al-Ghazali tersebut nampak terlalu "berlebihan", namun manakala dikaitkan dengan corak dominan ilmu-ilmu al-Qur'an yang berkembang pesat pada masa itu memang demikian, maka pendapatnya pun cukup beralasan. Pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur adalah bukti kuat akan pentingnya aspek dialogis yang menandai "wahyu progresif" Kitab Suci ini. Pola pewahyuan seperti itu merefleksikan adanya interaksi kreatif antara Keinginan Tuhan, realitas empirik kehidupan, dan kebutuhan

⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, cet. II, 1996), hlm. xi.

⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, cet. XVI, 1997), hlm.93.

⁶ Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an*, terj. Masykur Hakim (Bandung: Mizan, 1997), hlm.15.

masyarakat penerima.⁷ Dalam kaitan ini, perhatian terhadap aspek dialogis mungkin sudah ditunjukkan melalui pengakuan para mufassir terhadap arti penting *sabab al-nuzul* untuk dapat menafsirkan secara akurat pesan ayat-ayat al-Qur'an. Terdapat beberapa kegunaan *sabab al-nuzul* yang kerap kali disebutkan oleh pakar ilmu-ilmu al-Qur'an, yakni (1) menjelaskan hikmah di balik pensyariaan suatu ketentuan hukum dan mengungkap perhatian syara' terhadap kemaslahatan publik, (2) menspesifikkan (membatasi) keberlakuan hukum yang diungkapkan dengan redaksi umum, (3) mengetahui makna tersembunyi al-Qur'an, dan (4) memperjelas apa atau siapa yang dimaksudkan oleh ayat al-Qur'an yang turun.⁸ Namun demikian, mengingat *sabab al-nuzul* di sini masih sebatas dipahami dalam lingkup peristiwa kusuistik yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'an atau pertanyaan yang diajukan kepada Nabi Saw lalu turunlah ayat al-Qur'an sehingga tidak seluruh ayat al-Qur'an memiliki *sabab al-nuzul*,⁹ maka sebagian pemikir Muslim kontemporer mengkritisnya. Pemaknaan *sabab al-nuzul* tersebut dinilai parsial lantaran masih sepotong-potong (atomistik) dalam melihat keterkaitan antara pewahyuan al-Qur'an dengan konteks sosial-budaya yang melingkupinya. Aspek dialogis al-Qur'an belum diapresiasi secara lebih utuh mengingat responsnya terhadap realitas empirik dan kebutuhan masyarakat dipandang insidental.

Tidak hanya itu, persyaratan *sabab al-nuzul* harus didasarkan pada riwayat bukan penalaran mengandung arti medan-konteks yang diakui terbatas pada kasus/pertanyaan ketika pewahyuan ayat yang didukung oleh otoritas yang ditransmisikan. Dengan demikian, analisa kesejarahan dan upaya kontekstualisasi ayat yang memang sarat dengan kegiatan penalaran tidak lagi

⁷ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), hlm.54.

⁸ Manna al-Qaththan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an* (ttp.: tnp, tt.), hlm.79-81

⁹ *Ibid.*, hlm.77-78.

diperlukan karena dicurigai akan membuka peluang terlalu lebar bagi subyektivitas manusia dalam menafsirkan al-Qur'an. Padahal analisa kesejarahan dan upaya kontekstualisasi menjadikan aspek dialogis al-Qur'an terasa dinamis. Sebab, respons al-Qur'an bisa dihayati dalam spektrum konteks yang luas dan senantiasa menyertai dinamika sosial-budaya kehidupan manusia. Respons al-Qur'an dipahami dalam bingkai moral idealnya, dan konteks pewahyuannya diletakkan dalam kerangka *setting* historis sosial-budaya.

Bukti lain aspek dialogis al-Qur'an adalah wahyu pertama kali yang diterima Nabi Saw yang berisi perintah "membaca". Dengan perintah membaca, al-Qur'an sebenarnya mengajak kita untuk (1) peka dan tanggap terhadap realitas sosial, budaya, dan kealaman, (2) mendayagunakan segenap potensi diri untuk merenungkan dan mempelajari realitas semesta, dan (3) meneguhkan etos belajar dan etos keilmuan guna memajukan kehidupan. Berdasarkan semangat wahyu pertama kali tersebut, sewajarnya Syaikh Abdul Halim Mahmud menamai al-Qur'an dengan "kitab pendidikan". Seakan mengafirmasi hal ini, Quraish Shihab dengan tegas mengatakan bahwa kalau merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an, maka kita dapat menemukannya berbicara secara langsung atau tidak langsung menyangkut hampir seluruh unsur pendidikan.¹⁰ Ini berarti al-Qur'an adalah aktualisasi *uslub* Tuhan dalam mendorong, mengarahkan, dan membimbing manusia untuk menapaki jalan yang lurus agar mampu meraih kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Manusia ibaratnya adalah "subyek didik" Tuhan dan tema sentral dalam al-Qur'an. Itu bisa dicermati dari wahyu pertama kali, Qs. Al-'Alaq: 1-5, yang mana selain Allah memperkenalkan diriNya sebagai *Rabb* (akar kata *tarbiyah*), juga menyebut manusia sebanyak dua kali. *Pertama*, manusia disebut dalam

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm.333.

konteks berhadapan dengan Allah, sebagai makhluk yang diciptakan. *Kedua*, manusia disebut juga dalam konteks berhadapan dengan Allah, sebagai makhluk yang menerima pelajaran (pengetahuan) melalui perantaraan pena.¹¹ Sebagian kitab tafsir menerangkan bahwa disebutkan manusia secara khusus dalam ayat tadi menyiratkan arti kemuliaan manusia dan fitrahnya yang mengagumkan. Dengan kata lain, sebagai kitab pendidikan, al-Qur'an sejak awal telah mengafirmasi kemuliaan harkat manusia dan mengakui potensi diri (fitrah) yang dimilikinya, terutama potensi diri siap dididik, berpengetahuan, dan berkesadaran keilahian primordial.

B. Nilai Pedagogis dalam Pewahyuan al-Qur'an

Malik Ben Nabi, salah seorang cendekiawan Muslim dari Aljazair, mengemukakan bahwa pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur barangkali merupakan satu-satunya metode edukatif yang mungkin dalam sebuah zaman yang ditandai dengan kelahiran sebuah agama dan munculnya fajar sebuah peradaban.¹² Selama ini, para pakar ilmu-ilmu al-Qur'an biasanya membagi masa pewahyuan al-Qur'an kedalam dua periode: Makkiah dan Madaniyah.¹³ Tidak sekedar graduasi, pewahyuan al-Qur'an dalam kedua periode tersebut juga mempunyai karakteristik yang berbeda dalam gaya dan materi pesan yang disampaikan sesuai dengan tuntutan kondisi aktual. Inilah wujud dari al-Qur'an sebagai "kitab terbuka"¹⁴ karena kendati ia tersusun dari sekian banyak ayat dan surat, namun masing-masing ayat dan surat ternyata merespons pelbagai situasi dan permasalahan yang beragam. Lebih dari itu, pewahyuan secara berangsur-angsur terbukti mampu menimbulkan dampak

¹¹ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005), hlm.88.

¹² Malik Ben Nabi, *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-Agama Ibrahim*, terj. Farid Wajdi (Bandung: Marja', 2002), hlm.91.

¹³ M. Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim: Fi al-Ta'rif bi al-Qur'an*, juz I (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2007), hlm.235.

¹⁴ *Ibid.*, hlm.234.

kejiwaan yang lebih kuat dibandingkan dengan seandainya pewahyuan berlangsung sekaligus.¹⁵

Sebagaimana diuraikan Quraish Shihab, masyarakat Arab masa pewahyuan al-Qur'an dapat dibilang sebagai masyarakat yang "tidak pandai baca-tulis". Konon saat itu hanya terdapat tidak lebih dari belasan orang yang pandai menulis. Bahkan bagi sebagian pihak kemampuan baca-tulis dipandang "tabu" sekiranya sampai diketahui banyak orang karena tolok ukur kecerdasan dan kemampuan ilmiah seseorang berada pada kemampuan menghafal.¹⁶ Tambah lagi, sarana tulis menulis yang tersedia masa itu juga sangat terbatas. Tidak heran, jika upaya penghimpunan al-Qur'an masih menggunakan sarana tulis menulis yang sederhana, seperti lempengan batu, pelepah kurma, kulit binatang yang sudah disamak, dan tulang-belulang. Dalam konteks seperti itu, pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur memiliki signifikansi besar bagi efektivitas pesan yang disampaikan. Sebab, masyarakat penerima tentu akan merasa terbantu sekali untuk lebih mudah menghafal, memahami, dan mengamalkannya, mengingat alat utama yang mereka andalkan hanyalah daya hafalan. Daya hafalan membutuhkan adanya proses bertahap masuknya pesan agar bisa dicerna dengan baik dan bisa bertahan lama. Konteks pewahyuan dalam hal ini berguna sekali untuk menguatkan kesan dari pesan yang diterima sehingga terasa lebih bermakna dan fungsional bagi penerimanya. Di sinilah salah satu nilai pedagogis pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur yang bisa dijelaskan untuk konteks masa itu, sedangkan nilai pedagogisnya untuk konteks sekarang perlu dilihat dari responsnya yang dinamis terhadap permasalahan dan kebutuhan aktual masyarakat. Dengan demikian, terdapat dua langkah (*double movement*)

¹⁵ Ben Nabi, *Fenomena al-Qur'an*, hlm.91.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib* (Bandung: Mizan, 2007), hlm.74-75.

yang perlu dilakukan seseorang untuk bisa menggali pesan al-Qur'an, yaitu (1) ia harus memahami makna dari suatu pernyataan (ayat) dengan mengkaji situasi atau problem dimana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya, dan (2) menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum.¹⁷

Dalam literatur ilmu-ilmu al-Qur'an biasanya diungkapkan beberapa hikmah di balik pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur, yakni: *pertama*, memperteguh hati Nabi Saw dalam menjalankan dakwah dan memudahkan beliau meresapi makna ayat-ayat al-Qur'an. *Kedua*, memberikan kemudahan kepada para sahabat dalam menyimak, mempelajari, memahami, dan menghafalkan al-Qur'an. *Ketiga*, agar ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan relevan dengan situasi, kondisi dan perkembangan masyarakat. *Keempat*, agar ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dapat diterima dan dihayati oleh para sahabat secara lebih mendalam.¹⁸ Mencermati hikmah-hikmah tersebut nampak sekali nilai yang dielaborasikan hanya terkait dengan konteks masa pewahyuan, belum beranjak ke konteks kekinian. Diletakkan dalam kerangka rasionalitas hukum agama yang ditegakkan di atas (1) prinsip dasar (universal) syariat, (2) ketentuan hukum partikular, dan (3) tujuan hukum dan konteks pewahyuan,¹⁹ relevansi pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur sebenarnya mengindikasikan respons dinamis-dialektisnya terhadap realitas aktual kehidupan yang selalu berubah dan berkembang, bahkan Tuhan pun seolah-olah terlibat langsung menjawab persoalan-persoalan spesifik dalam

¹⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, cet. II, 2000), hlm.7.

¹⁸ A. Athaillah, *Sejarah al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentisitas al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm.153-168.

¹⁹ M. Abid al-Jabiri, *al-Dimuqrathiyyah wa Huquq al-Insan* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994), hlm.174.

proses sosial masa Nabi Saw.²⁰ Ini berarti al-Qur'an membuktikan diri sebagai "kitab terbuka" karena memberi ruang kemungkinan untuk terus ditafsirkan secara baru. Dalam kaitan ini, penjelasan Nabi Saw terhadap makna ayat tidaklah "final" dan "tuntas" yang dimaksudkan sebagai pembatasan kecuali untuk sebagian kecil dari al-Qur'an,²¹ sehingga setiap generasi terus berkesempatan untuk menggali mutiara maknanya sesuai dengan kesanggupan dan tuntutan lingkungan. Inilah nilai pedagogis lain yang bisa dicobajabarkan dari pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur untuk konteks kekinian dan universalitas ajarannya yang lintas kurun.

Meskipun diyakini sebagai firman Tuhan, gaya bahasa al-Qur'an terkesan unik melalui ungkapan-ungkapannya yang secara psikologis sangat manusiawi sehingga mampu menggugah imajinasi intelektual dan perasaan moral pembacanya.²² Bagi yang mendalaminya sepenuh hati, ayat-ayat al-Qur'an bagaikan berbicara dan berdialog dengan pembacanya, bukan secara khusus kepada Nabi Saw semata. Pesan moral yang diungkapkannya pun mewakili pesan suara batin manusia yang paling dalam, bukan pesan yang datang dari luar. Menurut ungkapan Abu Zayd, al-Qur'an menggunakan beberapa sandi linguistik tertentu yang dinamis dalam upaya untuk menyampaikan pesan khasnya;²³ bahasa al-Qur'an memiliki kemampuan membawa seorang Muslim kepada kehadiran Tuhan dan meletakkannya langsung berhubungan dengan perkataan aktualNya.²⁴ Pendek kata, al-Qur'an dalam menyampaikan pesan menggunakan gaya bahasa "pathos" yang terlihat begitu memperhatikan aspek kejiwaan penerimanya. Ibarat sebuah

²⁰ Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003), hlm.114-115.

²¹ Thaha Jabir al-'Ulwani, *La Ikraha fi al-Din: Ishkaliyyat al-Ridda wa al-Murtaddin min Shadr al-Islam Hatta al-Yawm* (Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dauliyyah, 2003), hlm.19-20.

²² Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm.8.

²³ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, dkk. (Bandung: RQIS, 2003), hlm.95.

²⁴ *Ibid.*, hlm.101.

“teks hidup”, al-Qur’an memosisikan penerima pesan sebagai mitra-bicara untuk membuka dialog dan komunikasi seperti halnya yang berlangsung dalam bilik-bilik edukasi.

C. Perbedaan Perspektif Fiqih dan Perspektif Pendidikan

Pada dasarnya perspektif fiqih dan perspektif pendidikan memang tidak perlu dipertentangkan, namun jika dicermati kedua perspektif itu bagaimanapun memiliki perbedaan. Perspektif fiqih sangat *concern* pada penetapan “hukum” (*judgment*), semisal haram, halal, wajib, dan sunah, yang bersifat baku dan seragam, sedangkan perspektif pendidikan sangat *concern* pada “nasihat” yang mengedepankan kearifan dengan memperhatikan graduasi dan keragaman individu. Jawaban atau respons Nabi Saw yang berbeda-beda ketika dimintai nasihat oleh para sahabat beliau mengenai sesuatu yang perlu dilakukan, semisal: “janganlah kamu marah”, “lakukanlah puasa”, dan “melaksanakan shalat tepat waktu”, adalah wujud kearifan beliau menyikapi keragaman individu yang dihadapi. Kebaikan dan kebenaran sebagai muatan isi edukasi tidak begitu saja disampaikan ke orang lain tanpa perlu memperhatikan kondisi, latar belakang kultural, atau tingkat perkembangan intelektualnya, sehingga beliau pun pernah berpesan “ajaklah orang lain bicara sesuai dengan tingkat perkembangan intelektualnya”. Di sini, Nabi Saw mengajak kita untuk piawai mempertimbangkan realitas kejiwaan dan kultural orang atau komunitas yang kita hadapi agar pesan edukasi tepat sasaran.

Jalaluddin Rakhmat menyebutkan tiga karakteristik perspektif [paradigma] fiqih, yakni (1) kebenaran tunggal, (2) asas mazhab tunggal, dan (3) kesalehan diukur dari kesetiaan pada fiqih.²⁵ Karakteristik pertama

²⁵ Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak Diatas Fiqih* (Bandung: Mizan, 2007), hlm.42.

mengandung arti hanya ada satu kebenaran, satu jawaban, selainnya adalah salah sehingga tidak tersedia pilihan atau alternatif; karakteristik kedua mengandung maksud karena kebenaran hanya satu maka konsekuensinya mazhab yang benar pun hanya satu; karakteristik ketiga menunjukkan arti perlunya menjadikan fiqih sebagai tolok ukur untuk menilai baik-buruknya seseorang atau menganggapnya sebagai bagian dari suatu kelompok atau bukan. Tak dipungkiri karakteristik tersebut merupakan hasil identifikasi dari realitas sosial-keagamaan sebagian masyarakat yang dalam memahami dan mempraktikkan ajaran Islam terkesan rigid bahkan mungkin “ideologis”. Karena itu, tidak berlebihan apabila dalam kaitan ini Abid al-Jabiri sampai berkesimpulan bahwa gerakan-gerakan ekstrim masa lalu mempraktikkan ekstrimisme pada tataran akidah, sedangkan gerakan-gerakan ekstrim kontemporer menjalankannya pada tataran syariah (fiqih).²⁶ Salah satu eksese yang patut disayangkan, ekstrimisme pada tataran syariah (fiqih) ternyata tidak sekedar memicu konflik, melahirkan kecenderungan untuk “menyesatkan” orang lain, melainkan juga mendorong aksi kekerasan dan teror yang mengancam keselamatan hidup banyak orang.

Perspektif fiqih melihat manusia sebagai subyek yang dikenai tanggungjawab, diikat oleh aturan, dan harus tunduk serta patuh (*mukallaf*). Terkait dengan ini, Abu Zayd menyebutnya dengan *fiqh al-tha'ah*, karena fiqih dibangun di atas kesediaan diri menerima dan tunduk sepenuhnya terhadap otoritas sakral-transendental yang melampaui semua otoritas profan-sekuler.²⁷ Sementara itu, perspektif pendidikan lebih melihat manusia sebagai subyek yang bertanggungjawab yang dituntut perlu kritis dan kreatif dalam

²⁶ M. Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm.144-145. Syariah sebenarnya tidaklah sama dengan fiqih, akan tetapi klaim sebagian kalangan yang mengusung ide penerapan syariah (seharusnya penerapan fiqih) seolah telah menyamakan fiqih dengan syariah.

²⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawa'ir al-Khawf: Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 2000), hlm.164-165.

mengemban tanggungjawabnya tersebut. Dalam al-Qur'an, salah satu istilah yang dekat dengan konsep itu adalah khalifah yang menyiratkan arti pemuliaan Allah terhadap manusia dengan mengaruniainya pelbagai potensi diri sehingga memungkinkannya mengemban tanggungjawab memakmurkan bumi dan menggali segenap sumberdaya alam untuk kemaslahatan hidup sesuai dengan titahnya.²⁸ Untuk mengelaborasi pesan al-Qur'an dalam perspektif pendidikan, setidaknya ayat-ayat yang terkait dengan tema-tema ini perlu diangkat, yaitu (1) pandangan al-Qur'an mengenai ilmu, (2) tata cara perolehan ilmu, (3) penciptaan iklim ilmu, (4) pendidikan individu, (5) pendidikan masyarakat, dan (6) ragam metode pendidikan al-Qur'an.²⁹

Selama ini, lazimnya cara pandang yang dianut mayoritas umat Islam adalah menempatkan al-Qur'an dan sunah Nabi sebagai sumber penetapan hukum Islam.³⁰ Memang tidaklah salah cara pandang tersebut, akan tetapi akibat terlalu kuatnya pengaruh perspektif fiqih, tidak jarang mereka menjadi kurang peka meresapi preskripsi edukatif al-Qur'an dan sunah Nabi, apalagi sampai memformulasikannya menjadi suatu "perspektif" pendidikan. Berdasarkan Qs. al-Baqarah: 129, 151, Qs. Ali Imran: 164, dan Qs. al-Jumu'ah: 2, salah satu misi profetik Nabi Saw adalah berkaitan dengan ranah keilmuan dan pendidikan.³¹ Ini berarti fungsi al-Qur'an dan sunah Nabi sebagai sumber ilmu dan peradaban perlu diapresiasi kendati memang hal ini menuntut usaha serius karena masih berupa barang baru yang dirasa asing dan belum banyak khazanah intelektualnya yang diwariskan. Secara khusus, perspektif pendidikan adalah bagian dari usaha menguak dan memformulasikan pesan-

²⁸ Abbas Mahjub, *Ushul al-Fikr al-Tarbawiy fi al-Islam* (Damaskus: Dar Ibn Kathir, 1987), hlm.57-58.

²⁹ Shihab, *Menabur Pesan*, hlm.337-344. Di sini, ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan tema-tema itu disebutkan.

³⁰ Yusuf al-Qaradlawi, *al-Sunnah Mahdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadlarah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997), hlm.7.

³¹ *Ibid.*, hlm.7-8.

pesan edukasi al-Qur'an, dan secara umum ia adalah bagian dari usaha menempatkan al-Qur'an sebagai sumber ilmu dan peradaban, dengan tanpa bermaksud menafikan arti penting realitas empirik dan kapabilitas intelektual manusia sebagai sumber pengembangan ilmu dan peradaban.

Di satu sisi, perspektif pendidikan dibutuhkan untuk mengapresiasi kembali fungsi al-Qur'an sebagai *moral force* yang mampu mendorong inisiasi, kreativitas, dan kecerdasan manusia untuk mendayagunakan segenap sumber daya yang tersedia bagi kemaslahatan hidup dan kemajuan budayanya. Di sisi lain, perspektif pendidikan dalam menggali pesan-pesan al-Qur'an berguna untuk ikut mengkritisi realitas kegiatan edukasi yang masih terjerembab dalam himpitan romantisisme historis dengan bertaklid ke masa lalu dan himpitan realisme praktis dengan mengadopsi secara total sistem Barat yang tidak selalu selaras dengan tuntunan Islam.³² Tak heran, jika masih ditemukan di banyak tempat praktik edukasi yang seolah saling bertolak belakang, yakni adanya sistem "pendidikan Islam" tradisional-konservatif dan sistem "pendidikan Islam" modern yang terbaratkan. Hal ini telah melahirkan banyak dampak negatif terhadap intelektualisme Islam dan mengakibatkan *malaise of the ummah*,³³ semisal dikotomi keilmuan, dualisme sistem pendidikan, dan disorientasi pendidikan.

D. Arti Penting Perspektif Pendidikan dalam Memahami Al-Qur'an

Syaikh Muhammad al-Ghazali berpendapat bahwa untuk bisa memahami kandungan isi al-Qur'an secara komprehensif, kita perlu meninggalkan perspektif tunggal yang terlalu didominasi oleh paradigma

³² Majid Irsan al-Kailani, *Falsafat al-Tarbiyah al-Islamiyyah* (Mekah: Maktabah Hadi, 1988), hlm.67.

³³ AbdulHamid AbuSulayman (ed.), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (USA: IIIT, 1989), hlm.5-6.

fiqih.³⁴ Karena dominasi paradigma ini, tidak berlebihan sekiranya peradaban Islam kemudian disebut dengan “peradaban fiqih”, mengingat fiqih begitu kuat mempengaruhi aktivitas praktis dan aktivitas intelektual umat Islam.³⁵ Secara tegas, Syaikh al-Ghazali mengungkapkan bahwa universalitas al-Qur’an tidak diperhatikan karena al-Qur’an hanya difokuskan pada bentuk ilmu agama tertentu, yaitu ilmu fiqih saja. Sedangkan ayat yang memerintahkan untuk melihat, mengkaji, dan menganalisis belum dijadikan sebagai fondasi tumbuh-berkembangnya ilmu-ilmu kemanusiaan dalam sejarah, serta hal-hal lainnya yang erat hubungannya dengan masalah itu belum dijadikan basis kebudayaan Islam yang benar.³⁶ Implikasi dari kecenderungan ini adalah (1) bergesernya agama Islam menuju sekedar sebagai agama ritual dan mu’amalah, (2) meredupnya nalar ilmiah, (3) hilangnya cara pandang multidimensional digantikan cara pandang hitam-putih, dan (4) pola pendidikan indoktrinatif yang mengebiri kritisisme.³⁷ Bertolak dari penilaian tersebut, kesan kuat bahwasanya al-Qur’an sebagai kitab “sumber hukum” mengandung bias dominasi perspektif tertentu yang acapkali meminggirkan makna perspektif lain dalam melihat al-Qur’an. Sewajarnya apabila al-Qur’an kemudian diapresiasi secara tidak utuh karena ia didekati dan diapresiasi hanya dari satu sisi seraya mengabaikan sisi-sisi yang lain.

Apabila dalam kajian tafsir selama ini telah dikenal luas pelbagai corak pendekatan, semisal corak fiqih, corak kalam, dan corak tasawuf, maka semestinya sangat mungkin dikenal juga adanya corak pendidikan. Dengan corak ini, al-Qur’an dicobadekati dan dicobajabarkan dari perspektif upaya pemuliaan manusia, pengembangan potensinya, penanaman nilai,

³⁴ al-Ghazali, *Berdialog*, hlm.44-45.

³⁵ M. Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1991), hlm.96.

³⁶ al-Ghazali, *Berdialog*, hlm.109.

³⁷ Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’ashirah* (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba’ah, 1990), hlm.726-728.

pembentukan kepribadian, dan respons terhadap kebutuhan hidup manusia. Secara ontologis, corak pendidikan sangat mungkin dihasilkan mengingat seluruh kandungan isi al-Qur'an memang berbicara terhadap manusia atau berbicara tentang manusia. Ini berarti manusia menjadi subyek sentral upaya edukasi al-Qur'an; manusialah yang diseru, dikritik, didorong, diajak, dan dijadikan sebagai mitra dialog al-Qur'an. Terkait dengan ini, Qs. al-Baqarah: 185 misalnya menegaskan, "bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Qur'an sebagai **petunjuk manusia** dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda...". Dengan fungsi demikian, al-Qur'an jelas telah memosisikan manusia pada pusat perhatiannya, ibarat subyek didik, dalam proses kegiatan edukasi yang dilaksanakan Nabi Saw selaku penerima wahyu dan pengemban misi risalah.

Dalam perspektif pendidikan, ke'jazan al-Qur'an lebih dilihat dari dampak transformatifnya terhadap mentalitas dan pola pikir umat Islam. Secara bertahap, kitab suci ini mampu membangun mentalitas dan pola pikir positif mereka dengan meninggalkan kultur Jahiliyah sehingga tampil menjadi bangsa yang berhasil mengukir prestasi budaya yang gemilang mengungguli bangsa-bangsa lain. Sepantasnya jika dampak transformatif seperti itu memperoleh perhatian khusus untuk dielaborasi, sebagaimana yang pernah dituliskan oleh Syeikh Rashid Ridla. Ia bahkan menganggap hal tersebut sebagai bagian integral dari ke'jazan al-Qur'an karena menjadi bukti begitu dahsyatnya daya revolusioner yang ditimbulkan Kitab Suci ini sehingga mampu menggerakkan perubahan sosial secara eskalatif.³⁸ Lebih lanjut, ia menambahkan bahwa al-Qur'an adalah kitab pendidikan dan pengajaran. Maka dari itu, diantara tujuan pokoknya adalah memperbaiki individu dan masyarakat, mengantarkan mereka ke tahap kedewasaan berpikir,

³⁸ Lihat M. Rashid Ridla, *al-Wahyu al-Muhammadiyah* (Mesir: Nahdlah, cet. VI, 1956), hlm.130, 140-142.

mewujudkan persaudaraan kemanusiaan, meningkatkan kecerdasan akal budi, dan membersihkan jiwa mereka.³⁹ Dengan tujuan pokok tersebut, kehadiran al-Qur'an dalam menyapa pembacanya ibarat medan interaksi edukatif yang senantiasa menstimuli kecerdasan pikir, emosi, hati, fisik, dan segenap totalitas diri manusia untuk didayagunakan sebaik mungkin agar mampu mengemban tanggungjawab sebagai hamba dan khalifahNya dalam kehidupan ini. Sekedar bukti, tidak kurang dari 1.200 pertanyaan dalam al-Qur'an yang dimaksudkan untuk merangsang pikiran dan keingintahuan manusia, baik menyangkut penciptaan alam semesta, hukum Ilahi yang mengatur dunia dan kehidupan ini, pesan al-Qur'an sendiri, introspeksi diri, maupun pemecahan masalah.⁴⁰ Salah satu wujud stimuli al-Qur'an adalah mengajak manusia untuk saling berkompetisi dalam meraih kebajikan hidup. Di sini, manusia tidak hanya dipandang sebagai person yang unik, melainkan juga sebagai individu yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang beragam. Ia dituntut untuk terus-menerus mempertegas dan memperbarui eksistensinya yang memang selalu berada dalam "proses menjadi" (*becoming*) guna pencapaian kesempurnaan diri.

Pemuliaan Allah kepada manusia yang begitu tinggi, seperti disebutkan misalnya dalam Qs. al-Thin: 6 dan Qs. al-Isra': 70, paling tidak mengisyaratkan makna menyangkut adanya (1) pengakuan terhadap hak-hak asasi manusia, (2) pengakuan terhadap kapabilitas dan responsibilitas manusia, dan (3) pengakuan akan kelebihanunggulan manusia dibandingkan dengan para makhlukNya yang lain. Dari pemahaman ini kemudian muncul suatu penilaian, preskripsi al-Qur'an sejatinya sarat nilai-nilai "humanistik"

³⁹ *Ibid.*, hlm.143.

⁴⁰ Jamal Badi dan Musthapa Tajdin, *Islamic Creative Thinking: Berpikir Kreatif Berdasarkan Metode Qur'ani*, terj. Munir Mun'im (Bandung: Mizania, 2007), hlm.24-26, 41.

yang relevan untuk (pengembangan) perspektif pendidikan.⁴¹ Perspektif pendidikan bisa diformulasikan dari semisal uraian al-Qur'an mengenai kekuatan dan kelemahan manusia, tugas-tugas yang perlu ditunaikannya, dan akibat/konsekuensi yang harus ditanggungnya, seraya dikorelasikan dengan hadis-hadis Nabi terkait. Tentu saja, pengalaman empirik dan penalaran rasional-kritis sangat dibutuhkan di sini untuk memperkaya pemahaman "normatif" tersebut agar tidak terjebak dalam cara pandang "tekstualis" (*i'tha'u al-awwaliyyah li al-nash*), sehingga pelbagai konsep yang dihasilkan mampu merespons tuntutan aktual. Hal demikian dibutuhkan mengingat sebagian banyak dari apa yang diungkapkan al-Qur'an memang masih bersifat global dan tidak sedikit pula hadis-hadis Nabi yang terkait pun lebih sebagai penjelasan "kontekstual", suatu penjelasan yang relevansinya berlaku untuk masa beliau.

Atas dasar itu, perspektif pendidikan tidak bisa dilepaskan dari kesanggupan kita melakukan pembacaan produktif, yakni upaya pembacaan untuk serius mengungkap *meaning* dan *significance* (*maghza*) ayat-ayat al-Qur'an terutama yang berkenaan dengan manusia, alam, dan kehidupan dalam rangka memaksimalkan responsnya terhadap permasalahan aktual kehidupan agar pesan-pesannya terasa begitu *comprehensible* (diterima akal sehat; *ma'quliyyah*) dan *applicable* (bisa diterapkan; *ma'muliyyah*). Jika al-Qur'an diibaratkan sebagai wujud "jamuan" Tuhan, maka hal yang perlu diprioritaskan di sini adalah bagaimana kita bisa memperoleh sebanyak mungkin "nutrisi" dari jamuan tersebut. Pesan-pesan al-Qur'an yang bisa dicerna dengan baik akan menjadi asupan yang berguna bagi proses tumbuhkembang potensi diri dan fitrah kemanusiaan manusia. Dalam kaitan ini, perspektif pendidikan sangat berkepentingan untuk bisa menyuguhkan

⁴¹ Mahmud Arif, *Menyelami Makna Kewahyuan Kitab Suci: Pesan Transformatif dan Edukatif al-Qur'an untuk Kehidupan* (Yogyakarta: Idea Press, 2009), hlm.40.

jamuan yang dapat dicerna sebagai asupan bagi setiap insan yang bersedia mengikuti tuntunan edukatif al-Qur'an. Untuk itu, selain keseimbangan menu jamuan yang disuguhkan, hal lain yang perlu diperhatikan adalah kondisi diri subyek yang akan menikmatinya. Tanpa memperhatikan keseimbangan, jamuan yang disuguhkan justru bisa memicu keberagamaan ekstrim subyek yang menikmatinya; demikian pula, tanpa memperhatikan kondisi diri subyek, jamuan yang disuguhkan boleh jadi mengakibatkan ia "tersedak". Ini merupakan suatu pengibaratan bahwa pesan-pesan al-Qur'an sebagai muatan edukatif memang harus dihadirkan dalam formulasi "resep" yang memperhatikan semisal aspek normatif dan historis/kontekstual,⁴² aspek graduasi, aspek memanusiakan, dan aspek keseimbangan.

Majid Irsan al-Kailani menuturkan beberapa prinsip dasar orientasi tuntunan edukatif al-Qur'an sebagai berikut: (1) mengenalkan manusia dengan Tuhan Penciptanya dan membangun pola hubungan diantara keduanya di atas landasan ke-*rabbaniyah*-an Tuhan dan ke-*'ubudiyyah*-an manusia, (2) mengembangkan perilaku setiap individu agar selaras dengan tuntunan Islam, (3) melatih individu untuk mampu memenuhi tuntutan kebutuhan material kehidupan, (4) melahirkan generasi umat Islam yang berdiri tegak di atas sendi-sendi akidah Islam dan syariatnya yang adil, (5) mengarahkan umat Islam untuk sanggup mengemban risalah Islam ke seluruh alam, dan (6) menanamkan keyakinan akan kesatuan umat manusia dan kesederajatan mereka.⁴³ Dengan orientasi tersebut, jelas tidak benar anggapan yang cenderung menyamakan begitu saja pendidikan Islam dengan pendidikan agama Islam. Anggapan ini telah mereduksi makna pendidikan Islam dan menjauhkannya dari keselarasan dengan tuntunan edukatif al-Qur'an.

⁴² Lihat Asghar Ali Engineer, "Islam, Women, and Gender Justice", *Islamic Millennium Journal* (Vol. I, Number 1, Sept-Nov 2001), hlm.120.

⁴³ Majid Irsan al-Kailani, *Tathawwur Ma'fumi al-Nazariyyah al-Tarbawiyah al-Islamiyyah* (Damaskus: Dar Ibn Kathir, 1987), hlm.34-36.

Demikian halnya tidak benar persepsi sebagian kalangan bahwasanya pendidikan Islam hanya mementingkan kebutuhan “akhirat” dan menomorduakan kebutuhan “dunia”. Sesuai dengan tuntunan edukatif al-Qur’an, pendidikan Islam bertujuan untuk mengembangkan kemampuan subyek didik dalam memenuhi secara seimbang kebutuhan keduanya.

Salah satu hal yang tidak kalah penting diperhatikan dalam pengembangan perspektif pendidikan adalah elaborasi tuntutan al-Qur’an menyangkut Islam sebagai agama perdamaian, agama yang sangat mengapresiasi kebhinekaan dan menyelesaikan segenap persoalan yang timbul dari perbedaan itu secara adil dan nirkekerasaan. Setidaknya terdapat delapan prinsip yang bisa dijabarkan untuk itu, yakni (1) Islam adalah agama “alami” (fitri), agama yang selaras dengan alam dan fitrah manusia, (2) Islam adalah agama rasional, (3) Islam adalah agama humanistik (kemanusiaan) yang menempatkan manusia sebagai inti kehidupan dan khalifahNya, (4) manusia condong pada transendensi (prinsip kebajikan universal), (5) manusia adalah bebas dalam memilih dan bertindak, (6) manusia tidaklah hidup sendiri, melainkan sebagai makhluk sosial, (7) Islam adalah agama kemajuan yang mendorong gerak kesadaran manusia, dan (8) Islam adalah agama-afirmatif dunia, agama yang mengajarkan perlunya etos kerja, kreativitas, dan kesungguhan berusaha.⁴⁴ Dengan prinsip-prinsip tersebut, misi rasional dan empiris Islam coba direaktualisasikan sebagai modal memajukan kehidupan aktual umat manusia. Misi rasional Islam terlihat dari begitu besarnya perhatian al-Qur’an terhadap kesanggupan manusia mendayagunakan potensi rasionalnya untuk mengungkap kebenaran, sedangkan misi empiris Islam nampak dari kesadaran obyektif yang dikembangkan al-Qur’an dengan menghadirkan bukti empiris dan responsnya terhadap realitas aktual. Karena

⁴⁴ Lihat Hassan Hanafi, “Reconciliation and Preparation of Societies for Life in Peace”, *Islamic Millenium Journal* (Vol. I, Number 1, Sept-Nov 2001), hlm.16-18.

itu sangat beralasan pendapat yang mengatakan, “al-Qur’an memberikan suatu perspektif dalam sejarah manusia, yang tidak normatif belaka, namun pula senantiasa empiris. Ia tidak hanya menyajikan logika, tetapi juga bukti empiris”.⁴⁵

Secara epistemologis, misi rasional dan empiris Islam terefleksikan dengan baik dalam konsep *al-nadzar* yang merupakan proses intelektual merenungkan sesuatu berdasarkan kemampuan rasional dan inderawi seseorang.⁴⁶ Kecenderungan spekulasi rasional yang tanpa disertai observasi atas kenyataan luar kurang mendukung pengembangan keilmuan empiris-eksperimental, seperti terlihat pada karakter ilmu-ilmu kealaman Yunani masa lalu yang bersifat kajian filosofis-metafisis dan bertumpu pada metode rasional-deduktif. Karena pengaruh dari apresiasi konsep *al-nadzar*, para ilmuwan Muslim masa Keemasan mengubah karakter keilmuan tersebut menjadi bentuk kajian ilmiah yang bersandarkan pada metode eksperimental-induktif,⁴⁷ sehingga banyak dihasilkan pelbagai cabang ilmu sosial-kealaman empiris seperti psikologi, astronomi, kimia, biologi, dan sosiologi. Pelbagai cabang keilmuan ini pun dimasukkan ke dalam materi utama pendidikan masa itu dan telah mendorong pencapaian puncak kecemerlangan dalam prestasi intelektual dan konfidensi ilmiah dunia Islam.⁴⁸ Hal ini menunjukkan manakala misi rasional dan empiris Islam mampu diapresiasi dengan baik dan dikembangkan melalui kegiatan edukasi dan intelektual, maka ia akan menjadi unsur penting yang menopang geliat kemajuan budaya umat.

E. Penutup

⁴⁵ Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, hlm.112.

⁴⁶ al-Kailani, *Falsafat al-Tarbiyah*, hlm. 234.

⁴⁷ Jalal Muhammad Musa, *Manhaj al-Bahth al-'Ilmi inda al-'Arab fi Majal al-'Ulum al-Thabi'yyah wa al-Kawniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 1972), hlm.23.

⁴⁸ Umar Farroukh, *'Abqariyyat al-'Arab fi al-'Ilm wa al-Falsafah* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 1989), hlm.149.

Aspek dialogis al-Qur'an ditunjukkan oleh pola pewahyuannya secara berangsur-angsur yang menandai wahyu progresif Kitab Suci ini. Pola pewahyuan seperti ini merefleksikan adanya interaksi kreatif antara Keinginan Tuhan, realitas empirik kehidupan, dan kebutuhan masyarakat penerima. Tidak hanya itu, aspek dialogis al-Qur'an juga ditunjukkan oleh wahyu pertama kali yang diterima Nabi Saw yang berisi perintah "membaca". Dengan perintah membaca, al-Qur'an sebenarnya menyeru manusia untuk: *pertama*, peka dan tanggap terhadap realitas sosial, budaya, dan kealaman; *kedua*, mendayagunakan segenap potensi diri untuk merenungkan dan mempelajari realitas semesta, dan *ketiga*, meneguhkan etos belajar dan etos keilmuan guna memajukan kehidupan. Berdasarkan semangat wahyu pertama kali itu, sangat beralasan sekiranya al-Qur'an dinamai dengan "kitab pendidikan". Sebab, ayat-ayat al-Qur'an baik secara langsung atau tidak langsung mengulas hampir seluruh unsur pendidikan. Al-Qur'an pun dalam menyampaikan pesan menggunakan gaya bahasa "pathos" yang terlihat begitu memperhatikan aspek kejiwaan penerimanya. Ibarat sebuah "teks hidup" atau "kitab terbuka", al-Qur'an memosisikan penerima pesan sebagai mitra-bicara untuk membuka dialog dan komunikasi sebagaimana yang berlangsung dalam bilik-bilik edukasi.

Untuk mengelaborasi pesan al-Qur'an dalam perspektif pendidikan, setidaknya ayat-ayat yang berhubungan dengan tema bahasan berikut ini perlu diprioritaskan, yaitu: pandangan al-Qur'an mengenai ilmu, tata cara perolehan ilmu, penciptaan iklim ilmu, pendidikan individu, pendidikan masyarakat, dan ragam metode pendidikan al-Qur'an. Perspektif pendidikan diperlukan untuk mengapresiasi kembali fungsi al-Qur'an sebagai *moral force* yang mampu mendorong inisiasi, kreativitas, dan kecerdasan manusia untuk mendayagunakan segenap sumber daya yang tersedia bagi kemaslahatan

hidup dan kemajuan budayanya. Tak hanya itu, perspektif pendidikan juga diperlukan untuk menggali preskripsi al-Qur'an dalam rangka ikut mengkritisi fenomena malpraktik pendidikan. Ini berarti perspektif pendidikan tidak bisa dilepaskan dari kesanggupan kita melakukan pembacaan produktif, yakni upaya pembacaan serius melalui pendekatan multidisipliner untuk bisa mengungkap *makna* dan *signifikansi* ayat-ayat al-Qur'an khususnya yang berkenaan dengan manusia, alam, dan kehidupan dalam rangka memaksimalkan responsnya terhadap denyut permasalahan aktual kehidupan. Jika al-Qur'an diumpamakan sebagai wujud "jamuan" Tuhan, maka hal yang perlu diutamakan adalah bagaimana kita bisa mendapatkan sebanyak mungkin "nutrisi" dari jamuan tersebut.

BAB DUA

URGENSI BELAJAR UNTUK PENINGKATAN KUALITAS HIDUP

A. Membaca Ayat Membaca Alam

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)

Artinya:

Bacalah dengan menyebut asma Tuhanmu yang telah menciptakan

Dia telah menciptakan manusia dari 'alaq

Bacalah dan Tuhanmu yang Maha Pemurah

Yang mengajari dengan pena

Mengajari manusia sesuatu yang belum ia ketahui (QS. Al-Alaq: 1 - 5).

Ayat ke-1

Iqra' mengandung arti pembacaan refleksif, tidak sekedar melihat dengan mata kepala dan mendengar dengan telinga. Ini menjadi modal pertama yang perlu dimiliki oleh Nabi Muhammad untuk mengemban misi risalah (misi profetik). Dengan “membaca” realitas sosial, budaya dan keagamaan masyarakat saat itu, Nabi bisa mengetahui permasalahan yang dihadapi kaumnya, mengenali faktor penyebabnya, dan memberikan solusi pemecahannya yang tepat. Pembacaan refleksif menuntut seseorang untuk peka dan responsif terhadap permasalahan lingkungan, baik sosial, budaya, keagamaan, maupun alam. Di samping itu, *Dengan menyebut asma Tuhan(rabb)mu* berisi tuntunan untuk selektif dalam membaca dan aksentuasi pada pesan dan pengenalan *rubûbiyyah* Tuhan. Ditekankannya dimensi *rubûbiyyah*, **pertama**, dimaksudkan untuk mengkonter cara pandang teologis Deistik, yakni pengakuan akan keberadaan Tuhan Sang Pencipta alam semesta, namun selesai menciptakan Dia tidak lagi campurtangan terhadap perjalanan alam semesta; Dia membiarkan alam semesta sepenuhnya berjalan secara otomatis-mekanistik. Dalam konteks ini, berhala-berhala yang dipertuhankan dan dipuja tidak hanya diyakini sebagai

perantara ke Tuhan, melainkan juga dipandang sebagai sekutu bagiNya yang mengatur jalannya kehidupan manusia. *Kedua*, pentingnya pengenalan Allah melalui sifat (nama) dan tindakanNya yang terpancar dalam pagelaran semesta alam.

Kata *iqra'* mengisyaratkan arti bahwa pengetahuan itu pada intinya diperoleh secara *hushûli*, yaitu diperoleh melalui proses belajar, eksperimentasi, dan penelitian. Kata *qirâ'ah* (akar kata *iqra'*) mengandung arti pembacaan, penelaahan, pengkajian, dan perenungan terhadap “kitab penciptaan” (*kitâb al-khalq*) dan “apa yang ditulis oleh pena”, atau terhadap ayat *qawliyyah* dan ayat *kawniyyah*. Pengertian ini lebih luas cakupan maknanya dibandingkan dengan kata *tilâwah* (akar kata *utlu*) yang hanya mengandung arti pembacaan terhadap kitab suci atau sesuatu yang pasti benarnya. Ayat ini sekaligus berisi tuntunan agar kita bersedia mengkaji “jejak-jejak” Tuhan dalam alam semesta ciptaanNya, yang menurut istilah Whitehead, dinamai dengan *consequent nature* Tuhan. Memang dalam sebuah hadis dinyatakan “renungkanlah ciptaan Allah, dan jangan kamu renungkan zatNya”. Konsep tentang Tuhan, sebagaimana dikemukakan oleh Whitehead yang menjadi tokoh Filsafat Proses, dapat dilihat dari dua sisi: Tuhan dalam artian *Primordial nature* dan Tuhan dalam artian *Consequent nature*. Dalam artian pertama, Zat Tuhan bersifat tetap dan tidak berubah, sedangkan dalam artian kedua, sifat-sifatNya yang termanifestasikan dalam pagelaran alam semesta bersifat dinamis dan terus berkembang.

Relasi manusia terhadap alam semesta meliputi tiga macam, yakni (1) relasi untuk direnungkan dan diambil pelajaran, (2) relasi untuk dikelola dan dimanfaatkan, dan (3) relasi spiritual-estetis yang berarti manusia perlu melestarikan apa yang ada di alam semesta ini karena ia telah disediakan oleh

Allah untuk manusia.¹ Terkait dengan pesan ayat, salah satu hal yang bisa dijabarkan dari relasi tersebut adalah bahwa alam semesta selain berfungsi untuk menopang kelangsungan hidup manusia, ia juga berfungsi untuk memajukan pengetahuan manusia karena di dalamnya terkandung perbendaharaan yang luar biasa kaya dari Ilmu Tuhan yang telah menciptakan dan mengaturnya.

Jamal Badi dan Mustapha Tajdin dalam buku *Islamic Creative Thinking: Berpikir Kreatif Berdasarkan Metode Qur'ani* menyebutkan dua ciri aspek intelektual ke-*i'jâz*-an al-Qur'an, yaitu (1) menyeru pada *ihsân* untuk segala perbuatan kita dalam hidup ini, yang mengandung arti tanggungjawab kita melakukan sesuatu dengan benar, sempurna, dan baik sehingga harus kompetitif dalam setiap pekerjaan, dan (2) perintah al-Qur'an untuk membaca, *iqra'*, yang berarti pengetahuan.² Melalui "membaca", pengenalan Tuhan akan senantiasa "dinamis" karena terus menerus mengalami pemekaran dan perkembangan seiring kian bertambahnya wawasan pengetahuan seseorang. Jika dibawa kedalam konteks realitas masyarakat berbasis pengetahuan dewasa ini, maka seruan al-Qur'an tersebut terasa amat krusial bagi kemajuan umat. Sebab, "membaca" adalah pintu gerbang pengetahuan, sedangkan pengetahuan adalah basis keunggulan kompetitif masyarakat. Tak heran jika bangsa kita yang memiliki aneka keunggulan komparatif, seperti kekayaan sumber daya alam dan jumlah penduduk yang besar, belum juga mampu mengungguli bangsa-bangsa lain yang telah lebih dulu maju karena masih rendahnya keunggulan kompetitif yang dimilikinya. Dalam hal ini, terbukti keunggulan komparatif saja tidak cukup menjadi syarat suatu bangsa tampil sebagai pemenang sekiranya tanpa didukung dengan keunggulan kompetitif.

¹ Zainab Abdus Salam Abu al-Fadl, *Inâyat al-Qur'an bi Huqûq al-Insân*, juz I (Kairo: Dar al-Hadits, 2008), hlm.76-87.

² Jamal Badi dan Mustapha Tajdin, *Islamic Creative Thinking: Berpikir Kreatif Berdasarkan Metode Qur'ani*, terj. Munir Mun'im (Bandung: Mizania, 2007), hlm. 34-35.

Pendidikan merupakan determinan pencapaian keunggulan kompetitif, sehingga ia semestinya menjadi prioritas utama bagi bangsa manapun yang menginginkan keberhasilan dalam membangun keunggulan kompetitifnya.³

Ayat ke-2

Dalam ayat ini, secara khusus disebutkan obyek dari kata *khalaqa* yang pada ayat sebelumnya tidak disebutkan. Menurut sebagian ahli tafsir, hal ini mengindikasikan keistimewaan manusia di antara segala sesuatu yang telah diciptakanNya. Keistimewaan manusia dapat dilihat dari sisi “ditundukkannya” apa yang ada di langit dan di bumi untuk siap dikelola demi pemenuhan kepentingan hidup manusia; dari sisi potensi manusia, untuk bisa menjadi makhlukNya yang terunggul, kendati dilihat dari asal kejadian mengandung “unsur tanah” yang tidak jauh berbeda dibandingkan dengan asal kejadian makhluk hidup lainnya. Penegasan tentang asal kejadian manusia yang sama, siapa pun dia tanpa pandang bulu dan strata sosial, menyiratkan arti ajaran persamaan dan kesamaan manusia. Dengan penegasan ini, paham tauhid yang memperkenalkan dimensi *rubûbiyyah* Allah dalam wahyu pertama ini tidak sekedar bercorak teologis, akan tetapi juga memiliki implikasi sosiologis, yaitu pengakuan akan kesamaan dan kesederajatan manusia. Jika manusia bersedia merenungkan asal kejadiannya, maka sikap lupa diri yang disebabkan status, kekayaan dan sejenisnya akan bisa dihindari karena menyadari bahwa diri manusia dahulunya bukanlah “apa-apa” dan semua berasal dari kejadian yang sama.

Selain itu, penyebutan *manusia diciptakan dari ‘alaq* juga mengandung arti salah satu fase kejadian manusia, yaitu fase dalam kandungan (pre natal). Pada minggu-minggu pertama kehamilan, otak manusia sebagai organ vital,

³ Riant Nugroho, *Pendidikan Indonesia: Harapan, Visi, dan Strategi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 10-11.

misalnya, mengalami perkembangan luar biasa. Setiap hari diproduksi 250.000 sel saraf yang belum matang.⁴ Perkembangan organ otak tersebut besar pengaruhnya terhadap potensi manusia, sehingga bisa jauh mengungguli makhluk lainnya. Di saat janin manusia dalam periode '*alaq*, ia sedemikian tengah berada dalam kondisi yang begitu riskan namun sekaligus amat penting bagi sejarah hidupnya mendatang.

Menurut embriologi, proses kejadian manusia terbagi dalam tiga periode:

1. Periode *ovum* yang dimulai dari *fertilisasi* (pembuahan) karena adanya pertemuan antara sel kelamin ayah (sperma) dengan sel telur (*ovum*), yang kedua intinya bersatu dan membentuk struktur atau zat baru yang disebut *zygote*. Setelah *fertilisasi* berlangsung, *zygote* membelah menjadi dua, empat, delapan, enam belas sel, dan seterusnya. Selama pembelahan ini, *zygote* bergerak menuju ke kantong kehamilan, kemudian melekat dan akhirnya masuk ke dinding rahim. Peristiwa ini dikenal dengan nama *implantasi*.
2. Periode *embrio*, yaitu periode pembentukan organ-organ. Terkadang organ tidak terbentuk dengan sempurna atau sama sekali tidak terbentuk, misalnya jika hasil pembelahan *zygote* tidak bergantung atau berdempet pada dinding rahim. Ini dapat mengakibatkan keguguran atau kelahiran dengan cacat bawaan.
3. Periode *foetus*, yaitu periode perkembangan dan penyempurnaan dari organ-organ tadi, dengan perkembangan yang amat cepat dan berakhir pada waktu kelahiran. Dalam salah satu tulisan mengenai seri keajaiban al-Qur'an, "Pembungkusan Tulang oleh Otot", sebagaimana terungkap dalam firman Allah (...kemudian Kami bungkus tulang-tulang itu dengan daging [QS. Al-Mukminun: 14]), diterangkan bahwa dalam minggu

⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Belajar Cerdas: Belajar Berbasis Otak* (Bandung: MLC, cet. VI, 2007), hlm. 181.

ketujuh, rangka mulai tersebar keseluruh tubuh dan tulang-tulang mencapai bentuknya yang kita kenal. Pada akhir minggu ketujuh dan selama minggu kedelapan, otot-otot menempati posisinya di sekeliling bentukan tulang. Jadi, sangatlah sesuai apa yang diinformasikan al-Qur'an tersebut dengan temuan ilmiah embriologi mutakhir.⁵

Kata *al-'alaq* yang oleh sebagian mufassir dimaknai segumpal darah beku mengandung pertentangan dengan hasil penyelidikan ilmiah. Karena periode *ovum*, dimana fase *al-'alaq* berlangsung, terdiri atas ekstoderm, endoderm, dan rongga amnion, yang terdapat di dalamnya cairan amnion. Unsur-unsur ini tidak mengandung komponen darah.⁶

Ayat ke-3

Perintah membaca diulangi lagi di sini untuk menegaskan perintah sebelumnya. Sebagian mufassir memahami pengulangan tersebut sebagai isyarat betapa pentingnya arti membaca dan pembacaan yang dilakukan berulang-ulang akan tetap membuahkan hasil yang berguna karena memang Tuhan Maha Pemurah yang memberi tanpa batas. Selama kegiatan membaca dilakukan, maka pengetahuan akan terus berkembang tanpa mengenal batas.

Secara potensial, manusia telah dibekali dengan beragam kemampuan yang memungkinkannya untuk “membaca”, sehingga menghasilkan aneka pengetahuan dan kemajuan budaya yang pada gilirannya akan mempengaruhi aktualitas potensi manusia tadi. Di sinilah kemudian, etos membaca bisa melahirkan etos keilmuan dan kemajuan budaya suatu bangsa; apa yang “dibaca”, bagaimana cara “membaca”, dan apa tujuan “membaca” berpengaruh besar terhadap proses dan produk budaya masyarakat. Itu

⁵ Lihat dalam *Dialog Jum'at Tabloid Republika* (1 Agustus 2008), hlm. 11.

⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, cet. VXI, 1997), hlm. 58-59.

sebabnya, perintah membaca dibarengi dengan *bismi rabbik*, sebagai upaya “islamisasi” kegiatan membaca, yakni kegiatan membaca yang diorientasikan untuk mengenal dan mengagungkan asmaNya.

Ayat ke-4

Pena (*al-qalam*) mengandung arti segala hal yang berfungsi untuk mendokumentasikan hasil pengetahuan dari membaca. Tentu saja, wujud “pena” mengalami perubahan dan perkembangan dari waktu ke waktu, dari yang amat sederhana hingga yang canggih bentuknya. Dengan pena itu, capaian pengetahuan dapat ditransmisikan dan ditransformasikan dari satu kawasan ke kawasan lain, dari satu generasi ke generasi berikutnya, sehingga memungkinkan terjadinya pengembangan ilmu pengetahuan karena pengetahuan tidak selalu bermula dari nol. Buah pemikiran seseorang yang masih berada di benak (alam ide) setelah dituangkan dalam tulisan, kemudian dibaca banyak orang ternyata mampu memunculkan aksi sosial. Ini berarti melalui pena, sesuatu yang semula abstrak karena masih di benak (alam ide) menjadi begitu konkret dan memiliki kekuatan mengubah. Bahkan tak jarang, pena lebih tajam daripada pedang karena kekuatan/pengaruh yang ditimbulkan terasa lebih dahsyat.

Ayat ke-5

Ayat ini mengungkapkan bahwa pengetahuan manusia bukanlah pengetahuan statis seperti pengetahuan naluriah yang dimiliki binatang, melainkan pengetahuan yang sangat dinamis. Perubahan dan perkembangan pengetahuan manusia bisa berasal dari capaian pengetahuan sebelumnya yang terdokumentasikan lewat pena, dan bisa bersumber dari *shifting paradigm* yang sama sekali berlawanan dengan khasanah pengetahuan sebelumnya. Menurut

Imam al-Ghazali, jalur pemerolehan pengetahuan bagi manusia itu meliputi dua macam: (1) *al-Ta'allum al-Insâni* (proses belajar) dan (2) *al-Ta'lîm al-Rabbâni* (pengajaran Ilahi). Dalam jalur pemerolehan yang pertama, pengetahuan diraih melalui proses belajar, meneliti, uji coba, diskusi dan sejenisnya. Jenis pengetahuan demikian dinamai dengan pengetahuan yang “diperoleh” (*acquired knowledge*). Sementara itu, dalam jalur pemerolehan kedua, pengetahuan yang dimiliki seseorang bersifat presensial (intuitif), tidak melalui cerapan inderawi atau penalaran rasional lagi. Jenis pengetahuan ini ibarat pengetahuan *badîhi* (aksiomatik dan tanpa memerlukan proses penalaran) yang hadir di saat potensi rohani manusia tercerahkan karena pancaran cahaya Ilahi. Ini tidak berarti jenis pengetahuan tersebut irrasional sehingga tidak memadai bila dipegangi. Al-Ghazali memberikan ilustrasi tentang dua jenis jalur pemerolehan pengetahuan tersebut dengan ibarat air dalam sebuah mata air yang bisa berasal dari aliran saluran air dari hulu dan bisa berasal dari sumber mata air dari dalam tanah.

Agar pengakuan akan adanya dua jalur pemerolehan pengetahuan dan dua jenis pengetahuan tidak menghilangkan etos belajar dan keilmuan, maka perlu dilihat kedua jalur dan jenis pengetahuan tersebut dalam hubungan sekuensial, yakni jalur pemerolehan pengetahuan yang pertama dan jenis pengetahuan yang pertama (*ilm hushûli*) menjadi prasyarat bagi pencapaian jenis pengetahuan yang kedua. Selain itu, “peran” Tuhan dalam kegiatan belajar seseorang tidak hanya pada pemberian bekal potensi diri, melainkan juga pada pemberian *taufiq* (pertolongan), sehingga do’a dan keta’atan diri dalam hal ini diyakini secara spiritual mempunyai pengaruh positif bagi keberhasilan belajar seseorang. Menurut al-Ghazali, salah satu argumen yang dapat dikemukakan berkaitan dengan kemungkinan diperolehnya pengetahuan *laduni* adalah pemerolehan pengetahuan yang benar melalui

mimpi (*ru'ya shâdiqah*). Jika dalam kondisi tidak terjaga seseorang bisa mendapatkan pengetahuan yang benar, maka sewaktu terjaga tentunya hal ini sangat dimungkinkan.

Teori belajar Barat tidak banyak menyinggung peran Tuhan. Dalam pandangan teori Barat, keberhasilan belajar dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal. Faktor internal adalah kondisi fisik-psikologis seseorang, semisal: fungsi penglihatan, motivasi, dan kecerdasan, sedangkan faktor eksternal adalah unsur-unsur lingkungan di luar diri subyek bersangkutan yang mempengaruhi aktivitas belajarnya, seperti: ruang kelas, media belajar, dan guru. Secara eksplisit tidak diungkapkan *taufiq* Tuhan sebagai bagian dari faktor yang mempengaruhi keberhasilan belajar seseorang. Memang terdapat kesulitan tersendiri untuk memberikan eksplanasi ilmiah mengenai hal ini, terlebih apabila bertolak hanya dari asumsi dasar positivistik. Preskripsi Qs. al-'Alaq tersebut mengisyaratkan cara pandang yang berbeda dengan teori belajar Barat yang sepenuhnya "empiris-humanistik". Selain cara pandang empiris-humanistik, preskripsi ayat melengkapinya lagi dengan wawasan etis-transendental, yakni kesadaran moral-keilahian. Karena itu, sewajarnya ketika pernah mengalami kesulitan dalam menuntut ilmu dan menjalani pelbagai aktivitas belajar, al-Syafi'i diberi nasihat oleh sang guru untuk bersungguh-sungguh meninggalkan dosa dan kemaksiatan. Pengalaman ini terekam dalam bait syair beliau, "Aku pernah mengadu dan berkonsultasi ke guruku Waki' mengenai kesulitan belajar dalam menuntut ilmu yang kualami, lalu beliau memberiku nasihat agar aku mau bersungguh-sungguh meninggalkan kemaksiatan".

B. Etos Ilmu dan Masyarakat Belajar

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١٢٢)

Artinya:

Tidak sepatasnya orang-orang mukmin itu pergi berperang semuanya; hendaknya berangkat berperang (berjihad) dari tiap-tiap golongan sekelompok orang, agar (yang lain) mendalami agama dan memberi peringatan kepada mereka sekembalinya dari berperang, supaya mereka waspada (terhadap azab Tuhan) (QS. al-Taubah: 122).

Ayat ini termasuk dari sekian ayat yang berbicara mengenai jihad. Dalam ayat ini ditegaskan, kewajiban untuk menuntut ilmu dan *tafaqquh fi al-dîn* tidak boleh terabaikan lantaran adanya perintah untuk berjihad. Alasannya, jihad itu seharusnya bertumpu pada ilmu dan penyebaran Islam juga bersandar pada kesanggupan mendakwahkan Islam melalui bukti yang logis-rasional, ilmiah dan argumentatif. Dengan demikian, manifestasi jihad melalui “berperang” hanyalah berfungsi protektif-defensif, yaitu bertujuan untuk melindungi dan mempertahankan Islam dari ancaman dan serangan musuh, bertujuan membela korban kesewenang-wenangan dan penindasan, sedangkan menuntut ilmu dan *tafaqquh fi al-dîn* berfungsi *promoting* (mengangkat dan memajukan) Islam. Dalam suatu kesempatan Mohammed Arkoun pernah mengemukakan, fenomena Islam dicitrakan seram, menakutkan, senang dengan tindak kekerasan, atau bahkan sarang teroris, erat terkait dengan kecenderungan sebagian umat Islam untuk mendengungkan semangat jihad, namun tidak dibarengi dengan semangat ijtihad. Akibatnya, modal utama dalam berjihad adalah keberanian dan sentimen keagamaan, tanpa prestasi kultural-intelektual. Padahal sekiranya, semangat ijtihad juga digelorakan, komitmen keagamaan yang kuat sebagaimana terwujud dalam “jihad” akan melahirkan banyak sikap dan tindakan cerdas, arif, kreatif dan progresif, yang pada gilirannya mampu membangun citra Islam sebagai agama peradaban.

Terkait dengan perintah berjihad yang kemudian banyak dimaknai sebagai perintah berperang memang dianut oleh banyak mufassir. Mereka berpendapat bahwa perintah Tuhan untuk berdamai dengan orang-orang kafir adalah sebelum perintah memerangi mereka. Perintah berdamai dengan orang-orang kafir yang disebutkan dalam 114 ayat dalam berbagai surat dinilai telah dihapuskan oleh QS al-Taubah: 5 dan al-Baqarah: 216 yang mewajibkan untuk berperang.⁷ Mengutip pendapat Dr. Jeffrey Lang, seorang muslim Amerika dan profesor matematika di Universitas Kansas, Jalaluddin Rakhmat memandang penilaian tadi sebagai rentan kritik dan simplistik karena sama halnya dengan mengakui adanya pertentangan dalam al-Qur'an, sehingga untuk merekonsiliasikannya ayat yang satu diklaim telah dihapuskan oleh ayat yang lain. Atas dasar ini, "tampaklah berlebihan jika penghapusan (pembatalan) perintah hidup dengan damai bersama orang-orang kafir diulang dalam setiap bacaan al-Qur'an".⁸

Ayat tersebut mengandung pesan sosial untuk membangun *learning society* (masyarakat belajar), yakni masyarakat yang menjadikan "belajar" sebagai inti (*core*) kegiatan sosial. Di tengah kesibukan kegiatan bisnis, misalnya, mereka masih menyediakan waktu untuk kajian-kajian rutin keagamaan. Ayat ini sekaligus juga mengandung pesan sosial untuk membangun *religious and critical society* (masyarakat agamis dan kritis), mengingat orientasi kegiatan "belajar" (menuntut ilmu dan *tafaqquh fi al-dîn*) adalah transformasi sosial menuju tatanan masyarakat yang memiliki kesadaran beragama yang kritis, seperti ditunjukkan oleh ayat "...memberi peringatan kepada mereka, supaya mereka waspada".

C. Pentingnya Ilmu, Amal, dan Keistiqamahan diri

⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 206-208.

⁸ *Ibid.*, hlm. 207.

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ (٨) أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (٩)

Artinya:

Apabila manusia ditimpa kesulitan, maka ia memohon kepada Tuhannya seraya kembali kepadaNya, kemudian apabila Dia memberinya kenikmatan, maka manusia pun lalai kepada Tuhan atas permohonan sebelumnya, dan ia pun menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah untuk menyesatkan dari jalanNya; katakanlah, bersenang-senanglah kamu dengan kekufuranmu untuk sementara waktu, karena sesungguhnya kamu termasuk penghuni neraka. Apakah orang yang taat di waktu-waktu malam sambil sujud dan berdiri (menegakkan shalat), takut terhadap siksa akhirat, dan mengharap kasih sayang Tuhannya (sama dengan orang yang durhaka); katakanlah, apakah sama orang-orang yang mengetahui dan orang-orang yang tidak mengetahui; sesungguhnya hanyalah orang-orang berakal budi sehat yang bisa menerima pelajaran (QS. al-Zumar: 8 - 9).

Dalam ayat 8, Allah menuturkan karakteristik keberagamaan orang kafir yang inkonsisten, yakni ia bersungguh-sungguh dalam beragama dan bertuhan ketika berada dalam kesulitan hidup, melupakan agama dan Tuhan ketika telah meraih kelapangan, dan menjadikan sekutu bagi Allah. Model beragama demikian berarti memposisikan agama dan Tuhan pada posisi “instrumental”, menjadikan agama sebagai “alat” yang hanya dibutuhkan sewaktu tujuan belum dicapai, atau agama hanyalah semacam “siasat” hidup demi pencapaian kepentingan pribadi, bukan sebagai *metamotivation* (dorongan luhur) dalam hidup. Dalam kaitan ini, ada relevansinya dengan sindiran ayat tersebut, pendapat sebagian pemikir Barat yang menganggap agama sebagai candu (opium) masyarakat, karena agama hanya diperlukan oleh orang-orang yang didera derita hidup, atau orang-orang lemah, sebagai cara untuk “mengurangi” penderitaan, *pelipur lara*, dengan menumbuhkan

harapan akan meraih kesenangan dan kebahagiaan di hari Akhir nanti. Agama yang mengabarkan adanya kebahagiaan akhirat bagi orang yang tabah menjalani ujian hidup ibarat “angin surga” agar orang yang mempercayainya bersikap *nrimo*, tidak berputus asa. Jadi, beragama dan bertuhan adalah simbol ketidakberdayaan. Secara tegas Sigmund Freud, tokoh Psikoanalisa, mengatakan, “ide tentang Tuhan muncul dalam pikiran manusia ketika masih lemah dan tidak mampu berpikir rasional serta tidak mampu menghadapi tantangan lingkungan alam secara rasional. Tuhan kemudian tercipta dalam pikiran manusia sebagai proyeksi dari kelemahan, keterbatasan, dan kesengsaraan manusia sendiri ketika menghadapi alam lingkungan”.⁹ Roger Garaudy, seorang filsuf Perancis yang memeluk Islam, mengemukakan tiga kondisi di mana agama bisa menjadi opium dan faktor pembius bagi individu dan masyarakat, yaitu: (1) ketika orang beragama percaya bahwa arah menuju Tuhan menuntut untuk lari dari problema-problema kehidupan dan konflik-konflik sejarah; (2) ketika manusia mencari Tuhan dalam keadaan lemah, bodoh, dan goncang; dan (3) ketika agama mengambil bentuk ideologis atau aliran resmi (sekte) yang eksklusif.¹⁰

Ayat 9 berisi penuturan karakteristik orang mukmin yang senantiasa taat (*qânit*) kepada Tuhan dengan beribadah di waktu-waktu malam, takut terhadap siksa akhirat, dan mengharap kasih sayang Tuhan. Selain itu, ayat ini juga memperbandingkan kedudukan dua kelompok: kelompok orang kafir yang inkonsisten dalam beragama dan kelompok orang mukmin yang teguh dan konsisten. Jawabannya jelas, tidak sama. Demikian halnya, tidak sama antara orang-orang yang mengetahui (berilmu) dengan orang-orang yang tidak mengetahui. Lalu, bagian akhir ayat menggarisbawahi bahwasannya

⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 47.

¹⁰ Muhsin al-Mayli, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, terj. Rifyal Ka’bah (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 111-125.

hanya *ulul albâb* yang bisa mengambil pelajaran dari hal tersebut. Makna mengambil pelajaran di sini adalah kesanggupan melakukan refleksi dan aksi, sehingga *ulul albâb* merupakan representasi orang-orang yang mampu memadukan sosok *qânit* (kaya amal kebaikan) dan sosok *‘âlim* (luas wawasan pengetahuan). Relevan dengan ini, terdapat pepatah yang mengatakan, “pengalaman adalah guru yang terbaik”, artinya sesuatu yang pernah terjadi pada diri seseorang lalu ia bisa mengambil hikmah darinya sebagai pijakan dalam melangkah ke depan dan memperbaiki diri merupakan pemandu menuju kebaikan hidup. Kehidupan nyata tidaklah sebatas rangkaian peristiwa tanpa makna, melainkan konteks pembelajaran diri yang tidak berkesudahan dan momen berbuat kebaikan.

Ditilik dari sisi pembinaan karakter, kandungan isi ayat tersebut menekankan pentingnya kesungguhan dan konsistensi diri, mengingat sikap inilah yang menjadi ciri pembeda antara orang yang baik dalam beragama dan yang tidak. Manis dan getirnya kehidupan merupakan ujian untuk mengukur sejauhmana tingkat kesungguhan dan konsistensi diri seseorang. Dengan kesungguhan, seseorang akan terus berjuang dan berani berkorban, sedangkan dengan konsistensi diri, ia akan terus berpegang pada prinsip yang diyakini kebenarannya. Lebih suka menerima, budaya instan, dan kecenderungan mengambil jalan pintas adalah sebagian contoh betapa sikap bersungguh-sungguh dan konsisten dalam hidup beragama masyarakat kita masih jauh dari harapan.

BAB TIGA KEUNGGULAN DAN KEMULIAAN MANUSIA

A. Manusia sebagai Khalifah Tuhan

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۖ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا
وِیْسِفُكَ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾
وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلٰی الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ ۖ اِنْ
کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ﴿۳۱﴾

Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi. Mereka berkata, Apakah Engkau akan menjadi (khalifah) di muka bumi orang yang akan berbuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memujiMu dan mensucikanMu? Tuhan berfirman, Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kalian ketahui. Dan Dia mengajari Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya. Kemudian Dia mengemukakannya kepada para malaikat lalu berfirman, Sebutkanlah kepadaku nama-nama benda itu, jika kalian nyata-nyata orang-orang yang benar (QS. al-Baqarah: 30-31).

Al-Thabathaba'i menuturkan bahwa ayat tersebut mempunyai kandungan yang spesifik bila dibandingkan ayat-ayat lain yang membicarakan tentang manusia. Pembicaraan tentang manusia dalam al-Qur'an dapat dikelompokkan menjadi dua macam: bersifat "struktural" dan bersifat "fungsional". Macam yang pertama meliputi pembicaraan mengenai asal kejadian manusia, unsur yang membentuk dirinya, fase-fase yang dilalui dalam kejadiannya, dan sebagainya, sedangkan macam yang kedua adalah pembicaraan mengenai misi dan tugas yang diemban manusia dengan dititahkan hidup di muka bumi. Ayat tersebut di atas berkaitan dengan pembicaraan manusia yang macam terakhir ini. Ayat ini menyebutkan bahwa

manusia dijadikan khalifah Allah di bumi. Menurut Fakhruddin al-Razi, ayat tersebut mengungkapkan bagaimana Allah memuliakan Adam yang sekaligus menjadi karunia agung bagi segenap manusia.¹

Setidaknya, terdapat dua kecenderungan penafsiran kata *khalifah* dalam ayat itu, yakni khalifah diartikan sebagai pengganti makhluk bumi sebelum manusia dan khalifah dimaknai sebagai wakil yang menerima mandat Tuhan. Dalam tafsir al-Thabari disebutkan, *khalifah* berarti penghuni yang mendiami bumi dan memakmurkannya sebagai pengganti (makhluk sebelumnya).² Jika direnungkan, maka kedua penafsiran itu tidak perlu dipertentangkan, karena keduanya bisa dipadukan. Dalam arti, kata khalifah mempunyai arti “pengganti makhluk bumi sebelum manusia dan penerima mandat Tuhan di bumi sekaligus”. Hal ini didasarkan pada tanggapan Malaikat terhadap inisiasi Tuhan menjadikan khalifah, dimana tanggapan itu muncul didasarkan pada pengalaman Malaikat menyaksikan makhluk penghuni bumi sebelum manusia yang selalu berbuat kerusakan dan penumpahan darah. Mereka beranggapan bahwa khalifah di bumi hendaknya orang-orang yang tidak berbuat kerusakan dan penumpahan darah serta selalu bertasbih dengan memuji dan menyucikan Tuhan. Karena itu, malaikat menganggap diri mereka pantas menjadi khalifah Tuhan di bumi. Namun ternyata Tuhan mempunyai rencana lain yang berbeda dengan anggapan Malaikat tersebut. Khalifah yang diinginkan Tuhan tidak sekedar seperti yang dikonsepsikan oleh para Malaikat. Selain khalifah di bumi tidak boleh berbuat kerusakan dan penumpahan darah, ada prasyarat dan tuntutan lain yang tidak mungkin bisa dipenuhi oleh Malaikat, yakni kondisi sebagai “makhluk bumi” dan kapabilitas pengetahuan. Dalam hal ini Tuhan tidak menyangkal terhadap tanggapan malaikat, yang mengisyaratkan arti

¹ Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid I, juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), hlm.146.

² Ibnu Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari*, jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005), hlm.236.

bahwa dengan telah dijadikannya manusia sebagai khalifah, tidak secara otomatis tindak kerusakan dan penumpahan darah terhapuskan dari muka bumi. Mandat sebagai khalifah merupakan bentuk pengakuan teologis terhadap *human dignity* (kemuliaan harkat manusia), yang terkandung di dalam pengakuan akan keunggulan, kebebasan, otonomi, dan tanggungjawab manusia.³ Manusia secara potensial adalah khalifah Allah di bumi, akan tetapi ia mempunyai kebebasan dalam mengaktualisasikannya, apakah ia mau mengaktualisasikan diri dan menjalani hidup sesuai dengan tugas “primordial” sebagai khalifah ataukah tidak.

Bertolak dari makna *khalifah* (pengganti; mandataris), tanggapan Malaikat, dan pengajaran Adam tentang nama-nama, setidaknya dapat dikemukakan empat hal pokok berkaitan dengan prasyarat sebagai khalifah, yakni (1) haruslah “makhluk bumi”, makhluk “kasar” yang membutuhkan makan, minum, dan kebutuhan biologis lain, (2) tidak berbuat kerusakan di bumi dan penumpahan darah [terkait erat dengan *habl min al-nâs wa al-kawn*], (3) bertasbih dengan memuji dan menyucikan Allah [terkait dengan *habl minallâh*], dan (4) berpengetahuan “dinamis”. Prasyarat pertama dapat dipenuhi oleh makhluk hidup “sebangsa manusia” yang pernah menghuni bumi sebelum manusia; prasyarat kedua dan ketiga dapat dipenuhi oleh Malaikat, dan keempat prasyarat tersebut secara potensial hanya dapat dipenuhi oleh Adam/manusia. Oleh karenanya, Tuhan menjatuhkan pilihan pada Adam (manusia) untuk menjadi khalifahNya di bumi, sebagaimana terungkap dalam penggalan akhir ayat, “Dia berfirman, Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kalian ketahui”.

Dengan menjadi khalifahNya, manusia memiliki kedudukan istimewa, yang dalam konsep Iqbal dinamakan dengan mitra Tuhan dalam mencipta.

³ Bandingkan dengan Musa Asy’arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur’an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 139.

Semesta alam diciptakanNya “belum sempurna”, manusialah yang ditugasi memberinya nilai tambah dengan mengubah yang natural menjadi kultural, seperti tanah liat yang menghasilkan aneka kerajinan, bahan tambang yang diolah menjadi besi, baja, alumunium, dan lain-lain karena sentuhan kecerdasan kreatifnya. Ini berarti manusia memiliki potensi yang luar biasa untuk diaktualisasikan dan dimekarkan sebagai modal dalam membangun “kerajaan” di muka bumi.

Kuatnya pengaruh pemikiran teologi fatalis, fikih tekstual, dan sufisme teosentris, khazanah pemikiran Islam selama ini kurang memberi perhatian serius terhadap apresiasi kapabilitas manusia (*human capability*). Orientasi perenungan adalah untuk “mengenal” Tuhan, dan orientasi segala aktivitas adalah untuk “mendekatkan” diri kepadaNya. Di tengah desakan cara pandang teologis dan sikap hidup asketis, orientasi tersebut acapkali meredupkan nalar empiris-universal (*al-‘aql al-kauni*), yakni nalar yang menjadikan semesta alam sebagai medan perenungan dan pembuktian kecerdasan insaniah dalam rangka mengeksplorasi hukum kealaman dan mendayagunakannya secara produktif untuk menghasilkan kebudayaan adi luhung yang memajukan kehidupan manusia. Konsep *khalifah* justru lebih populer dibahas dalam kerangka wacana politik dan lebih banyak melahirkan kekuasaan otoriter karena *khalifah* dipahami sebagai pemilik kuasa absolut langsung dari Tuhan sehingga ia tidak dituntut mempertanggungjawabkannya kepada rakyat. Akibatnya, konsep *khalifah* telah kehilangan ruh humanistiknya dan ditarik ke arah sakralisasi kuasa absolut.

B. Antara Kemuliaan dan Kehinaan Eksistensi Manusia

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ (١) وَطُورِ سِينِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
(٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٦)
فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ (٧) أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ (٨)

*Demi buah Tin dan zaitun
dan bukit Sinai*

dan Negeri yang aman ini (Mekah)

Sungguh Kami menciptakan manusia dalam sebaik-baik bentuk

Kemudian Kami mengembalikannya kepada (derajat) yang serendah-rendahnya

Kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh, maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya.

Maka siapakah (lagi) sesudah itu yang dapat mendustakan Hari Pembalasan

Bukankah Allah seadil-adil hakim? (QS. Al-Tin: 1 – 8).

Dalam surat ini, Allah mengawalinya dengan sumpah. Para mufassir melihat adanya hikmah di balik sumpah Tuhan (*qasamullâh*) tersebut. Ditinjau dari sisi obyek sumpah, sebagian mufassir berpendapat bahwa *al-tin*, *al-zaitun*, *thursinai*, dan *al-balad al-amin* (Mekah) mengandung makna simbolik yang menunjukkan tempat-tempat istimewa turunnya wahyu Tuhan (*mahâbith wahyillâh*), karena di tempat-tempat itulah, yakni Damaskus, Bait al-Maqdis, gunung Thursina, dan Mekah, Nabi Adam, Nabi Nuh, Nabi Musa, dan Nabi Muhammad Saw menerima wahyu. Dengan mengutip penafsiran Jamaluddin al-Qasimi, Quraish Shihab menuliskan bahwa yang dimaksud dengan al-Tin adalah nama pohon tempat pendiri agama Budha mendapat bimbingan Ilahi. Zaitun adalah sebuah gunung di Yerussalem tempat Nabi Isa menerima wahyu Ilahi. Thursinai adalah bukit Sinai tempat Nabi Musa memperoleh wahyu Ilahi, dan *al-balad al-amin* adalah kota Mekah yang aman, tempat Nabi Muhammad Saw menerima wahyu pertama kali.⁴

Selanjutnya, ditinjau dari “sesuatu yang karenanya Tuhan bersumpah” (*al-muqsam ‘alaihi*), sumpah Tuhan mengandung arti bahwasanya Dia begitu

⁴ M. Quraish Shihab, *Dia Dimana-mana: “Tangan” Tuhan di Balik Setiap Fenomena* (Jakarta: Lentera Hati, cet. IX, 2011), hlm.335.

memuliakan manusia, karena telah menciptakan manusia dalam sebaik-baik bentuk (*fi ahsani al-taqwîm*). Namun manusia seringkali lupa terhadap anugerah keunggulan dan kemuliaan manusia tersebut, sehingga Allah perlu menegaskan dengan bersumpah. Salah satu bentuk pemuliaan Allah kepada manusia adalah dibekalnya manusia dengan fitrah (potensi diri positif) yang, meminjam istilah Ibnu Taymiah, disebut dengan *fitrah ghariziah*. Fitrah ini akan dapat diaktualisasikan dengan baik manakala mampu bersinergi dengan tuntunan agamanya, *fitrah munazzalah*. Dalam konteks ini, orang-orang yang beriman dan beramal saleh merupakan personifikasi sinergi kedua macam fitrah tersebut: *fitrah ghariziah* dan *fitrah munazzalah*, yang bisa menyelamatkan manusia dari kehinaan diri. Inilah keterkaitan makna antara bagian awal surat dengan bagian akhirnya.

Jika dicermati pelbagai literatur tafsir, maka ditemukan adanya perbedaan penafsiran terhadap maksud penggalan ayat *fi ahsan al-taqwim* dan *asfala sâfilin*. Sebagian ahli tafsir memaknainya dengan “kondisi manusia di waktu usia muda” dan “deklinasi pertumbuhan dan perkembangan manusia ketika usia senja”. Dengan penafsiran demikian, maka kata *illâ* tidak berfungsi *istisna’* (pengecualian), mengingat orang-orang yang beriman dan beramal saleh pun dimungkinkan mengalami kemerosotan pertumbuhan dan perkembangan karena usia lanjut. Hanya saja, meski hal itu terjadi, orang-orang yang beriman dan beramal saleh tetap memperoleh curahan pahala dan kebaikan sebagaimana yang pernah diterimanya ketika usia muda (sehat) dulu.

Usia uzur tidak menyebabkan seseorang berkurang pahala dan kebbaikannya dari amal yang telah secara *istiqamah* dilakukan ketika masih usia muda (sehat), kendati usia uzur telah banyak mengurangi kesanggupan beramalnya. Penafsiran demikian biasanya didasarkan pada salah satu riwayat yang menerangkan bahwa pernah ada seorang perempuan tua renta, yang

tengah meratapi nasib dan setengah putus asa karena sudah tidak lagi sanggup menunaikan amal kebaikan sebagaimana ketika usia muda (sehat) dulu, bertanya kepada Nabi mengenai kemungkinan apakah dirinya bisa masuk surga. Nabi pun menjawab bahwa ketuarentaan seseorang tidak menjadi penghalang masuk surga. Setelah mendengar jawaban tersebut, perempuan tua tadi pun merasa terhibur. Sementara itu, ahli tafsir lain memaknai penggalan ayat *fi ahsani taqwim* dengan “keberadaan manusia sebagai manusia dengan beragam potensi diri, baik jasmaniah, intelektual maupun rohaniah-spiritual”. Penafsiran ini sejalan dengan penjelasan maksud ayat di atas.

Secara potensial, manusia bisa mencapai derajat yang setinggi-tingginya dan bisa juga jatuh terjerembab ke derajat yang serendah-rendahnya. Hal ini sangat bergantung pada sejauhmana kesungguhannya merawat kemuliaan asali ciptaan Tuhan. Merawat kemuliaan fitrah potensi diri tersebut perlu disinergikan dengan ketaatan pada ajaran Ilahi dan kesediaan mengaktualisasikannya kedalam pelbagai bentuk amal kebajikan.

C. Pengakuan *Human Dignity*

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ

عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak cucu Adam, dan Kami angkat mereka di daratan dan lautan, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka atas banyak dari siapa yang telah Kami ciptakan, dengan kelebihan yang sempurna (QS. Al-Isra: 70).

Dalam kata pengantar buku *al-'Aql bain al-Firaq al-Islamiyyah*, Prof. Yusuf Jum'ah Salamah Khathib mengemukakan bahwa anugerah akal budi dan kemampuan menalar dengan baik merupakan sumbu pemuliaan Allah

terhadap manusia. Dengan anugerah ini, manusia berkesiapan untuk mengemban amanat, melaksanakan tugas kekhalifahan, dan menerima seruanNya.⁵ Selain itu, ia juga mampu memilah dan memilih antara yang benar dan yang salah, antara petunjuk dan kesesatan, sehingga semua ikhtiar yang dijalankannya tetap berada dalam koridor kebenaran.

Kata *karramna* menyiratkan arti bahwa Dia telah memberikan kemuliaan dan kelebihan internal kepada manusia, suatu kemuliaan dan kelebihan yang tidak diberikan kepada makhlukNya yang lain.⁶ Di dalam kitab-kitab fiqih disebutkan, lantaran pemuliaan Tuhan tersebutlah, jenazah manusia kendati ia kafir tetaplah harus dihormati dan dimakamkan dengan baik. Dalam suatu riwayat disebutkan, ketika jenazah seorang Yahudi diusung melintas di depan Nabi Saw, beliau pun berhenti sebagai wujud penghormatan, lalu salah seorang sahabat berkata, “Mengapa engkau berhenti wahai Rasulullah, bukankah tadi itu jenazah orang Yahudi?”. Beliau menjawab, “Bukankah ia juga manusia (yang sepantasnya dihormati)”.⁷ Dalam tafsir *Mafatih al-Ghaib* atau *al-Tafsir al-Kabir*, Imam Fakhruddin al-Razi mengemukakan empat jenis keutamaan manusia yang disebutkan pada ayat tadi, yakni: *Kami telah memuliakan manusia, Kami telah memberinya rezeki yang baik, Kami telah mengangkutnya di darat dan di laut, dan Kami telah melebihkannya di atas sebagian banyak makhluk*.⁸ Ditambahkan oleh Imam al-Razi, secara alamiah, manusia dianugerahi beragam kelebihan seperti kecerdasan akal, kesempurnaan postur tubuh, dan kemampuan berbicara, inilah manifestasi *takrim* (pemuliaan), lalu dengan kelebihan itu, ia pun mempunyai keunggulan bisa menemukan

⁵ Yusuf Jum’ah Salamah Khathib, “Kata Pengantar” dalam A.M. Muhammad Abid, *al-‘Aql bain al-Firaq al-Islamiyyah Qadiman wa Haditsan* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012), hlm.5-6.

⁶ Lihat, M Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 7 (Jakarta: Lentera Hati, cet. VIII, 2007), hlm. 522.

⁷ Zainab Abdus Salam Abu al-Fadl, *‘Inâyat al-Qur’ân bi Huqûq al-Insân*, juz II (Kairo: Dar al-Hadits, 2008), hlm.172.

⁸ Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, jilid XI, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), hlm.10.

keyakinan yang benar dan akhlak yang terpuji, inilah wujud *tafdlil* (pengutamaan).

Dengan mengutip penafsiran al-Zamakhshari dalam kitabnya, *al-Kasysyâf*, Abid al-Jabiri mengungkapkan “hal terpikirkan” dari konsep kelebihan manusia dalam ayat tersebut yang meliputi dua aspek, yaitu aspek intelektual dan aspek kultural (pembentuk kebudayaan).⁹ Bahkan kelebihan manusia pun, menurut mayoritas mufassir, mengungguli semua makhluk Tuhan yang lain, termasuk Malaikat, karena ia telah menerima mandat kekhalifahan (*istikhlâf*). Dengan pemahaman ini, lanjut al-Jabiri, al-Qur’an sama sekali tidak pernah memandang secara dualistik-dikotomik antara jiwa dan raga, sehingga kemuliaan manusia pada dasarnya adalah kemuliaan jiwa dan raga sekaligus.¹⁰ Dari sini, amat mungkin dirumuskan hak-hak dasariah manusia (HAM), seperti hak hidup, kebebasan, dan persamaan, yang lintas etnis, agama, dan budaya, suatu hak dasariah kemanusiaan universal. Preskripsi ayat tersebut mengandung arti (1) pengakuan terhadap hak-hak asasi manusia, (2) pengakuan akan kapabilitas dan responsibilitas manusia, dan (3) pengakuan akan kelebihan manusia dibandingkan dengan makhluk Tuhan yang lain.

Agama diturunkan kepada manusia sejatinya dimaksudkan untuk melengkapi pemuliaan manusia (*takrim al-insân*) tersebut, sehingga tidaklah pada tempatnya jika atasnama agama seseorang dengan gampang mengorbankan nilai-nilai kemanusiaan. Agama seharusnya difungsikan untuk menjunjung tinggi harkat dan martabat kemanusiaan, tidak justru sebaliknya hanya lantaran berbeda keyakinan agama, antar satu dengan yang lain kemudian saling bertikai, melukai, atau bahkan saling membunuh, yang mana

⁹ M. Abid al-Jabiri, *al-Dimuqrathiyyah wa Huquq al-Insan* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1994), hlm. 202.

¹⁰ *Ibid.*, hlm.206.

hal ini jelas-jelas bertentangan dengan prinsip pemuliaan manusia. Karena begitu gerahnya terhadap fenomena maraknya kekerasan atasnama agama, sebagian kalangan lantang menyuarakan *agama kemanusiaan*, yakni seruan mempertegas jati diri keberagamaan melalui keberpihakan pada misi kemanusiaan, semisal pengentasaan kemiskinan, persaudaraan, dan keadilan.

Pendidikan agama diharapkan mempunyai andil besar dalam menumbuhkan kesadaran diri peserta didik menyangkut “pemuliaan manusia” (*takrim al-insan*) tadi agar kelak ia pandai memanusiaikan orang lain, meski berbeda keyakinan, etnis, dan budayanya. *Memanusiaikan orang lain* merupakan salah satu inti dasar kemuliaan akhlak yang menjadi tolok ukur untuk penilaian manusia terbaik. Wujud dari sikap pandai *memanusiaikan orang lain* antara lain dapat dilihat dari kesediaan seseorang mengasihi yang kecil/lemah dan menghormati yang besar, sebagaimana terungkap dalam sabda Nabi, “*Tidaklah termasuk bagian dari golongan kami, orang yang tidak mengasihi yang kecil dan tidak menghormati yang besar*”. Mengasihi dan menghormati adalah pengejawantahan *memanusiaikan sesama*, sejalan dengan prinsip Islam sebagai *syari’at al-rahmah*,¹¹ yaitu tuntunannya memadukan antara kebenaran dan cinta, antara memaafkan dan bertindak secara makruf. Ini mengandung arti, ide penerapan syariat seharusnya dipahami sebagai upaya mengaktualisasikan nilai-nilai rahmah dalam kehidupan nyata dan menjadikannya sebagai prinsip umum untuk menata segala aspek kehidupan. Karena itu, ketika syariat ditegakkan, maka ia dituntut mampu menjamin terhadap pemberian kemudahan hidup manusia, pemeliharaan kemaslahatan publik, dan tiadanya represi atau eksploitasi kepada umat Islam.

Dalam uraiannya mengenai sekelumit akhlak Nabi Saw, Dr. Ahmad Fakîr menempatkan *rahmah* pada urutan pertama yang menandai keluhuran

¹¹ Sa’id al-‘Asymawi, *Jauhar al-Islâm* (Beirut: al-Intisyâr al-‘Arabi, 2004), hlm.28-29.

akhlak beliau.¹² Nilai-nilai *rahmah* diejawantahkan Nabi dalam banyak hal, antara lain: penghapusan beban tuntutan yang akan memberatkan umat. Hal ini terlihat dari sikap Nabi menahan diri dari melakukan suatu amalan karena khawatir nanti diwajibkan bagi umat, dan sikap beliau menahan diri dari menjawab sebagian permasalahan karena khawatir bisa memberatkan umat.

Mengejawantahkan *rahmah* dalam pendidikan setidaknya bisa melalui: tujuan, isi, cara/pendekatan, tindakan, dan iklim/suasana. Mengejawantahkan melalui tujuan adalah merumuskan tujuan pendidikan berlandaskan pada nilai kasih sayang. Dengan tujuan semacam ini, pendidikan tidak lagi mengabdikan pada keuntungan material semata karena akan bisa menghasilkan manusia serakah, konsumtif, dan hedonis. Pendidikan juga tidak mengajarkan kekerasan baik verbal maupun non verbal karena akan mendorong timbulnya perilaku tidak santun, anarkhis, atau bahkan sadis. Mengejawantahkan melalui isi mengandung arti mengintegrasikan nilai-nilai kasih sayang kedalam muatan materi pendidikan sehingga menjadi bagian dari hal yang dipelajari, ditanamkan, diresapi, dihayati, dipraktikkan, diamalkan, dan dievaluasi. Mengejawantahkan melalui cara/pendekatan dapat dimaknai sebagai rangkaian proses metodis yang menunjang upaya penanaman nilai kasih sayang, baik secara langsung maupun tidak langsung. Mengejawantahkan melalui tindakan adalah aktualisasi konkret nilai kasih sayang dalam proses interaksi edukatif, seperti secara tulus guru membantu peserta didik yang mengalami kesulitan belajar dan kesediaan saling membantu antar peserta didik dalam proses kegiatan belajar. Selanjutnya, mengejawantahkan melalui iklim/suasana adalah menciptakan milieu dan kultur kelas, sekolah, madrasah, PT, keluarga, dan sejenisnya yang kondusif bagi tumbuh berkembangnya

¹² Ahmad Fakîr, *Qabasun min al-Akhlâq al-Nabawiyah* (Kairo: Dar al-Salam, 2007), hlm.29-30.

kasih sayang, seperti suasana kekeluargaan, suasana saling asih, asah, dan asuh, dan suasana kooperatif-kolaboratif.

Kasih sayang (*rahmah*) merupakan nilai inti humanisasi (memuliakan dan memanusiakan manusia); kasih sayang juga merupakan nilai dasar akhlak mulia. Fenomena kekerasan yang mencoreng citra dunia pendidikan karena terasa kian marak dari hari ke hari adalah indikator kuat atas redupnya atau bahkan pudarnya nilai kasih sayang dalam menjiwai praktik pendidikan yang berlangsung di pelbagai institusi. Barangkali nilai kasih sayang telah tergerus oleh hiruk pikuk persiapan olimpiade sains, kegiatan proyek anggaran, penambahan penghasilan, kegiatan seremoni, kegiatan persaingan untuk saling menjatuhkan, dan sebagainya, sehingga praktik pendidikan yang berlangsung cenderung dehumanistik dan amoral karena tidak lagi “berpusat pada hati”. Mengingat begitu pentingnya masalah hati, karya-karya pendidikan Islam klasik memberikan perhatian besar terhadap hal ini. Baik guru maupun peserta didik, misalnya, diharuskan untuk meluruskan niat; guru diharuskan mampu mengemban tugas dengan tulus dan penuh kasih sayang; peserta didik diajarkan untuk memiliki rasa respek terhadap ilmu dan guru; orientasi pendidikan pun adalah membersihkan hati, selain mencerdaskan akal dan mengasah keterampilan. Ini adalah sebagian dari penjabaran makna pendidikan berpusat pada hati.

Termasuk kedalam bukti kuat bahwa kasih sayang menjadi akhlak Nabi Saw adalah (1) beliau menghilangkan beban dan kesulitan dari umatnya dalam menetapkan *taklif syar’i*, (2) beliau menghindari melakukan sesuatu karena khawatir akan diwajibkan bagi umatnya, dan (3) beliau menolak menjawab sebagian persoalan karena khawatir akan memberatkan umatnya.¹³ Kasih sayang diletakkan pada urutan pertama dari akhlak Nabi Saw yang

¹³ *Ibid.*, hlm.33.

menunjukkan begitu jelasnya keberadaan akhlak ini pada perilaku keseharian beliau dan ajaran Islam yang didakwahnya. Akhlak kasih sayang mengajarkan “kebajikan plus” karena dengan akhlak ini kita dituntut untuk mampu lebih bersemangat membalas kebaikan orang lain secara tulus dan memaafkan kesalahannya secara *legowo*.¹⁴ Dengan memperhatikan bukti kuat akhlak kasih sayang Nabi tersebut, setidaknya terdapat tiga hal yang bisa diambil pelajaran untuk diteladani, yakni (1) janganlah kita bersikap egoistik dengan hanya mementingkan diri sendiri dan abai terhadap kebaikan orang lain terlebih kalangan yang membutuhkan, (2) janganlah kita mudah menyalahkan, merendahkan, dan menzalimi orang lain, dan (3) upayakan segala sikap dan perilaku yang kita perbuat bisa memberi manfaat bagi kehidupan bersama. Tindak kekerasan atasnama agama atau atasnama “sesuatu yang diagamakan” boleh jadi adalah manifestasi ketidakmampuan mengapresiasi akhlak kasih sayang dalam beragama.

D. Manusia dan Alam sebagai Ayat Tuhan

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿١٠﴾ وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَبَائِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَلَمِينَ ﴿١٢﴾ وَمِنْ ءَايَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿١٣﴾

Di antara tanda-tanda kekuasaanNya adalah Ia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak (bertebaran). Dan

¹⁴ M. Jawwad Mughniyah, *Falsafat al-Akhlâq fi al-Islâm* (Ttp: Mu’asasat Dar al-Kitab al-Islami, 2007), hal.244.

diantara tanda-tanda kekuasaanNya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung (tenang) kepadanya, dan dijadikanNya di antara kamu mawaddah dan kasih sayang, sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir. Dan di antara tanda-tandaNya adalah penciptaan langit dan bumi serta perbedaan lidah (bahasa) kamu dan warna kulit kamu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui. Dan di antara tanda-tanda kekuasaanNya adalah tidur kamu di waktu malam dan siang dan usaha kamu mencari sebagian dari karuniaNya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat bukti bagi kaum yang mau mendengarkan (QS. Al-Rum: 20-23).

Dalam buku *Min 'Ilm al-Nafs al-Qur'ani*, Adnan Syarif mengemukakan kualifikasi iman yang disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu *iman al-fitrah* (keimanan yang bersifat naluriah) dan *iman al-burhan* (keimanan yang berlandaskan pada bukti ilmiah-rasional). Dalam rangka membina kualitas keimanan dari iman naluriah menuju iman *burhan* dibutuhkan tahapan "pembuktian" untuk penguatan iman melalui: *critical mind* (akal pikir kritis), *knowledgeable mind* (akal pikir yang berpengetahuan luas), dan *open mind* (akal pikir yang terbuka), sebagaimana diisyaratkan oleh penggalan akhir ayat: *li qawmin yatafakkarun, lil 'alimin, dan li qawmin yasma'un*.

Menurut M. Quraish Shihab, penuturan al-Qur'an tentang penciptaan manusia meliputi dua macam, yaitu: produksi dan reproduksi manusia.¹⁵ Penuturan produksi manusia adalah terkait dengan penciptaan Adam dan Hawa, sedangkan penuturan reproduksi adalah terkait dengan penciptaan anak keturunan Adam (bani Adam). Terkait dengan ayat ke-20 tersebut, jika dicermati tampak kecenderungan yang berbeda antara ahli tafsir terdahulu dengan ahli tafsir belakangan; kitab-kitab tafsir terdahulu umumnya menafsirkan "penciptaan dari tanah" pada ayat tersebut dengan produksi manusia, yakni penciptaan Adam, sedangkan kitab-kitab tafsir belakangan nampak lebih condong menafsirkannya dengan reproduksi manusia, sehingga

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, cet. IX, 1999), hlm. 280.

maksud “penciptaan dari tanah” pada ayat tersebut adalah ungkapan alegoris, karena manusia (bani Adam) tidaklah diciptakan dari tanah secara langsung seperti halnya pembuatan patung dari tanah liat, melainkan diciptakan dari saripati tanah yang terserap dalam makanan yang telah dikonsumsi, baik nabati maupun hewani, yang kemudian menjadi bahan asal bagi pembentukan sel sperma dan sel telur. Dari sel sperma dan sel telur yang mengalami pembuahan itulah bakal janin manusia diciptakan.

Terkait dengan kata *tantasyirun* pada ayat tersebut, sebagian ahli tafsir mengartikannya dengan berkembang biak, dan sebagian yang lain mengartikannya dengan bertebaran. Jika diartikan berkembang biak, maka konotasinya adalah pertumbuhan dan perkembangan populasi manusia, sedangkan jika diartikan bertebaran, maka konotasinya adalah penyebaran manusia ke pelbagai penjuru bumi. Dua arti ini bisa tercakup di dalamnya sehingga dari Adam dan Hawa, manusia terus berkembang biak dan bertebaran di segala penjuru bumi dengan beragam budaya, etnis, dan bahasa.

Dalam diskursus dialog dan integrasi agama dan sains di Barat, lahir suatu diskursus teologis baru yang diistilahkan dengan gagasan *Natural Theology*, yakni wawasan teologis yang bertolak dari wawasan antropologis dan kosmologis “ilmiah”, dan wawasan teologis yang menjiwai wawasan antropologis dan kosmologis. Pada ayat tersebut, internalisasi nilai keimanan terhadap kekuasaan Tuhan sebagai wawasan teologis diberangkatkan dari perenungan fenomena manusia, sejarah, dan alam semesta, wawasan antropologis dan wawasan kosmologis. Artinya, wawasan “teologis” perlu diasaskan pada wawasan antropologis dan kosmologis, dan demikian sebaliknya. Karena itu, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa bukti (dalil) adanya Allah, sebagaimana terungkap dalam ayat-ayat tersebut, meliputi dua jenis, yakni: *dalil ikhtira’* dan *dalil ‘inayah*. Dalil pertama adalah bukti ciptaan yang

terbentang di alam semesta, sedangkan dalil kedua adalah bukti berkenaan bahwa segala sesuatu diciptakan Tuhan untuk kemaslahatan hidup manusia. Dalam hal ini, kedudukan manusia ibarat “buah” bagi sebuah pohon, kendati ia muncul belakangan, akan tetapi keberadaan akar, batang, dahan, ranting, dan daun pohon adalah demi menghasilkan buah tersebut.

Diciptakannya manusia berpasang-pasangan (*azwaj*) mengandung arti akan adanya *mutual affinity* (saling keterkaitan) antar pasangan, laki-laki dan perempuan, mengingat antar pasangan secara kodrati memang saling membutuhkan dan saling melengkapi, sehingga bisa diperoleh “ketenangan” (*litaskunu ilaha*). Menurut Husein al-Thabathabai'i, pada masing-masing pasangan secara biologis dibekali organ reproduksi (*jihaz al-tanasul*) yang belum berfungsi sempurna tanpa ditemukan dengan pasangannya, dan secara psikis dibekali libido seksual yang menuntut pemenuhan dan menimbulkan ketertarikan pada lawan jenisnya, sehingga terjadilah ketegangan psikologis. Ketegangan psikologis ini dapat diatasi dengan “pertemuan pasangan” agar tercipta ketenangan jiwa (*sakinah*).

Kata *khalaqa* dan *ja'ala* mempunyai aksentuasi arti yang berbeda; kata *khalaqa* menekankan arti peranan Tuhan yang sangat menentukan, meski tanpa menafikan andil manusia, sedangkan kata *ja'ala* menekankan arti pentingnya peranan manusia, tanpa menegasikan peran Tuhan. Maksudnya, penciptaan berpasang-pasangan sudah menjadi sunah Tuhan, terlepas dari apakah manusia setuju atau tidak, manusia menginginkan atau tidak. Sementara itu, rasa *mawaddah* dan *rahmah* yang dibekalkan Tuhan pada masing-masing pasangan bisa cepat layu dan pupus sebelum berkembang, lantaran tidak ada upaya dari manusia (pasangan) bersangkutan untuk mau memupuk dan membinanya.

Di kalangan *mufassirun* terdapat perbedaan penafsiran menyangkut arti kata *mawaddah* dan *rahmah*. Sebagian mereka menafsirkan *mawaddah* dengan cinta yang disertai hasrat dan keromantisan, dan *rahmah* dengan sayang, yaitu rasa kasih yang tanpa disertai adanya “hasrat”. Dalam kehidupan rumah tangga, pasangan di usia-usia produktif biasanya yang lebih menonjol adalah rasa *mawaddah* daripada *rahmah*-nya, sedangkan pasangan di usia senja biasanya yang lebih menonjol adalah rasa *rahmah* daripada rasa *mawaddah*-nya. Sebagian *mufassirun* yang lain, seperti al-Thabathabai'i, menafsirkan *mawaddah* dengan rasa cinta yang diaktualisasikan kedalam tindakan nyata, dan *rahmah* dengan rasa kasih/sayang yang mendorong orang bersangkutan melakukan sesuatu yang dibutuhkan oleh/atau bermanfaat bagi orang yang disayangi. Al-Thabathabai'i membawa penafsiran *mawaddah* dan *rahmah* tersebut tidak hanya kedalam konteks pilar keharmonian hidup rumah tangga, melainkan juga kedalam konteks pilar keharmonian hidup bermasyarakat. Pendapat al-Thabathaba'i ini cukup berdasar terlebih dikaitkan dengan kecenderungan tata kehidupan masyarakat yang menjurus pada praktik *homo homini lupus*, saling “memangsa” satu sama lain, akibat kian tergerusnya rasa kemanusiaan, semisal: tenggang rasa, saling asih, asuh, dan asah, sebagaimana dikehendaki oleh preskripsi ayat tersebut.

Ayat di atas banyak mengajak kita untuk merenungkan bukti kemahakuasaan Allah yang bisa diungkap dalam “jagat kecil” (mikrokosmos) dan “jagat besar” (makrokosmos), yakni jagat penciptaan manusia dan alam semesta, berupa adanya pengaturan dan keteraturan. Dalam hal ini, relevan disimak apa yang pernah dikemukakan oleh Prof. Kazuo Murakami, seperti dikutip Dr. Masaru Emoto, bahwa karya alam bukanlah sebuah kebetulan, melainkan hasil dari rencana induk yang tersembunyi, “Sesuatu yang agung”, Suatu Eksistensi yang telah menandatangani setiap sel dari sekitar enam puluh

miliar sel tubuh kita, dimana masing-masing sel mengandung informasi genetik yang cukup untuk mengisi ribuan buku setebal ribuan halaman. “Sesuatu yang agung” inilah yang telah mendatangkan keteraturan pada alam semesta dan membuatnya tetap bergerak di dalam keteraturan.¹⁶

Jika jagat kecil dan jagat besar merupakan cerminan kemahakuasaan dan kemahabeneran Tuhan, maka pendidikan Islam bertanggungjawab mengasah kepekaan dan kesadaran keilahian anak dengan memasukkan telaah fenomena empirik insaniah-kealaman kedalam kurikulum pendidikan dan kegiatan pembelajaran. Dengan demikian, pendidikan Islam tidak cuma sibuk mengenalkan anak kandungan teks-teks keagamaan secara normatif-reproduktif dan terlepas dari orientasi menautkannya dengan pemahaman realitas empirik insaniah-kealaman,¹⁷ sehingga anak kurang terlatih mengintegrasikan antara cerapan inderawiahnya terhadap realitas empirik dengan ketajaman analisis ilmiah-rasionalnya karena dominasi *rasionalitas tekstual* dalam proses pendidikan yang dialaminya selama ini.

¹⁶ Masaru Emoto, *The Secret Life of Water: Mengungkap Rahasia Mengapa Air Dapat Menyembuhkan*, terj. Susi Purwoko (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2006), hlm. 112-113.

¹⁷ Lihat misalnya, Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 259.

BAB EMPAT EDUKASI QUR'ANI UNTUK AKTUALISASI MANUSIA UNGGUL

A. Pemaduan *Tafakkur* dan *Tadzakkur*

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi dan silih-bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal; yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata)", Ya Allah Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka (QS. Ali Imran: 190-191).

Selama ini masih muncul kecenderungan pada sebagian orang untuk mempertentangkan antara ilmu dengan iman; ilmu adalah hasil manusia mempelajari, merenungkan, dan memikirkan realitas obyektif, termasuk penciptaan langit dan bumi dan pergantian siang dan malam, sebagai suatu "gugusan fakta" yang mengandung "kebenaran" obyektif. Dikatakan obyektif, karena ia merupakan jenis kebenaran yang menerima pembuktian/verifikasi oleh siapa pun dan ia juga berlaku dimana pun, tidak bergantung pada subyek yang mengetahui. Sementara itu, iman adalah keyakinan hati akan kebenaran sesuatu yang kemudian dimanifestasikan kedalam sikap dan perilaku, kendati belum melalui pembuktian. Jika mengacu pada ayat tersebut, maka ada dua model pendekatan yang bisa ditempuh seseorang, yaitu *tafakkur* dan *tadzakkur*. Kedua model pendekatan tersebut mempunyai perbedaan dilihat dari faktor "pendorong" dan orientasinya; *tafakkur* adalah upaya yang dilakukan

seseorang untuk memahami, menelaah dan memecahkan realitas (problem) yang dihadapi karena didorong oleh *intellectual curiosity* (rasa ingin tahu), sedangkan *tadzakkur* adalah penghayatan seseorang akan kebenaran yang diyakininya karena didorong oleh religiusitas. Melalui *tafakkur*, seseorang bisa menyingkap “kebenaran kealaman” (*haqa’iq kawniyyah*), semisal fenomena kausalitas, keteraturan (regularitas), dan perkembangan, sedang melalui *tadzakkur* seseorang bisa merasakan “kebenaran keagamaan” (*haqa’iq diniyyah*). Sosok *ulul albab* adalah orang-orang yang mampu memadukan dan menyinergikan dua pendekatan tersebut (transendensi), *tafakkur* dan *tadzakkur*, sehingga tidak sekedar berkutat pada pengetahuan faktual (sisi lahiriah akal), melainkan juga pada kesadaran makna (sisi batiniah akal);¹ sosok *ulul albab* mampu menautkan kebenaran kealaman dengan kebenaran keagamaan, sehingga ilmunya menguatkan iman, dan imannya pun menyinari ilmunya.

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa orang-orang Quraisy datang kepada kaum Yahudi untuk bertanya “Mukjizat apa yang dibawa Musa untuk kalian?” Mereka menjawab “Tongkat dan tangannya terlihat putih bercahaya”. Kemudian mereka mendatangi kaum Nasrani dan bertanya “Mukjizat apa yang dibawa Isa kepada kalian?” Mereka menjawab “Ia dapat menyembuhkan orang buta sejak lahir, menyembuhkan orang yang berpenyakit sopak/kusta, dan menghidupkan orang yang sudah mati”. Selanjutnya, kaum Quraisy mendatangi Nabi Muhammad saw dan berkata “Hai Muhammad, coba berdoalah kamu kepada Tuhanmu agar gunung Shafa ini dijadikan emas”. Nabi pun berdoa, hingga turunlah ayat tersebut. Berdasarkan riwayat ini, QS. Ali Imran: 190-191 mengandung “jawaban” mengenai adanya mukjizat agung yang disampaikan oleh beliau. Menurut sebagian ulama, mukjizat Nabi dapat

¹ Menurut Imam al-Razi, akal manusia memiliki sisi lahir dan sisi batin, pada tahapan awal, ia adalah “akal” dan pada tahapan paripurnanya, ia adalah *lubb* (pluralnya: *albab*). Lihat Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, jilid V (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2009), hlm.110.

dibagi kedalam dua kategori: mukjizat *hissiyah* dan *maknawiyah*. Mukjizat *hissiyah* adalah mukjizat yang kasat mata, bisa disaksikan langsung oleh orang-orang yang hadir saat itu. Akan tetapi, mukjizat semacam ini berlaku terbatas, karena hanya untuk orang-orang yang hadir saat itu. Bagi yang tidak hadir atau orang-orang generasi sesudahnya tidak lagi bisa menyaksikan langsung, kecuali berdasarkan cerita dari mulut ke mulut. Maka dari itu, mukjizat tersebut dinamai mukjizat yang tidak abadi. Sementara itu, mukjizat *maknawiyah* adalah fenomena luar biasa yang dapat disaksikan oleh siapa saja dimana pun dan kapan pun.

Fenomena keteraturan, kecermatan, dan keserasian dalam pagelaran semesta alam (makrokosmis), sebagaimana diungkapkan dalam ayat di atas, merupakan tayangan dahsyat untuk semua manusia yang mau berpikir dalam sepanjang sejarah kehidupan. Karena itu, mukjizat *maknawiyah* seringkali disebut sebagai mukjizat *khalidah* (abadi). Di balik fenomena makrokosmis yang dahsyat itu, ada Dzat yang Mahaagung. Keserasian, keteraturan, dan kecermatan dalam penciptaan alam semesta adalah suatu “rasionalitas makrokosmis” yang kongruen dengan rasionalitas manusia. Tentu saja hal ini bukanlah suatu kebetulan, atau *by accidance*, apalagi suatu kesia-siaan, melainkan suatu rancangan agung atau *by design* yang sarat makna (finalitas), baik imanen maupun transenden.² Makna/finalitas imanen adalah kegunaan yang masih berada dalam bidang sains, semisal fungsi sebuah sel adalah memproduksi sel-sel yang lain, sedangkan makna/finalitas transenden adalah makna teleologis, fungsi bagi kemaslahatan manusia dan dalil keagungan Tuhan.

Bruno Guiderdoni, seorang ilmuwan muslim yang menjabat sebagai Direktur Riset Institut Astrofisika Paris Prancis, mengungkapkan prospek

² Louis Leahy, *Jika Sains Mencari Makna* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 37.

metafisika Islam ---seperti terkandung dalam ayat tersebut dan ayat lain yang serupa--- dapat memberi petunjuk-petunjuk kepada seorang kosmolog untuk menafsirkan kemungkinan *makna* dari penemuan-penemuan yang dihasilkan. Dalam perspektif sains, *Wahai Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia* setidaknya menyiratkan arti sifat-dasar realitas kosmis: intenjibilitas alam semesta, ketertalaan yang cermat pada penyusunan struktur alam semesta, dan universalitas hukum-hukum fisika.³ Metafisika Islam memandang sifat-dasar realitas tersebut sebagai bersumber dari Tuhan. Inilah sebuah “kebenaran maknawiah” di balik kebenaran faktual yang selama ini nampak cenderung terpinggirkan atau bahkan terhapuskan dari penjelasan ilmiah.

B. Visi Transendental Pendidikan

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ
غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾

Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu-batu, di atasnya malaikat-malaikat yang kasar-kasar, yang keras-keras, yang tidak mendurhakai Allah menyangkut apa yang Dia perintahkan kepada mereka dan mereka mengerjakan apa yang diperintahkan (QS. Al-Tahrim: 6).

Ayat ini menuntut dan menuntun kaum mukmin untuk memiliki kesadaran pendidikan yang tinggi, yakni melalui usaha menumbuhkan interaksi edukatif dan tanggungjawab resiprokal pendidikan dalam kehidupan. Orientasi kesadaran pendidikan tersebut adalah keterjagaan masing-masing

³ Bruno Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat*, terj. Anton Kurnia (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 125.

diri dari api neraka (azab Tuhan). Kesadaran pendidikan haruslah bermula dari diri sendiri, hingga dapat membuahkan keteladanan hidup bagi orang lain. Karena itu, terkait dengan prinsip pendidikan dikenal adagium, “sadikanlah sesama dengan bermula dari dirimu sendiri, niscaya mereka akan menjadi sadar karenanya”, yang menunjukkan betapa efektifnya peran keteladanan dalam pendidikan dan betapa pentingnya perubahan diri sendiri terlebih dulu sebelum seseorang ingin mengubah atau mengarahkan orang lain.

Ada kisah menarik mengenai seorang pemimpin perusahaan, sebut saja Joko, yang diserang rasa putus asa. Keputusasaannya disebabkan oleh banyak faktor. Sebagian karyawannya di kantor tidak lagi menjalankan tugas sebagaimana semestinya. Tambah lagi, rumah tangganya juga kacau. Istrinya sering marah-marah dan anak-anaknya pun sulit diatur. Di tengah keputusasaannya itu, Joko datang ke seorang kyai untuk meminta nasihat. Sang kyai menasihatinya agar lebih bersabar dalam menghadapi berbagai masalah hidup. “Ajaklah keluargamu dialog dan bermusyawarah secara baik dan berikan pelatihan kepada para karyawanmu”, nasihat sang kyai. Joko tadi pun langsung pulang dan melaksanakan nasihat yang diberikan sang kyai. Tetapi apa yang terjadi? Setelah sekian lama, keadaan tetap tidak berubah. Akhirnya ia merasa semakin putus asa dan bermaksud bunuh diri. Untuk terakhir kalinya ia datang ke kyai. Kali ini, ia datang tidak untuk meminta nasihat, melainkan ia ingin bunuh diri karena sudah tidak tahan menanggung masalah yang dihadapi. Sang kyai kaget, tetapi ia tidak kurang akal. “Baik”, kata sang kyai, “kalau memang engkau mau bunuh diri, saya akan bantu dengan cara bunuh diri yang baik”. Setelah berkata demikian, sang kyai memberikan tiga gelas air. “Setiap selesai salat subuh, engkau harus minum satu gelas air ini. Karena ada tiga gelas, engkau membutuhkan tiga hari untuk

meminumnya. Pada hari dan gelas ketiga, insyaallah engkau bisa langsung meninggal”, jelas sang kyai. Dengan senang ia pulang ke rumah. Menjelang waktu subuh, hati kecilnya berkata, “Setelah aku meminum satu gelas ini, umurku tinggal dua hari lagi”. Karena menyadari sudah mau meninggal, terbesitlah dalam hatinya untuk meninggalkan kesan baik kepada keluarga dan seluruh karyawan.

Di luar kebiasaan, pagi hari setelah meminum gelas pertama, Joko mulai rapi-rapi dan bersih-bersih rumah. Ia menyapu dan mengepel seluruh ruangan rumah, bahkan menyiapkan sarapan pagi untuk anak dan istrinya. Melihat itu, istrinya merasa sangat terharu. Saking terharunya, sang istri meneteskan airmata. “Pa, Mama minta maaf. Selama ini mama tidak pernah melayani Papa kalau hendak berangkat ke kantor”, tutur istrinya. Anak-anaknya pun terharu melihat perubahan drastis sikap dan perilaku sang ayah. Mereka menjadi sangat menghormatinya. Joko juga melakukan hal yang sama di kantor. Seluruh karyawan dan satpam disapa dengan penuh keramahan dan kehangatan. Setelah dua hari berjalan, perubahan drastis sikap dan perilaku Joko ternyata diikuti oleh perubahan sikap dan perilaku anak, istri, dan seluruh karyawan di kantor, sehingga ia merasa sangat bahagia. Tiba-tiba ia teringat bahwa air yang perlu diminum tinggal satu gelas lagi, dan itu artinya ia akan meninggal esok hari dan tidak berjumpa dengan orang-orang yang ternyata sangat baik kepadanya. Malam hari setelah salat isya’, Joko memutuskan untuk menemui sang kyai. Ia menceritakan suasana baru yang dialaminya, baik di rumah maupun di kantor. Ia meminta kepada kyai untuk diijinkan tidak meminum air gelas ketiga. “Lho gimana, katanya sudah tidak tahan hidup”, kata sang kyai. “Ya sudah biar aku yang meminumnya”, lanjut kyai. Ternyata air gelas ketiga adalah air putih biasa yang tentu saja tidak

mematikan.⁴ Pelajaran berharga yang bisa diambil dari kisah ini adalah bahwa penentu pihak lain pun berada dalam diri kita, “karena itu ubahlah sikap dan perilakumu, niscaya orang lain akan mengiringinya”.

Perintah *qu anfusakum* (jaga/peliharalah dirimu) mengisyaratkan arti pentingnya tindakan preventif. Tindakan ini tentu memerlukan langkah sedini mungkin dan berkesinambungan. Berdasarkan ini, konsep pendidikan seumur hidup (*long life education*) mempunyai kesesuaian dengan preskripsi ayat tersebut, setidaknya menyangkut rentang waktu dan pihak yang bertanggungjawab. Hanya saja dilihat dari sisi orientasi, preskripsi ayat tersebut lebih bervisi transendental (*ukhrawi*). Visi ini menuntut kegiatan pendidikan mampu melaksanakan fungsi etik-transformatifnya, tidak sekedar fungsi penyiapan “tukang-tukang” yang dibutuhkan oleh pasar kerja. Dengan visi tersebut, kegiatan pendidikan tidak mudah terkooptasi oleh arus komersialisasi, sekulerisasi, pembaratan, dan semacamnya, karena ia selalu berperan sebagai kekuatan moral (*moral force*) di tengah himpitan tuntutan modernitas. Idealisme pendidikan tidak boleh tergerus oleh kebutuhan pragmatis pasar kerja sehingga kehilangan watak kritisnya dalam menggawangi pembinaan karakter dan moralitas masyarakat.

Sesuai dengan orientasi pendidikan tersebut, keimanan perlu mendapatkan prioritas pertama dan utama dalam pendidikan. Sebab, tanpa keimanan mustahil seseorang akan memiliki visi *ukhrawi* dan kesadaran teistik. Sewajarnya, apabila pada ayat tersebut Allah menyeru *orang-orang yang beriman* untuk menjalankan tanggungjawab pendidikan yang bervisi *ukhrawi*, yakni visi yang tidak semata bertolak dari kalkulasi keuntungan materiil, melainkan juga bertolak dari pemberian prioritas pada pencapaian kebahagiaan akhirat. Tentu saja, pencapaian kebahagiaan akhirat di sini tidak

⁴ Lihat M. Wahyuni Nafis, *Sembilan Jalan untuk Cerdas Emosi dan Cerdas Spritual* (Bandung: Hikmah, 2006), hlm. 191-195.

dimaknai dalam artian sempit dan eskapis (mengabaikan kepentingan duniawi), akan tetapi dalam artian “transendental”: visi dasar menjalani hidup yang melintasi orientasi “kini” dan “di sini”, visi jauh ke depan melampaui keduniawian, dengan menempatkan dunia sebagai sarana untuk meraih kebahagiaan akhirat.

Terkait pentingnya visi transendental pendidikan, dalam buku *Dunia yang Dilipat*, Yasraf Amir Piliang mengungkapkan bahwa pendidikan di masa depan tidak dapat lagi mengandalkan pada prinsip komersial, sebagai nilai dasar dari kapitalisme. Sebab, hidup tidak hanya sekedar keuntungan, materi, citra, dan kompetisi; hidup juga kemitraan, kerjasama, aspirasi, cinta, moralitas, kebersamaan, hakikat, keyakinan. Dengan penalaran demikian, pendidikan Islam sejatinya mengemban “misi suci” untuk menumbuhkembangkan kearifan peserta didik agar mampu mengatasi himpitan gaya hidup *throw away*, yaitu gaya hidup konsumtif secara berlebihan dengan membeli, memakai, dan membuang sesuatu dalam waktu singkat; gaya hidup “komersial” yang terlalu mengedepankan target kalkulasi keuntungan material. Bukan sebaliknya, pendidikan (Islam) justru mengajari atau mengakrabkan peserta didik dengan ritme hidup konsumtif dan komersial melalui elitisme, biaya mahal, *luxury*, orientasi materi, budaya instan, dan sejenisnya dalam kegiatan pendidikan. Jika hal demikian ini yang terjadi, maka pendidikan mempunyai andil besar terhadap carut-marutnya kehidupan dan menandai lahirnya, meminjam istilah Darmaningtyas, gejala pendidikan rusak-rusakan, yakni pendidikan yang penuh diwarnai malpraktik dan mengalami banyak disorientasi.

C. Wawasan Integratif dalam Kehidupan dan Pendidikan

وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۚ وَأَحْسِنَ
 كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

Dan carilah dengan apa yang telah dikaruniakan Allah kepadamu untuk negeri Akhirat, dan janganlah kamu melupakan peruntunganmu dari kehidupan dunia, dan berbuat baiklah sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu. Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan (QS. Al-Qashash: 77).

Salah satu filosofi hidup yang diajarkan Nabi saw adalah “dunia itu sawah-ladang akhirat” (*al-dunya mazra’at al-akhirah*) dan pentingnya menjaga keseimbangan hidup. Berangkat dari filosofi ini, ayat tersebut sebenarnya mengungkapkan bahwa segala sesuatu yang telah dianugerahkan Tuhan kepada manusia dalam kehidupan merupakan bekal/modal untuk menggapai kebahagiaan akhirat. Kata *wabtaghi* menyiratkan arti akan perlunya usaha dan perjuangan, karena mungkin apa yang dianugerahkan Tuhan masih sebagai potensi atau suatu prestasi yang harus diraih dengan kesungguhan dan keahlian. Selain itu, kata tersebut juga menyiratkan pengertian tuntutan kesediaan seseorang mengoptimalkan modal spiritual, yaitu modal yang diperoleh dari pengabdian pada makna yang dalam, dari pengabdian pada kepedulian yang mendalam akan tujuan, dan dari pengabdian pada nilai-nilai fundamental manusia.⁵ Pendek kata, modal spiritual adalah modal yang diperoleh dari kesediaan seseorang menginvestasikan apa yang dimilikinya untuk pengabdian pada tuntutan moral/ajaran Ilahi, tidak semata-mata demi keuntungan finansial dan materi.

Kekayaan, jabatan, popularitas, dan sebagainya adalah wujud anugerah Tuhan yang perlu difungsikan sebagai bekal/modal menggapai akhirat. Dengan orientasi ukhrawi ini, maka tidak semestinya seseorang memiliki

⁵ Taufiq Pasiak, *Brain Management for Self Improvement* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 114.

kekhawatiran dalam mengupayakan kehidupan duniawi, kendati pada gilirannya ia mendapatkan kekayaan, kekuasaan, popularitas, dan sejenisnya. Penggalan ayat berikutnya yang menyebutkan *dan janganlah kamu lupa bagian/keberuntunganmu dari dunia* seakan menegaskan akan (1) perlunya tiada kekhawatiran tersebut, bahkan juga tiada kekhawatiran kita menikmati “kesenangan” duniawi selama didasari oleh orientasi ukhrawi, dan (2) kepentingan duniawi sangatlah vital meski hanya bersifat sementara karena melupakan bagian dari dunia akan mengakibatkan sempitnya atau hilangnya sarana kita berbuat kebaikan yang berguna bagi kebahagiaan akhirat.⁶ Mengupayakan kehidupan duniawi dan menikmatinya janganlah sampai menghilangkan sikap *ihsan*, yaitu sikap mawas diri, *sikap ojo dumeh*, *sikap ora rumongso biso ananging biso rumongso*, sikap mau berbagi, *tepo seliro*, kepedulian sosial, dan sikap-sikap sosial positif (altruistik) lainnya.

Ketika berbicara mengenai ruang lingkup *ihsan*, Dr. Majid Irsan al-Kailani menggarisbawahi pentingnya tuntunan *ihsan* mendasari tata hubungan manusia, dari ranah diri pribadi, keluarga, kerabat, bangsa, hingga ranah kemanusiaan secara lebih luas. *Ihsan* dinilai sebagai prinsip yang perlu melandasi tata hubungan antar manusia dengan sesamanya; hilangnya prinsip ini terbukti telah melahirkan beragam eksese negatif bagi kehidupan manusia, diantaranya: merebaknya kelaliman seperti eksploitasi, penindasan, dan tirani. Sebagian ahli mensinyalir bahwa masyarakat kita sekarang sedang “sakit”. Hal ini dapat diamati dari merebaknya penyakit sosial dan mudahnya kehilangan sikap kemanusiawian sehingga mereka berubah brutal dan beringas terhadap sesama. Dalam konteks masyarakat semacam itu, keberagamaan seakan telah kehilangan nilai-nilai *ihsan* karena acapkali justru melegitimasi tindak kekerasan. Dengan balutan kepentingan agama, kesungguhan melakukan

⁶ Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan, dan Teknologi* (Jakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), hlm. 66.

tindak kekerasan diyakini sebagai bentuk “heroisme” dalam kerangka amar makruf dan nahi munkar. Kita terkadang sulit percaya, seorang yang taat menunaikan perintah agama bisa menjadi provokator tindak penganiayaan dan pembakaran tempat ibadah kelompok tertentu yang dinilai sesat. Hampir sama dengan ini, kita juga sulit memahami mengapa seorang majikan yang boleh jadi taat beragama sampai tega melakukan penganiayaan sadis terhadap PRT-nya hanya gara-gara kesalahan kecil yang telah diperbuat. Tidak hanya itu, setelah menyuruh berlaku altruistik ayat tersebut juga melarang berbuat kerusakan di muka bumi, baik yang bersifat fisik maupun non fisik. Berbuat kerusakan yang bersifat fisik dapat berupa misalnya melakukan pencemaran lingkungan dan penggundulan hutan, sedangkan berbuat kerusakan non fisik bisa terjadi dengan menjalankan aneka perilaku maksiat, terlebih yang berdampak buruk secara luas tidak terbatas bagi pelakunya saja, seperti korupsi dan perzinaan.

Ayat ini berisi tuntunan agar setiap orang tidak terjebak kedalam kubang “ego individualistik” yang disebabkan oleh kesungguhannya menggapai kepentingan akhirat atau kesenangan duniawi, sehingga mengabaikan kepedulian terhadap sesama. *Berbuat baiklah sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu* adalah suatu wujud tuntutan etis transendental yang seolah menegaskan bahwa kebaikan atau kesalehan memerlukan pengartikulasian dalam konteks sosial melalui pelaksanaan beragam aktivitas positif dan pengekangan diri dari tindakan yang dapat merusak keharmonian hidup bersama, semisal mengkhianati perjanjian dan sektarianisme sempit yang cenderung menegasikan keberadaan kelompok lain. Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan berbangsa, preskripsi tersebut memiliki keselarasan dengan orientasi *civic education* yang berusaha mengembangkan pada peserta didik: (1) jiwa dan semangat kebersamaan untuk membantu

pihak yang menderita atau lemah, (2) jiwa dan semangat untuk membangun perdamaian dengan segala tindak dan ekspresi yang diperlukan, (3) jiwa dan semangat untuk sadar hukum dan kemauan untuk menegakkan hukum, dan (4) jiwa dan semangat untuk berbuat sesuatu yang bermanfaat bagi masyarakat betapapun kecilnya.⁷ Dengan demikian, preskripsi edukatif dalam ayat tersebut mengajak kita untuk merealisasikan kebaikan bersama sebagaimana Allah telah melimpahkan kebaikan kepada kita, sedari kita belum sanggup menyebut asmaNya. Wawasan altruistik dalam ayat di atas hendaknya menjadi basis kegiatan pendidikan, terlebih ketika masyarakat tengah “sakit” karena semakin menipis rasa kemanusiaannya dan mudah berubah menjadi begitu beringas lantaran dipicu oleh persoalan-persoalan yang sebenarnya sepele. Sebab, pendidikan tidaklah sekedar berorientasi melahirkan manusia pintar dan terampil, melainkan berorientasi juga pada mengembangkan dimensi kecerdasan emosional-spiritualnya. Darmiyati Zuchdi menyebut pendidikan semacam ini dengan pendidikan nilai komprehensif, yang menuntut kemenyeluruhan dalam: isi pendidikan, metode pendidikan, proses pendidikan, dan partisipasi masyarakat.⁸ Ini berarti usaha pendidikan nilai komprehensif merupakan tanggungjawab setiap person secara bersama (*'ainiyah-jama'iyah*), tidak hanya guru di sekolah/madrasah dan ustaz/kyai di pesantren; nilai yang ditanamkan dalam proses pendidikan pun tidak sebatas nilai agama secara sempit dengan metode tunggal, indoktrinasi, dan berlangsung di ruang kelas semata.

D. Ruang Lingkup Pendidikan

⁷ Zamroni, *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi: Prakondisi Menuju Era Globalisasi* (Jakarta: PSAP, 2007), hlm. 125.

⁸ Darmiyati Zuchdi, *Humanisasi Pendidikan* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), hlm. 36-37.

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾

Sesungguhnya Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang utusan dari golongan mereka sendiri, dia membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan jiwa mereka dan mengajarkan mereka al-Kitab dan hikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan utusan) itu, mereka berada dalam kesesatan yang nyata (QS. Ali Imran: 164).

Dikaitkan dengan ayat sebelumnya, kandungan ayat tersebut terkait dengan karakteristik personal Nabi Muhammad Saw yang terpercaya dan jujur. Hal ini perlu ditegaskan, mengingat ada sebagian orang yang mencurigai beliau telah menggelapkan sebagian harta rampasan perang; Nabi dianggap telah berkhianat dan berlaku tidak adil dalam pembagian harta rampasan perang. Ayat tersebut menolak prasangka buruk tadi, karena memang tidak sesuai dengan kepribadian Nabi yang jujur dan terpercaya. Kepribadian Nabi ini sudah sedemikian jelas, mengingat sejarah hidup beliau memang tidak asing lagi bagi mereka, yang digambarkan dalam ayat *rasulan min anfusihim* (seorang utusan dari kalangan mereka sendiri). Dikatakan *min anfusihim*, karena Nabi lahir, tumbuh, dan berkembang dengan perilaku kesehariannya yang amat begitu mereka kenal, sampai memperoleh pengakuan umum sebagai *al-Amin* (orang yang terpercaya) sehingga tidak sewajarnya jika sampai muncul prasangka buruk semacam itu terhadap pribadi Nabi.

Selain itu, ayat tersebut juga menuturkan misi profetik yang diemban Nabi. Menurut uraian Majid Irsan al-Kailani, misi profetik Nabi dapat dipahami sebagai wujud ruang lingkup pendidikan Islam (*mayadin al-tarbiyah al-islamiyyah*).⁹ Ruang lingkup pertama adalah “membacakan kepada mereka

⁹ Majid Irsan al-Kailani, *Tathawwur Maqhum al-Nadzariyyah al-Tarbawiyah al-Islamiyyah* (Medinah: Dar al-Turats, 1987), hlm. 37.

ayat-ayatNya". Kata ayat di dalam al-Qur'an memiliki beragam arti, antara lain: wahyu al-Qur'an, peristiwa yang sarat dengan pelajaran hidup, dan mukjizat yang menunjukkan kemahakuasaan Tuhan. Nabi diutus untuk menyampaikan kepada umatnya pesan wahyu, fenomena empirik-historis sebagai bagian dari SunahNya, dan keajaiban yang menyimpang dari kelaziman dalam rangka menyadarkan manusia. Quraish Shihab membedakan arti kata *tilawah* dan *qira'ah*; kata pertama menunjukkan arti pada membaca sesuatu yang pasti benarnya atau yang disucikan, sedangkan kata kedua lebih luas dari itu. Ini berarti apa yang dibacakan Nabi adalah suatu kebenaran yang multifaset, sebagaimana tersirat dari bentuk jamak kata ayat, namun pada hakikatnya monistik (tunggal), karena sama-sama menjadi manifestasi (tanda) Kebenaran.

Selanjutnya, ruang lingkup kedua adalah "dan membersihkan jiwa mereka", yaitu membersihkan jiwa, akal, dan raga (badan). Pembersihan jiwa dilakukan dengan menghilangkan beragam penyakit hati seperti takabur, riya', dan dengki; mengendalikan diri dari godaan hawa nafsu dan syetan yang bisa memalingkan seseorang dari tuntunanNya. Pembersihan akal dilakukan melalui pemanfaatan akal secara maksimal untuk merenung dan berpikir dengan jernih terbebas dari taklid buta sehingga dapat mengungkap kebenaran. Sementara itu, pembersihan badan dilakukan dengan menjaga kebersihan dan kerapian diri yang memang menjadi bagian dari tuntunan Islam yang didakwahkan Nabi. Ruang lingkup ini menepis pandangan dualistik antara jiwa dan raga yang selama ini masih dianut oleh sebagian kalangan, sebagaimana terlihat pada spiritualisme *vis a vis* materialisme. Spiritualisme adalah paham yang lebih mementingkan aspek spiritual dan cenderung mengesampingkan arti penting aspek material (jasmaniah), sebaliknya materialisme adalah paham yang mementingkan aspek material

dan cenderung menegaskan aspek spiritual. Implikasinya, pendidikan yang diselenggarakan, sebagian ada yang hanya mementingkan orientasi spiritual dan sebagian lainnya hanya mengedepankan orientasi material, bukan orientasi integratif.

Ruang lingkup ketiga “dan mengajarkan mereka al-Kitab” mengandung preskripsi perlunya pengembangan intelektual dan pemajuan ilmu-ilmu “keislaman”, yakni ilmu-ilmu yang membantu pemahaman ajaran al-Kitab. Ruang lingkup keempat “mengajarkan mereka al-hikmah” mengisyaratkan pentingnya pengembangan kapabilitas diri agar mampu berpikir cepat dan bertindak tepat dalam mengatasi persoalan. Ini selaras dengan kata *al-hikmah* yang sering diartikan dengan kebijaksanaan/kearifan, yakni kesanggupan menyelaraskan antara pengetahuan dan tindakan yang tepat. Kearifan hidup dan beragama dalam masyarakat plural tentunya memiliki tuntutan yang berbeda dengan kearifan hidup dan beragama dalam masyarakat homogen. Di sini, pendidikan diharapkan memberi andil dalam mengembangkan kearifan peserta didik, yang diistilahkan dengan *life skill*, menyikapi aneka keragaman sehingga bisa hidup secara harmonis dengan sesama.

Menurut Imam Fakhruddin al-Razi, sebagaimana dikutip oleh Abdul Karim Hamidi, *al-hikmah* dapat dimaknai dengan nilai-nilai kebajikan, kemanfaatan, dan tujuan utama syariat.¹⁰ Ini mengandung arti *al-hikmah* menuntut adanya pemahaman yang mendalam dan penalaran holistik terhadap tuntunan syariat agar seseorang tidak mudah terjebak dalam penafsiran sempit dan dangkal. Dengan begitu, *al-hikmah* akan melahirkan kematangan sikap, kearifan, dan keluasan wawasan keberagamaan sebagaimana telah diajarkan dan diteladankan Nabi Saw dan para Sahabat terdekat beliau.

¹⁰ Abdul Karim Hamidi, *al-Madkhal ila Maqashid al-Qur'an* (Riyadl: Maktabah al-Rusyd, 2007), hlm.42.

Dengan ruang lingkup *tilawat al-ayat, tazkiyah, ta'lim al-kitab*, dan *al-hikmah* tersebut, proses pendidikan Islam semestinya bisa mengakomodasi enam pilar pembelajaran yang mendasari pendidikan di abad mendatang, sebagaimana direkomendasikan UNESCO, yaitu: (1) *learning to know* yang mengandung arti pembelajaran tidak sebatas berorientasi agar peserta didik memiliki informasi sebanyak-banyaknya, melainkan agar ia mampu memahami makna di balik informasi materi ajar yang diterimanya dengan menerapkan pendekatan ilmiah melalui logika empiris dan menautkannya dengan nilai-nilai ilahiah; (2) *learning to do* yang menuntut pembelajaran membekali peserta didik kemampuan untuk bertindak dan berkarya yang didasari oleh kematangan berpikir; (3) *learning to be* yang menuntun peserta didik menemukan jati dirinya dan mampu mengaktualisasikan kemampuan “otentiknya” secara maksimal; (4) *learning to live together* yang membekali peserta didik kecakapan hidup secara harmonis dan sinergis dengan sesamanya, dan kesanggupan untuk berempati dan peduli sesama, sehingga menjadikannya orang yang tenggang rasa dan bermanfaat bagi masyarakat, agama, dan bangsa; (5) *learning how to learn* yang menuntun peserta didik mampu mengembangkan strategi dan kiat belajar kreatif, mandiri, efektif, dan penuh percaya diri sehingga ia akan mampu beradaptasi dengan dinamika kehidupan masyarakat modern yang dikenal sebagai masyarakat pengetahuan (*knowledge society*); dan (6) *learning throughout life* yang menuntun peserta didik mampu belajar sepanjang hayat,¹¹ belajar yang tidak dibatasi oleh ruang kelas dan lingkungan sekolah. Belajar dari manis-pahitnya kehidupan yang dijalani dengan beragam profesi.

¹¹ Mastuhu, *Menata Ulang Pemikiran Sistem Pendidikan Nasional dalam Abad 21* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2003), hlm. 134-135.

BAB LIMA PESAN TRANSFORMATIF AL-QUR'AN

A. Wawasan Isi “Induk al-Qur'an”

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾
مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ
الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

*Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih dan Penyayang
Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam
Yang Mahapengasih dan penyayang
Pemilik Hari Pembalasan
Hanya kepada-Mu kami menyembah(beribadah) dan hanya kepada-Mu kami mohon
pertolongan
Tunjukilah kami jalan yang lurus
(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan)
mereka yang dimurkai dan bukan (jalan) mereka yang sesat (QS. al-Fatihah: 1 - 7).*

Ayat ke-1

Terdapat perbedaan pendapat menyangkut status basmalah dalam surat al-Fatihah. Mayoritas ulama berpendapat, basmalah merupakan bagian integral dari surat, karena ia adalah ayat pertama sehingga wajib ikut dibaca sewaktu shalat. Hanya saja memang, ada yang menganggap perlu dibaca dengan *jahriyyah* (keras) sebagaimana ayat yang lain dari surat al-Fatihah, dan ada yang menganggap cukup dengan *sirriyah* (pelan) saja. Sementara itu, status basmalah bagi surat-surat yang lain, kecuali al-Tawbah, menurut mayoritas ulama tidak menjadi bagian integral surat. Hanya saja seseorang disunahkan membaca basmalah dalam mengawali membaca surat, selain al-Taubah.

Dalam sebuah hadis disebutkan, “Setiap sesuatu yang baik tidak diawali dengan basmalah, maka ia akan terputus (berkurang nilai kebajikannya)”. Tentu saja yang dimaksudkan mengawali dengan *basmalah* di sini tidak sekedar bacaan lisan, melainkan penghayatan batin yang mampu menjiwai tindakan baik yang dikerjakan. Dengan kata lain, basmalah merupakan ekspresi kesadaran seseorang bahwa nilai yang mendasari ia berbuat sesuatu adalah nilai “ketuhanan” dan ia pun menyadari bahwa kasih-sayang Tuhan amat dibutuhkannya untuk dapat menyempurnakan sesuatu yang diperbuatnya tersebut. Kesadaran teistik ini besar pengaruhnya terhadap kualitas perbuatan seseorang. Kata *al-rahman* dan *al-rahim* berasal dari akar kata *rahmah*. Kedua kata tersebut diikutkan pola *fa’lan* dan *fa’il* yang mengandung arti “penyangatan” (*mubalaghah*). Hanya saja, aksentuasi arti kata *al-rahman* adalah pada keagungan kasih sayang, sedangkan aksentuasi kata *al-rahim* adalah pada kelanggengan kasih sayang; *al-rahman* mengandung arti Tuhan yang agung kasih sayangNya, sedangkan *al-rahim* mengandung arti Tuhan yang langgeng kasih sayangNya. Penafsiran lain, *al-rahman* adalah kasih sayang Tuhan di dunia yang tercurah untuk segenap makhlukNya, sedangkan *al-rahim* adalah kasih sayangNya di akhirat yang secara khusus hanya dicurahkan kepada hambaNya yang taat.

Ayat ke-2

Dengan ini, kita menyanjung, memuji dan bersyukur kepada Allah karena kita mengakui keagungan, keindahan, dan kesempurnaanNya. Kata *rabb* berasal dari akar kata *tarbiyah* yang berarti mengatur, memelihara dan menjaga, atau mengantarkan sesuatu sedikit demi sedikit menuju kesempurnaanNya. Tuhan yang diperkenalkan dalam ayat ini adalah Tuhan yang fungsional, yakni Allah sebagai *Rabb* semesta alam. Keteraturan dan keserasian alam semesta

merupakan evidensi empirik bagi keberadaan Tuhan. Sejalan dengan ini, A. Cressy Morrison (1884 - 1951), salah seorang yang pernah menjabat sebagai presiden *the New York Academy of Sciences*, mengemukakan beberapa alasan mengapa ilmuwan mengimani Tuhan, di antaranya: kekokohan hukum-hukum matematika, keserasian, keselarasan, dan keteraturan alam semesta adalah bukti bahwasanya alam semesta ini diatur dan dirancang oleh Dzat Yang Maha Cerdas.¹

Menurut Syaikh Musthafa al-Maraghi, dalam kaitannya dengan manusia, fungsi *rububiyah* Nya nampak pada dua jenis, yaitu (1) *tarbiyah khalqiyah* (pendidikan penciptaan yang berupa Tuhan telah menciptakan manusia dan menumbuhkanembangkan segenap potensi fisik, psikis, intelektual, dan spiritualnya secara bertahap menuju kesempurnaan), dan (2) *tarbiyah diniyyah-tahdzibiyah* (pendidikan keagamaan dan penyucian diri yang terlihat dari kemurahan Tuhan menurunkan wahyu atau ajaran agama melalui para utusan Nya sebagai tuntunan hidup untuk melengkapi potensi diri manusia).²

Di kalangan teolog dan filosof Muslim terdapat tiga argumen rasional yang dikembangkan sebagai bukti *wujudullah*, yaitu: (1) argumen kabaruan, (2) argumen kemungkinan, dan (3) argumen teleologis.³ Dari perspektif ketiga argumen tersebut, keberadaan alam semesta ini merupakan bukti rasional akan wujud sang Pencipta, karena tidaklah mungkin sebagai sesuatu yang baru, mengenal permulaan dan perubahan, alam semesta ada dengan sendirinya atau ada begitu saja; tata keteraturan alam semesta tentunya tidak terjadi secara kebetulan (*by accident*), melainkan *by design*; keberadaan dan keteraturan alam semesta adalah bukti rasional atas kehendak dan kuasa

¹ A. Cressy Morrison, "Does God Exist?" dalam John R. Burr and Milton Goldinger, *Philosophy and Contemporary Issues* (New Jersey: Prentice Hall, 1996), hlm. 121-122.

² A. Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006), hlm.32

³ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), hlm. 17-36.

Tuhan yang Mahapintar. Ini berarti, menurut para teolog dan filosof Muslim, kendati hakikat Tuhan berada di luar jangkauan rasional, namun pengakuan akan wujudNya adalah kerangka rasional atau bahkan rasionalitas itu sendiri. Keberadaan alam semesta, perubahan, keserasian, dan keteraturannya merupakan dalil aksiomatis, bukan lagi hipotesa, mengenai wujud Tuhan yang berada “di balik” penciptaan semesta.

Ayat ke-3

Kata *al-rahman* dan *al-rahim* berasal dari akar kata *rahmat* yang berarti kasih sayang. Perbedaan arti kedua kata tersebut, kata *al-rahman* yang mengikuti pola *fa'lan* menunjukkan arti penguatan (yang agung kasih sayangnya), sedangkan kata *al-rahim* yang mengikuti pola *fa'il* menunjukkan arti kelanggengan (yang langgeng kasih sayangnya). Diungkapkannya kedua sifat tersebut dalam bacaan *basmalah*, selain karena memang kasih sayangNya meliputi segala sesuatu (QS. Al-A'raf: 156), adalah untuk menumbuhkan optimisme dalam mengawali melakukan sesuatu yang baik, mengingat setiap usaha yang baik yang dilakukan dengan penuh kesungguhan dan atas nama Tuhan akan membuahkan hasil dan mendapatkan imbalan berlipat ganda dariNya. Pendapat lain mengatakan, kata *al-rahman* mengandung arti bahwa kasih sayang Tuhan dirasakan oleh siapa saja, baik yang ta'at maupun yang durhaka, sedangkan kata *al-rahim* menunjukkan arti bahwa kasih sayangNya kelak di Akhirat hanya akan diperuntukkan bagi hambaNya yang ta'at. Dilihat dari sudut pendidikan, pengungkapan sifat *al-rahman* dan *al-rahim* adalah suatu pola *targhib* (sugesti persuasif) yang dimaksudkan untuk menimbulkan efek afektif yang positif bagi audiens. Dengan pola ini, audiens akan terdorong untuk bersedia melakukan sesuatu secara optimistik.

Ayat ke-4

Terdapat dua bacaan populer menyangkut ayat ini, yaitu *Malik* (Raja; Penguasa) dan *Mâlik* (Pemilik). Ini berarti Tuhan adalah Raja dan sekaligus Pemilik, karenanya Dia mempunyai wewenang absolut/mutlak. Kendati pun demikian, Dia tidak akan berlaku aniaya dengan memberi ganjaran “sesuka hati”, melainkan ganjaran diberikan sesuai dengan perhitunganNya, mengingat Dia adalah *Pemilik dan Penguasa Hari Perhitungan/Pembalasan*. Sesuai dengan hukum moralitas, kehidupan yang dijalani manusia ini memiliki konsekwensi balasan; jika manusia baik dalam menjalani kehidupan, maka balasannya pun baik (pahala; surga). Sebaliknya, jika manusia buruk dalam menjalani kehidupannya, maka balasannya pun buruk (azab).

Ayat ini mengungkapkan suatu jenis relasi antara Tuhan dan manusia yang disebut dengan relasi etis, yaitu bentuk hubungan dimana Tuhan telah banyak memberikan anugerah kepada manusia yang harus disyukurinya dengan mematuhi tuntunanNya. Jika manusia pandai bersyukur, Tuhan pun akan menambah anugerahNya. Namun jika manusia tidak pandai bersyukur, Dia akan mengazabnya. Inilah suatu prinsip pembalasan dari Tuhan yang Mahaadil. Karena itu, Tuhan tidak akan menyalahi prinsip ini meskipun Dia memiliki kekuasaan mutlak di hari Pembalasan. Menurut Immanuel Kant, seperti dikutip Komaruddin Hidayat, secara moral hidup ini tidak akan bermakna kalau saja tidak ada basis metafisis yang pasti, yaitu (1) adanya keyakinan bahwa setiap orang memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan hidupnya secara otonom, (2) adanya keabadian hidup setelah kematian, dan (3) Tuhan akan mengadakan pengadilan akhirat yang tuntas dan adil.⁴ Dilihat dari perspektif ini, ayat ke-4 merupakan basis metafisis bagi kebermaknaan hidup yang menjadikan manusia sadar akan orientasi hidup yang tengah

⁴ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme* (Jakarta: Hikmah, 2006), hlm. 80.

dijalannya. Kehilangan makna hidup mengakibatkan manusia cenderung berpikir jangka pendek (instan), mencari kepuasan sesaat, congkak, dan egoistik.

Ayat ke-5

Ayat ini dinilai berisi tuntutan tauhid, baik *'uluhiyah* maupun *rububiyah*. Makna beribadah mencakup setiap usaha yang dilakukan manusia sesuai dengan hukum *tasyri'i* dan *takwini*nya dengan orientasi untuk mendapatkan ridla Ilahi. Dalam kaitan ini, kesadaran (niat) dan pertimbangan akal budi manusia memang dibutuhkan agar usaha yang dilakukan tersebut tidak mengalami kesia-siaan/kegagalan. Namun demikian, tidak semua hal berada dalam jangkauan manusia, karena kenisbian dan kedlaifannya, sehingga ia masih memerlukan pertolongan (*isti'annah*) dari Tuhan. *Isti'annah* adalah pengakuan akan kebesaran Tuhan dalam membimbing ikhtiar manusia dalam beribadah. Di sinilah letak keterkaitan antara *ibadah* dengan *isti'annah*, seperti terungkap dalam sebuah hadis, "Doa itu adalah intisari ibadah". Pada salah satu tulisannya, Masaru Emoto menggarisbawahi arti penting do'a bagi kehidupan manusia; do'a mampu mengubah kristal-kristal air hingga membentuk hado positif yang sangat bermanfaat bagi kesehatan, kebahagiaan, dan kebaikan manusia,⁵ mengingat memang sekitar tujuh puluh persen tubuh kita berupa air. Bahkan untuk mempertegas arti penting do'a, salah satu bab dalam buku *the Secret Life of Water*, diberi judul oleh Masaru Emoto dengan "Dunia dan Air Diubah oleh Do'a".

Ketika menafsirkan ayat ini, Ahmad Musthafa al-Maraghi menegaskan, "Apabila aktivitas ibadah yang dijalankan seseorang belum memberikan pengaruh positif terhadap perilakunya, maka itu belumlah pantas disebut ibadah yang

⁵ Masaru Emoto, *The Secret Life of Water: Mengungkap Rahasia Mengapa Air Dapat Menyembuhkan*, terj. Susi Purwoko (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2006), hlm. 41-43, 87, 114-115.

disyariatkan agama". Penegasan ini menguatkan pandangan yang menganggap adanya keterkaitan erat antara ritual dan moral, sehingga seharusnya terdapat korelasi positif antara aktivitas ritual seseorang dengan keluhuran moralnya, karena hal inilah yang layak dinamai ibadah. Dalam beberapa literatur klasik seperti yang ditulis oleh al-Mawardi, al-Ghazali, dan al-Zarnuji, keterkaitan aktivitas ritual dan moral diungkapkan melalui penjelasan adab dalam beribadah. Adab merupakan perwujudan konkret dan praktis dari moral (akhlak), sehingga ada adab dalam berwudlu, adab menunaikan shalat, adab menuntut ilmu, dan sebagainya. Sedemikian erat keterkaitan adab/moral dengan aktivitas ritual, K.H. Hasyim Asy'ari mengatakan, "Tauhid meniscayakan iman, barangsiapa tidak beriman tentu tidak akan bertauhid; iman meniscayakan syari'at, barangsiapa tidak bersyariat, maka ia tidak beriman dan tidak bertauhid; syariat meniscayakan adab, barangsiapa tidak beradab, maka ia tidak bersyariat, tidak beriman dan tidak bertauhid (dengan benar)".⁶ Selama ini, apa yang dikatakannya tersebut menjadi basis moralitas dan keilmuan di pesantren sehingga pelbagai aktivitas belajar dan ritual senantiasa dijiwai oleh nilai-nilai moral.

Ayat ke-6

Sebagai wujud pengakuan bahwa Allahlah tempat memohon pertolongan (*isti'annah*), seseorang memanjatkan permohonannya agar senantiasa diberi petunjuk (hidayah) dan bimbingan dalam menapaki jalan yang lurus. Memang sudah sedemikian banyak hidayah yang dianugerahkan Allah kepada manusia yang amat dibutuhkan bagi kelangsungan hidupnya, yakni: hidayah naluriah, inderawi, akal, dan agama. Karena pengaruh negatif lingkungan dan kelemahan diri, aneka hidayah tersebut belum menjamin seseorang menjadi baik, "tahu kebenaran dan mau mengikutinya, tahu kebatilan dan mau

⁶ M. Hasyim Asy'ari, *Adâb al-'Alim wa al-Muta'allim*, dalam Ishamuddin Hadziq (ed), *Irsyâd al-Sari*, (Jombang: al-Turats al-Islami, 1415/1996), hlm.11.

menjauhinya". Ia masih membutuhkan bimbingan (*hidayat al-taufiq*) dari Allah agar mempunyai kekuatan, keberanian, dan keistiqamahan diri dalam ikhtiar menjalankan tuntunanNya.

Ayat ke-7

Jalan yang lurus sesuai dengan tuntutan Allah adalah jalan yang ditempuh oleh orang-orang yang telah dikaruniai nikmat dariNya, bukan jalan orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang tersesat. Orang-orang yang dimurkai adalah orang-orang yang membelakangi tuntunanNya padahal telah sampai kepada mereka seruan kebenaran, sedangkan orang-orang yang tersesat adalah orang-orang yang jauh dari kebenaran karena ketidaktahuan.⁷ Dalam hadis riwayat Tirmidzi dijelaskan, "orang-orang yang terkena murka adalah kaum Yahudi, dan orang-orang yang tersesat adalah kaum Nasrani". Penafsiran Nabi ini kiranya lebih sebagai bentuk penjelasan "kontekstual", suatu ilustrasi belaka agar pesan ayat terasa aktual, tidak membatasi maksud ayat.⁸ Ayat ini menyiratkan arti bahwa *jalan yang lurus* tidaklah "eksklusif" pada Islam yang didakwahkan oleh Nabi Muhammad Saw semata, melainkan *jalan lurus* dalam Islam adalah kesinambungan dari ajaran hidup para nabi, rasul, dan orang-orang saleh sebelumnya. Meminjam istilah Syahrur, jalan lurus adalah *islam* yang memiliki tiga pilar utama, yaitu: iman kepada Allah, Hari Akhir, dan amal saleh.⁹

Sebagian mufassir menganggap surat al-Fatihah sebagai induk al-Qur'an karena secara global surat ini memuat kandungan pokok al-Qur'an

⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Wajiz* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1415 H/1994), hlm. 1.

⁸ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005), hlm. 68-69.

⁹ Muhammad Syahrur, *al-Islam wa al-Iman: Mandzumat al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah, 1996), hlm. 38.

sehingga dinamai juga dengan *Ummu al-Kitab* atau *Ummu al-Qur'an*.¹⁰ Di antara kandungan isinya adalah mengenai akidah, ibadah (ikhtiar), tata prilaku, dan do'a, yang menumbuhkan kesadaran bahwa manusia memiliki keterkaitan ontologis, etis, dan komunikatif dengan Tuhan. Keterkaitan ontologis mengandung maksud keberadaan manusia dan alam semesta bergantung pada Allah sang Pencipta; Dialah yang menciptakan, mengatur, dan mengendalikan alam semesta. Keterkaitan etis berarti manusia berkewajiban tunduk dan patuh kepada Tuhan, karena hidup dan kehidupannya tidak bisa dilepaskan dari kemurahan kasih sayangNya. Sementara itu, keterkaitan komunikatif mengandung arti Allah selalu "menyapa" manusia, baik secara verbal dengan wahyuNya maupun non verbal dengan pagelaran semesta alam ciptaanNya, dan selalu "mendengar" keluhan kesah dan permohonan manusia yang ditujukan kepadaNya. Inilah prinsip keberagamaan yang paling asasi yang perlu ditumbuhkembangkan melalui upaya pendidikan, yakni upaya pendidikan yang tidak sekedar mengakrabkan peserta didik dengan agamanya (*religion*) melainkan juga lebih pada mengakrabkannya dengan religiusitas, sehingga ia mampu menjadi agamis (*being religious*) dalam sikap dan prilaku kesehariannya.

B. Komitmen dan Toleransi dalam Beragama

قُلْ يٰٓأَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ ﴿١﴾ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ ﴿٢﴾ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ ﴿٣﴾
وَلَا اَنَا عٰبِدُ مَا عٰبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ﴿٦﴾

Katakanlah, "Hai orang-orang kafir, aku tidak menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah, dan aku bukan penyembah apa

¹⁰ Lihat Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid I, hlm.25.

yang kamu sembah, dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah. Bagi kamu agamamu dan bagiku agamaku" (QS. Al-Kafirun: 1 – 6).

Surat ini merupakan wahyu ke-17 yang diterima Nabi Muhammad Saw setelah surat al-Ma'un. Latarbelakang turunnya surat ini adalah adanya usulan kompromi dari tokoh-tokoh kafir seperti Umayyah bin Khalaf, al-Walid bin al-Mughirah dan Aswad bin Abdul Muthalib kepada Nabi untuk secara bergantian dalam menyembah tuhan, yakni Tuhan kaum muslim dan tuhan kaum kafir. Di sini, yang dimaksudkan dengan orang-orang kafir bisa mencakup:

1. Orang yang mengingkari keesaan Tuhan dan kerasulan Muhammad
2. Orang yang mengingkari karunia dan kenikmatan Tuhan
3. Orang yang tidak mau melaksanakan ajaran agama, meski ia mempercayainya.

Sekiranya dikaitkan dengan latarbelakang turunnya surat tersebut, orang-orang kafir yang diseru adalah orang-orang yang mengingkari keesaan Tuhan dan kerasulan Muhammad. Dalam surat tersebut digunakan dua jenis kata: kata kerja (*a'bud* dan *ta'budun*) mengandung arti menyembah, sekarang dan yang akan datang, dan kata benda (*'abid* dan *'abidun*) yang mengandung arti pelaku tindakan menyembah; karakterisasi tindakan menyembah. Penyembahan (*'ibadah*) bukan sekedar gerakan fisik, seperti sujud, di hadapan yang disembah, melainkan suatu ketundukan sebagai bentuk penghambaan diri atas dasar kecintaan yang utuh terhadap yang disembah. Dengan demikian, penegasian di sini (tidaklah aku menyembah; tidaklah kamu menyembah) selain mengandung arti sesembahan tidak bisa saling dipergantikan, juga mengandung arti menyembah tidaklah cukup sebatas gerakan fisik, sehingga sekiranya orang-orang kafir itu bersedia melakukan ruku' dan sujud sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang mukmin,

maka hal ini tidak berarti mereka telah menyembah Allah. Demikian juga sebaliknya.

Kata *din* mempunyai beragam arti, antara lain: cara/kebiasaan, peraturan, undang-undang, agama, dan taat/patuh; ragam arti tersebut dapat tercakup kedalam kata *din* ayat ke-6. Akhir surat, *Bagimu agamamu dan bagiku agamaku*, mengajarkan prinsip toleransi dalam beragama, yakni toleransi yang menuntut kerukunan hidup dan kelapangan dada menyikapi perbedaan, namun tidak dengan mempertukarkan keyakinan dan peribadatan. Dalam sebuah hadis disebutkan, “*Sesungguhnya saya diutus dengan membawa ajaran yang (menuntut) ketegasan dan komitmen, dan ajaran yang (menuntut) toleransi dan kebebasan*”. Yakni ketegasan dan komitmen dalam memegang keyakinan, toleransi, dan kebebasan dalam menjalankan keyakinan itu di tengah kehidupan masyarakat yang majemuk sebagai bentuk *mutual understanding* dan *agreement in disagreement*. Ketegasan dan komitmen menuntut seseorang untuk menjalankan ajaran agamanya sebaik mungkin dan tidak mempraktikkan pola beragama “sinkretik” (mencampuraduk dengan ajaran agama/kepercayaan lain), sedangkan toleransi dan kebebasan mengharuskan seseorang untuk berlapang dada menyikapi perbedaan agama/kepercayaan, mengedepankan kerukunan hidup bersama, dan tidak memaksa orang lain untuk pindah agama.

B. Wajah Baik dan Buruk Keberagamaan: Syukur dan Syirik

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ ۖ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾ وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ ۖ وَهُوَ يَعِظُهُ ۖ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ

الشِّرْكَ لَظْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَّلَهُ
فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىٰ الْمَصِيرِ ﴿١٤﴾

Bersyukurlah kepada Allah, karena kebaikan bersyukur itu akan kembali kepada diri orang yang bersyukur sendiri. Siapa yang kufur, Allah itu maha Kaya dan Terpuji. Luqman menasihati putranya, "Wahai anakku, janganlah kamu menyekutukan Allah, karena sesungguhnya tindakan syirik itu adalah kedzaliman yang agung. Kami memerintahkan manusia untuk (berbakti) kepada kedua orangtuanya, di mana ibunya telah mengandungnya dengan setumpuk kesusahan dan menyapihnya dalam dua tahun; hendaklah kamu bersyukur kepada-Ku dan kepada kedua orangtuamu, hanya kepada-Kulah tempat kembali (QS. Luqman: 12-14).

Ajaran yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut adalah bagian dari moralitas "perennial" yang menjadi titik temu antar doktrin agama-agama samawi. Menurut Syahrur, *al-furqan* merupakan istilah dalam al-Qur'an yang dipergunakan untuk menyebut moralitas semacam ini.¹¹ Dengan demikian, perintah bersyukur kepada Allah, larangan menyekutukanNya, dan perintah berbakti kepada kedua orangtua adalah bagian dari ajaran "kuno" yang didakwahkan oleh semua utusan Tuhan. Perintah bersyukur kepada Allah merupakan bentuk penegasan *relasi etis* antara manusia dengan Tuhan. Artinya, penciptaan manusia dan keberlangsungan hidupnya sangat bergantung pada kemurahan Tuhan, mengingat sedemikian banyak nikmat dan karuniaNya yang telah diberikan kepada manusia, sehingga bisa memiliki potensi diri yang lebih unggul, bisa menyadari dan merasakan kualitas hidup yang lebih baik dibandingkan makhluk ciptaanNya yang lain.

Dalam ayat di atas, menyekutukan Allah (syirik) dianggap sebagai kezaliman yang agung. Hal ini setidaknya bisa dilihat dari (1) syirik

¹¹ Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyar, 1990), hlm. 491 dst.

merupakan dosa yang tak terampuni, “Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa syirik dan mengampuni dosa selainnya bagi orang yang Dia kehendaki” (QS. Al-Nisa: 48), dan (2) dampak buruk syirik sedemikian luas tidak terbatas pada pelakunya, melainkan juga pada lingkup sosial-budaya. Misal saja, seseorang yang telah memuja kekuasaan, maka ia akan menghalalkan segala macam cara untuk meraih dan melanggengkan kekuasaan tersebut kendati harus menghilangkan banyak nyawa. Dalam hal ini, memuja kekuasaan merupakan bentuk kesyirikan karena orientasi hidup seseorang tidak lagi Tuhan, melainkan jabatan/kekuasaan. Jika sebagian besar penguasa berlaku demikian, tak bisa dibayangkan betapa besarnya dampak buruk yang ditimbulkan bagi kehidupan masyarakat luas.

Pesan moral lain yang terkandung dalam ayat di atas adalah keharusan manusia berbakti kepada kedua orangtua, terlebih sang ibu yang telah bersusah payah menjalani masa-masa berat kehamilan. Seakan menjadi bagian dari hukum moral, kesediaan berbakti atau durhaka kepada orangtua memiliki konsekuensi nyata terhadap kehidupan anak, sampai-sampai Nabi Saw bersabda, “Ridla Allah terletak pada kerelaan kedua orangtua, dan murkaNya pun terletak pada kemurkaan kedua orangtua”. Pengungkapan perintah berbakti kepada kedua orangtua disebut beriringan dengan perintah bersyukur kepada Allah pada ayat tersebut menyiratkan arti bahwa kewajiban berbakti kepada kedua orangtua sedemikian pentingnya yang hampir sama tingkatannya dengan kewajiban bersyukur kepada Allah, atau bahkan menjadi bagian dari bersyukur kepadaNya. Sebab, jasa dan pengorbanan kedua orangtua memang tidaklah terhitung, sehingga menjadi suatu keniscayaan baik secara nalar maupun agama, seorang anak (hamba) semestinya berterima kasih kepada mereka tanpa syarat. Kehidupan manusia setidaknya terikat oleh dua jenis hukum, yaitu “hukum alam” dan “hukum moral” yang berlaku

universal. Perbedaannya, pelanggaran terhadap hukum alam memiliki *time respons* yang biasanya bersifat langsung, konsekuensinya dirasakan oleh si pelaku seketika, sedangkan pelanggaran terhadap hukum moral memiliki *time respons* yang seringkali tidak langsung, meski konsekuensinya nanti bersifat pasti atau tak terelakkan. Sewaktu kedua orangtua masih hidup, berbakti kepada mereka dapat dilakukan dengan (1) mematuhi mereka selama tidak melanggar larangan agama, (2) mendo'akan dan menghormati mereka baik dalam sikap maupun tindakan, dan (3) menunaikan hak mereka, semisal menafkahnya tatkala sudah usia uzur sehingga tidak lagi mampu bekerja. Sementara itu, sewaktu orangtua sudah meninggal, berbakti kepada mereka dapat dilakukan dengan (1) mendo'akan dan memohonkan ampun kepada Allah untuk mereka, (2) berusaha diri menjadi anak yang saleh, dan (3) menjalin silaturahmi dengan kerabat dan orang-orang yang dekat dengan orangtua ketika masih hidup.

C. Takwa sebagai Pengait Iman dan Amal Kebajikan

الْم ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ
مِّن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾

Alif laam miim, Kitab ini tidak ada keraguan padanya, di dalamnya petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa; yaitu mereka yang beriman kepada yang ghaib, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian rizki yang Kami karuniakan kepada mereka; dan mereka yang beriman kepada Kitab yang telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang telah diturunkan sebelummu; mereka yakin akan adanya kehidupan akhirat; mereka itulah yang tetap mendapatkan petunjuk dari Tuhan mereka, dan merekalah orang-orang yang beruntung (QS. al-Baqarah: 1-5).

Mayoritas ulama menafsirkan *fawatih al-suwar* semisal *Alif Laam Mim* dengan “Allah yang lebih mengetahui maksudnya”. Hal ini antara lain didasarkan pada pendapat sahabat Abu Bakar, “Demi Allah, dalam setiap kitab terdapat rahasia, rahasia dalam al-Qur’an terletak pada awal-awal surat (*fawâtih al-suwar*)”.¹² Namun demikian, sebagian ulama ada juga yang berusaha menjelaskan maksudnya, dengan argumen tidak mungkin Allah menurunkan sesuatu dalam al-Qur’an yang tidak bisa dipahami manusia.¹³ *Alif Lam Mim* adalah bagian dari huruf-huruf hija’iyah yang menyusun ayat-ayat al-Qur’an, sehingga orang-orang yang menyangsikan kewahyuan al-Qur’an seolah ditantang untuk menyusun huruf-huruf hija’iyah yang bisa menandingi dan menyamai keagungan al-Qur’an, baik dalam susunan redaksinya maupun dalam kandungan isinya. Oleh karena itu, ayat berikutnya menegaskan “Itulah al-Kitab yang tiada keraguan di dalamnya”.¹⁴

Selain tiada keraguan di dalamnya, al-Qur’an juga adalah petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Ini berarti terdapat persyaratan tertentu agar seseorang bisa mendapatkan petunjuk al-Qur’an, yaitu ketakwaan diri. Pada ayat selanjutnya, ketakwaan diri digambarkan dengan keberimanan kepada yang ghaib, penegakan shalat, dan kesediaan berderma dari sebagian rizki yang diperoleh. Dalam kaitan ini, termasuk keberimanan kepada yang ghaib adalah iman kepada Allah, Hari Akhir, dan kewahyuan al-Qur’an, yang menjadi “kunci pembuka” kesadaran seseorang untuk menerima seruan agama. Sementara itu, penegakan shalat adalah manifestasi pembinaan kesadaran spiritual melalui penghambaan diri kepada Allah yang disertai dengan kesediaan melakukan gerakan-gerakan fisik tertentu. Menurut Said

¹² Lihat Fakhrudin al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid I, juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), hlm.4.

¹³ *Ibid.*, hlm.4-5.

¹⁴ Bandingkan dengan uraian dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I (Jakarta: Lentera Hati, cet. VII, 2007), hlm. 86.

Hawwa, shalat merupakan basis menjalin hubungan seorang hamba dengan Tuhannya dan sarana menyemai benih-benih iman dalam hati.¹⁵ Selanjutnya, kesediaan berderma adalah bentuk kepedulian terhadap sesama dan perwujudan rasa syukur seseorang kepada Allah atas rezeki yang telah diperoleh. Dengan demikian, ketakwaan bukanlah satu tingkat dari ketaatan kepada Allah, melainkan sebutan bagi setiap orang yang beriman dan menjalankan amal saleh.¹⁶ Ketakwaan adalah *proses menjadi* bagi ketaatan seseorang dalam memenuhi seruan Ilahi yang tiada mengenal akhir, selama hayat masih dikandung badan.

D. Kebaikan dalam Beragama

❦ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۗ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۗ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾

Bukanlah menghadapkan wajah kamu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu adalah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan para nabi, dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan), dan orang-orang yang meminta-minta, dan (memerdekakan) hamba sahaya, melaksanakan shalat secara sempurna, dan menunaikan zakat, dan orang yang menepati janji mereka apabila mereka berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan, dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang

¹⁵ Said Hawwa, *al-Islam: Dirasat Manhajiyah Hadifah Haul al-Ushul al-Tsalatsah* (ttp.: tnp., 1981), hlm.98.

¹⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah.*, vol. I, hlm. 90.

benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa (QS. Al-Baqarah: 177).

Dilihat dari konteks pewahyuannya, ayat tersebut ditujukan kepada ahli kitab yang tetap bersikukuh menghadap ke arah *Bayt al-Maqdis* dan mereka mengecam orang-orang mukmin yang telah beralih kiblat menghadap ke arah Ka'bah; atau ayat tersebut ditujukan kepada kaum muslimin yang sudah merasa bisa meraih kebajikan dengan peralihan kiblat dari *Bayt al-Maqdis* Yerusalem menuju ke Mekah.¹⁷ Dengan kata lain, ayat ini mengecam anggapan yang keliru para pemeluk agama bahwa bahwa inti keberagamaan terletak pada shalat/sembahyang saja. Setidaknya terdapat tiga kebajikan (*al-birr*) yang harus dipenuhi dan ditunaikan oleh pemeluk agama agar dapat meraih kebajikan yang sempurna, yaitu: kebajikan dalam keimanan/akidah, kebajikan dalam tindakan, dan kebajikan dalam akhlak.¹⁸ Berdasarkan ayat tersebut, beragama yang membuahkan kebajikan adalah yang mampu memadukan ketiga kebajikan tersebut. Jadi kualifikasi keberagamaan tidak didasarkan pada kesaktian diri atau keramat yang dimiliki, akan tetapi pada sejauhmana seseorang mampu menunjukkan kebenaran agamanya melalui aneka amal kebajikan sebagai pengejawantahan dari kemantapan iman, ketulusan, dan keistiqamahan diri.

Kebajikan-kebajikan tersebut semestinya menjadi nilai inti yang ditanamkan kepada peserta didik dalam kegiatan pendidikan. Meminjam istilah Nurcholish Madjid, pendidikan hendaknya berkisar pada penanaman ketakwaan kepada Tuhan dan pengembangan rasa kemanusiaan kepada sesama.¹⁹ Apa yang diungkapkan dalam ayat tersebut adalah dua dimensi

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I (Jakarta: Lentera Hati, cet. VII, 2007), hlm. 390.

¹⁸ Mahmud Syaltut, *Min Taujihat al-Islam* (Ttp.: Dar al-Qalam, cet. III, 1966), hlm. 42-46.

¹⁹ Nurcholish Madjid, "Pengantar: Pendidikan, Langkah Strategis Mempersiapkan SDM Berkualitas" dalam Indra Djati Sidi, *Menuju Masyarakat Belajar: Menggagas Paradigma Baru Pendidikan* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xiii.

hidup manusia: dimensi ketakwaan kepada Tuhan yang dimulai dengan pelaksanaan kewajiban-kewajiban formal agama, seperti shalat, yang disertai dengan penghayatan makna yang sedalam-dalamnya sehingga bisa menumbuhkan keinsafan akan fungsi edukatifnya, dan dimensi rasa kemanusiaan yang mewujud dalam perilaku sehari-hari berupa budi luhur dan akhlak mulia, seperti sabar, tepat janji, dan peduli sesama.

Tuntutan untuk mau peduli kepada kaum *mustadl'afin* seperti orang-orang miskin, anak-anak yatim, kaum kerabat yang kekurangan, dan hamba sahaya yang diungkapkan dalam ayat tersebut mempunyai keselarasan dengan apa yang terkandung, misalnya, dalam QS. Al-Isra: 26, "*Berikanlah kepada kaum kerabat haknya, kepada kaum miskin dan kepada orang-orang yang dalam perjalanan, dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros*". Di sini, perintah untuk memberikan "hak" kepada kaum kerabat, kaum miskin, dan orang yang dalam perjalanan (kehabisan bekal; gelandangan) dikaitkan dengan larangan berlaku boros. Hal ini menyiratkan arti ketidakpedulian kepada mereka dalam pembelanjaan harta bisa digolongkan sebagai tindakan boros (*mubazir*). Menurut al-Jabiri, hak yang harus diberikan kepada kaum *mustadl'afin* meliputi zakat dan selainnya semisal sedekah.

BAB LIMA PESAN TRANSFORMATIF AL-QUR'AN

A. Wawasan Isi “Induk al-Qur'an”

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾
مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ
الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

*Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih dan Penyayang
Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam
Yang Mahapengasih dan penyayang
Pemilik Hari Pembalasan
Hanya kepada-Mu kami menyembah(beribadah) dan hanya kepada-Mu kami mohon
pertolongan
Tunjukilah kami jalan yang lurus
(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan)
mereka yang dimurkai dan bukan (jalan) mereka yang sesat (QS. al-Fatihah: 1 - 7).*

Ayat ke-1

Terdapat perbedaan pendapat menyangkut status basmalah dalam surat al-Fatihah. Mayoritas ulama berpendapat, basmalah merupakan bagian integral dari surat, karena ia adalah ayat pertama sehingga wajib ikut dibaca sewaktu shalat. Hanya saja memang, ada yang menganggap perlu dibaca dengan *jahriyyah* (keras) sebagaimana ayat yang lain dari surat al-Fatihah, dan ada yang menganggap cukup dengan *sirriyah* (pelan) saja. Sementara itu, status basmalah bagi surat-surat yang lain, kecuali al-Tawbah, menurut mayoritas ulama tidak menjadi bagian integral surat. Hanya saja seseorang disunahkan membaca basmalah dalam mengawali membaca surat, selain al-Taubah.

Dalam sebuah hadis disebutkan, “Setiap sesuatu yang baik tidak diawali dengan basmalah, maka ia akan terputus (berkurang nilai kebajikannya)”. Tentu saja yang dimaksudkan mengawali dengan *basmalah* di sini tidak sekedar bacaan lisan, melainkan penghayatan batin yang mampu menjiwai tindakan baik yang dikerjakan. Dengan kata lain, basmalah merupakan ekspresi kesadaran seseorang bahwa nilai yang mendasari ia berbuat sesuatu adalah nilai “ketuhanan” dan ia pun menyadari bahwa kasih-sayang Tuhan amat dibutuhkannya untuk dapat menyempurnakan sesuatu yang diperbuatnya tersebut. Kesadaran teistik ini besar pengaruhnya terhadap kualitas perbuatan seseorang. Kata *al-rahman* dan *al-rahim* berasal dari akar kata *rahmah*. Kedua kata tersebut diikutkan pola *fa’lan* dan *fa’il* yang mengandung arti “penyangatan” (*mubalaghah*). Hanya saja, aksentuasi arti kata *al-rahman* adalah pada keagungan kasih sayang, sedangkan aksentuasi kata *al-rahim* adalah pada kelanggengan kasih sayang; *al-rahman* mengandung arti Tuhan yang agung kasih sayangNya, sedangkan *al-rahim* mengandung arti Tuhan yang langgeng kasih sayangNya. Penafsiran lain, *al-rahman* adalah kasih sayang Tuhan di dunia yang tercurah untuk segenap makhlukNya, sedangkan *al-rahim* adalah kasih sayangNya di akhirat yang secara khusus hanya dicurahkan kepada hambaNya yang taat.

Ayat ke-2

Dengan ini, kita menyanjung, memuji dan bersyukur kepada Allah karena kita mengakui keagungan, keindahan, dan kesempurnaanNya. Kata *rabb* berasal dari akar kata *tarbiyah* yang berarti mengatur, memelihara dan menjaga, atau mengantarkan sesuatu sedikit demi sedikit menuju kesempurnaanNya. Tuhan yang diperkenalkan dalam ayat ini adalah Tuhan yang fungsional, yakni Allah sebagai *Rabb* semesta alam. Keteraturan dan keserasian alam semesta

merupakan evidensi empirik bagi keberadaan Tuhan. Sejalan dengan ini, A. Cressy Morrison (1884 - 1951), salah seorang yang pernah menjabat sebagai presiden *the New York Academy of Sciences*, mengemukakan beberapa alasan mengapa ilmuwan mengimani Tuhan, di antaranya: kekokohan hukum-hukum matematika, keserasian, keselarasan, dan keteraturan alam semesta adalah bukti bahwasanya alam semesta ini diatur dan dirancang oleh Dzat Yang Maha Cerdas.¹

Menurut Syaikh Musthafa al-Maraghi, dalam kaitannya dengan manusia, fungsi *rububiyah* Nya nampak pada dua jenis, yaitu (1) *tarbiyah khalqiyah* (pendidikan penciptaan yang berupa Tuhan telah menciptakan manusia dan menumbuhkanembangkan segenap potensi fisik, psikis, intelektual, dan spiritualnya secara bertahap menuju kesempurnaan), dan (2) *tarbiyah diniyyah-tahdzibiyah* (pendidikan keagamaan dan penyucian diri yang terlihat dari kemurahan Tuhan menurunkan wahyu atau ajaran agama melalui para utusan Nya sebagai tuntunan hidup untuk melengkapi potensi diri manusia).²

Di kalangan teolog dan filosof Muslim terdapat tiga argumen rasional yang dikembangkan sebagai bukti *wujudullah*, yaitu: (1) argumen kabaruan, (2) argumen kemungkinan, dan (3) argumen teleologis.³ Dari perspektif ketiga argumen tersebut, keberadaan alam semesta ini merupakan bukti rasional akan wujud sang Pencipta, karena tidaklah mungkin sebagai sesuatu yang baru, mengenal permulaan dan perubahan, alam semesta ada dengan sendirinya atau ada begitu saja; tata keteraturan alam semesta tentunya tidak terjadi secara kebetulan (*by accident*), melainkan *by design*; keberadaan dan keteraturan alam semesta adalah bukti rasional atas kehendak dan kuasa

¹ A. Cressy Morrison, "Does God Exist?" dalam John R. Burr and Milton Goldinger, *Philosophy and Contemporary Issues* (New Jersey: Prentice Hall, 1996), hlm. 121-122.

² A. Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006), hlm.32

³ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), hlm. 17-36.

Tuhan yang Mahapintar. Ini berarti, menurut para teolog dan filosof Muslim, kendati hakikat Tuhan berada di luar jangkauan rasional, namun pengakuan akan wujudNya adalah kerangka rasional atau bahkan rasionalitas itu sendiri. Keberadaan alam semesta, perubahan, keserasian, dan keteraturannya merupakan dalil aksiomatis, bukan lagi hipotesa, mengenai wujud Tuhan yang berada “di balik” penciptaan semesta.

Ayat ke-3

Kata *al-rahman* dan *al-rahim* berasal dari akar kata *rahmat* yang berarti kasih sayang. Perbedaan arti kedua kata tersebut, kata *al-rahman* yang mengikuti pola *fa'lan* menunjukkan arti penguatan (yang agung kasih sayangnya), sedangkan kata *al-rahim* yang mengikuti pola *fa'il* menunjukkan arti kelanggengan (yang langgeng kasih sayangnya). Diungkapkannya kedua sifat tersebut dalam bacaan *basmalah*, selain karena memang kasih sayangNya meliputi segala sesuatu (QS. Al-A'raf: 156), adalah untuk menumbuhkan optimisme dalam mengawali melakukan sesuatu yang baik, mengingat setiap usaha yang baik yang dilakukan dengan penuh kesungguhan dan atas nama Tuhan akan membuahkan hasil dan mendapatkan imbalan berlipat ganda dariNya. Pendapat lain mengatakan, kata *al-rahman* mengandung arti bahwa kasih sayang Tuhan dirasakan oleh siapa saja, baik yang ta'at maupun yang durhaka, sedangkan kata *al-rahim* menunjukkan arti bahwa kasih sayangNya kelak di Akhirat hanya akan diperuntukkan bagi hambaNya yang ta'at. Dilihat dari sudut pendidikan, pengungkapan sifat *al-rahman* dan *al-rahim* adalah suatu pola *targhib* (sugesti persuasif) yang dimaksudkan untuk menimbulkan efek afektif yang positif bagi audiens. Dengan pola ini, audiens akan terdorong untuk bersedia melakukan sesuatu secara optimistik.

Ayat ke-4

Terdapat dua bacaan populer menyangkut ayat ini, yaitu *Malik* (Raja; Penguasa) dan *Mâlik* (Pemilik). Ini berarti Tuhan adalah Raja dan sekaligus Pemilik, karenanya Dia mempunyai wewenang absolut/mutlak. Kendati pun demikian, Dia tidak akan berlaku aniaya dengan memberi ganjaran “sesuka hati”, melainkan ganjaran diberikan sesuai dengan perhitunganNya, mengingat Dia adalah *Pemilik dan Penguasa Hari Perhitungan/Pembalasan*. Sesuai dengan hukum moralitas, kehidupan yang dijalani manusia ini memiliki konsekwensi balasan; jika manusia baik dalam menjalani kehidupan, maka balasannya pun baik (pahala; surga). Sebaliknya, jika manusia buruk dalam menjalani kehidupannya, maka balasannya pun buruk (azab).

Ayat ini mengungkapkan suatu jenis relasi antara Tuhan dan manusia yang disebut dengan relasi etis, yaitu bentuk hubungan dimana Tuhan telah banyak memberikan anugerah kepada manusia yang harus disyukurinya dengan mematuhi tuntunanNya. Jika manusia pandai bersyukur, Tuhan pun akan menambah anugerahNya. Namun jika manusia tidak pandai bersyukur, Dia akan mengazabnya. Inilah suatu prinsip pembalasan dari Tuhan yang Mahaadil. Karena itu, Tuhan tidak akan menyalahi prinsip ini meskipun Dia memiliki kekuasaan mutlak di hari Pembalasan. Menurut Immanuel Kant, seperti dikutip Komaruddin Hidayat, secara moral hidup ini tidak akan bermakna kalau saja tidak ada basis metafisis yang pasti, yaitu (1) adanya keyakinan bahwa setiap orang memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan hidupnya secara otonom, (2) adanya keabadian hidup setelah kematian, dan (3) Tuhan akan mengadakan pengadilan akhirat yang tuntas dan adil.⁴ Dilihat dari perspektif ini, ayat ke-4 merupakan basis metafisis bagi kebermaknaan hidup yang menjadikan manusia sadar akan orientasi hidup yang tengah

⁴ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme* (Jakarta: Hikmah, 2006), hlm. 80.

dijalaninya. Kehilangan makna hidup mengakibatkan manusia cenderung berpikir jangka pendek (instan), mencari kepuasan sesaat, congkak, dan egoistik.

Ayat ke-5

Ayat ini dinilai berisi tuntutan tauhid, baik *'uluhiyah* maupun *rububiyah*. Makna beribadah mencakup setiap usaha yang dilakukan manusia sesuai dengan hukum *tasyri'i* dan *takwini*nya dengan orientasi untuk mendapatkan ridla Ilahi. Dalam kaitan ini, kesadaran (niat) dan pertimbangan akal budi manusia memang dibutuhkan agar usaha yang dilakukan tersebut tidak mengalami kesia-siaan/kegagalan. Namun demikian, tidak semua hal berada dalam jangkauan manusia, karena kenisbian dan kedlaifannya, sehingga ia masih memerlukan pertolongan (*isti'annah*) dari Tuhan. *Isti'annah* adalah pengakuan akan kebesaran Tuhan dalam membimbing ikhtiar manusia dalam beribadah. Di sinilah letak keterkaitan antara *ibadah* dengan *isti'annah*, seperti terungkap dalam sebuah hadis, "Doa itu adalah intisari ibadah". Pada salah satu tulisannya, Masaru Emoto menggarisbawahi arti penting do'a bagi kehidupan manusia; do'a mampu mengubah kristal-kristal air hingga membentuk hado positif yang sangat bermanfaat bagi kesehatan, kebahagiaan, dan kebaikan manusia,⁵ mengingat memang sekitar tujuh puluh persen tubuh kita berupa air. Bahkan untuk mempertegas arti penting do'a, salah satu bab dalam buku *the Secret Life of Water*, diberi judul oleh Masaru Emoto dengan "Dunia dan Air Diubah oleh Do'a".

Ketika menafsirkan ayat ini, Ahmad Musthafa al-Maraghi menegaskan, "Apabila aktivitas ibadah yang dijalankan seseorang belum memberikan pengaruh positif terhadap perilakunya, maka itu belumlah pantas disebut ibadah yang

⁵ Masaru Emoto, *The Secret Life of Water: Mengungkap Rahasia Mengapa Air Dapat Menyembuhkan*, terj. Susi Purwoko (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2006), hlm. 41-43, 87, 114-115.

disyariatkan agama". Penegasan ini menguatkan pandangan yang menganggap adanya keterkaitan erat antara ritual dan moral, sehingga seharusnya terdapat korelasi positif antara aktivitas ritual seseorang dengan keluhuran moralnya, karena hal inilah yang layak dinamai ibadah. Dalam beberapa literatur klasik seperti yang ditulis oleh al-Mawardi, al-Ghazali, dan al-Zarnuji, keterkaitan aktivitas ritual dan moral diungkapkan melalui penjelasan adab dalam beribadah. Adab merupakan perwujudan konkret dan praktis dari moral (akhlak), sehingga ada adab dalam berwudlu, adab menunaikan shalat, adab menuntut ilmu, dan sebagainya. Sedemikian erat keterkaitan adab/moral dengan aktivitas ritual, K.H. Hasyim Asy'ari mengatakan, "Tauhid meniscayakan iman, barangsiapa tidak beriman tentu tidak akan bertauhid; iman meniscayakan syari'at, barangsiapa tidak bersyariat, maka ia tidak beriman dan tidak bertauhid; syariat meniscayakan adab, barangsiapa tidak beradab, maka ia tidak bersyariat, tidak beriman dan tidak bertauhid (dengan benar)".⁶ Selama ini, apa yang dikatakannya tersebut menjadi basis moralitas dan keilmuan di pesantren sehingga pelbagai aktivitas belajar dan ritual senantiasa dijiwai oleh nilai-nilai moral.

Ayat ke-6

Sebagai wujud pengakuan bahwa Allahlah tempat memohon pertolongan (*isti'annah*), seseorang memanjatkan permohonannya agar senantiasa diberi petunjuk (hidayah) dan bimbingan dalam menapaki jalan yang lurus. Memang sudah sedemikian banyak hidayah yang dianugerahkan Allah kepada manusia yang amat dibutuhkan bagi kelangsungan hidupnya, yakni: hidayah naluriah, inderawi, akal, dan agama. Karena pengaruh negatif lingkungan dan kelemahan diri, aneka hidayah tersebut belum menjamin seseorang menjadi baik, "tahu kebenaran dan mau mengikutinya, tahu kebatilan dan mau

⁶ M. Hasyim Asy'ari, *Adâb al-'Alim wa al-Muta'allim*, dalam Ishamuddin Hadziq (ed), *Irsyâd al-Sari*, (Jombang: al-Turats al-Islami, 1415/1996), hlm.11.

menjauhinya". Ia masih membutuhkan bimbingan (*hidayat al-taufiq*) dari Allah agar mempunyai kekuatan, keberanian, dan keistiqamahan diri dalam ikhtiar menjalankan tuntunanNya.

Ayat ke-7

Jalan yang lurus sesuai dengan tuntutan Allah adalah jalan yang ditempuh oleh orang-orang yang telah dikaruniai nikmat dariNya, bukan jalan orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang tersesat. Orang-orang yang dimurkai adalah orang-orang yang membelakangi tuntunanNya padahal telah sampai kepada mereka seruan kebenaran, sedangkan orang-orang yang tersesat adalah orang-orang yang jauh dari kebenaran karena ketidaktahuan.⁷ Dalam hadis riwayat Tirmidzi dijelaskan, "orang-orang yang terkena murka adalah kaum Yahudi, dan orang-orang yang tersesat adalah kaum Nasrani". Penafsiran Nabi ini kiranya lebih sebagai bentuk penjelasan "kontekstual", suatu ilustrasi belaka agar pesan ayat terasa aktual, tidak membatasi maksud ayat.⁸ Ayat ini menyiratkan arti bahwa *jalan yang lurus* tidaklah "eksklusif" pada Islam yang didakwahkan oleh Nabi Muhammad Saw semata, melainkan *jalan lurus* dalam Islam adalah kesinambungan dari ajaran hidup para nabi, rasul, dan orang-orang saleh sebelumnya. Meminjam istilah Syahrur, jalan lurus adalah *islam* yang memiliki tiga pilar utama, yaitu: iman kepada Allah, Hari Akhir, dan amal saleh.⁹

Sebagian mufassir menganggap surat al-Fatihah sebagai induk al-Qur'an karena secara global surat ini memuat kandungan pokok al-Qur'an

⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Wajiz* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1415 H/1994), hlm. 1.

⁸ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005), hlm. 68-69.

⁹ Muhammad Syahrur, *al-Islam wa al-Iman: Mandzumat al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah, 1996), hlm. 38.

sehingga dinamai juga dengan *Ummu al-Kitab* atau *Ummu al-Qur'an*.¹⁰ Di antara kandungan isinya adalah mengenai akidah, ibadah (ikhtiar), tata prilaku, dan do'a, yang menumbuhkan kesadaran bahwa manusia memiliki keterkaitan ontologis, etis, dan komunikatif dengan Tuhan. Keterkaitan ontologis mengandung maksud keberadaan manusia dan alam semesta bergantung pada Allah sang Pencipta; Dialah yang menciptakan, mengatur, dan mengendalikan alam semesta. Keterkaitan etis berarti manusia berkewajiban tunduk dan patuh kepada Tuhan, karena hidup dan kehidupannya tidak bisa dilepaskan dari kemurahan kasih sayangNya. Sementara itu, keterkaitan komunikatif mengandung arti Allah selalu "menyapa" manusia, baik secara verbal dengan wahyuNya maupun non verbal dengan pagelaran semesta alam ciptaanNya, dan selalu "mendengar" keluhan kesah dan permohonan manusia yang ditujukan kepadaNya. Inilah prinsip keberagamaan yang paling asasi yang perlu ditumbuhkembangkan melalui upaya pendidikan, yakni upaya pendidikan yang tidak sekedar mengakrabkan peserta didik dengan agamanya (*religion*) melainkan juga lebih pada mengakrabkannya dengan religiusitas, sehingga ia mampu menjadi agamis (*being religious*) dalam sikap dan prilaku kesehariannya.

B. Komitmen dan Toleransi dalam Beragama

قُلْ يٰٓأَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ ﴿١﴾ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ ﴿٢﴾ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ ﴿٣﴾
وَلَا اَنَا عٰبِدُ مَا عٰبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ﴿٦﴾

Katakanlah, "Hai orang-orang kafir, aku tidak menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah, dan aku bukan penyembah apa

¹⁰ Lihat Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid I, hlm.25.

yang kamu sembah, dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah. Bagi kamu agamamu dan bagiku agamaku" (QS. Al-Kafirun: 1 – 6).

Surat ini merupakan wahyu ke-17 yang diterima Nabi Muhammad Saw setelah surat al-Ma'un. Latarbelakang turunnya surat ini adalah adanya usulan kompromi dari tokoh-tokoh kafir seperti Umayyah bin Khalaf, al-Walid bin al-Mughirah dan Aswad bin Abdul Muthalib kepada Nabi untuk secara bergantian dalam menyembah tuhan, yakni Tuhan kaum muslim dan tuhan kaum kafir. Di sini, yang dimaksudkan dengan orang-orang kafir bisa mencakup:

1. Orang yang mengingkari keesaan Tuhan dan kerasulan Muhammad
2. Orang yang mengingkari karunia dan kenikmatan Tuhan
3. Orang yang tidak mau melaksanakan ajaran agama, meski ia mempercayainya.

Sekiranya dikaitkan dengan latarbelakang turunnya surat tersebut, orang-orang kafir yang diseru adalah orang-orang yang mengingkari keesaan Tuhan dan kerasulan Muhammad. Dalam surat tersebut digunakan dua jenis kata: kata kerja (*a'bud* dan *ta'budun*) mengandung arti menyembah, sekarang dan yang akan datang, dan kata benda (*'abid* dan *'abidun*) yang mengandung arti pelaku tindakan menyembah; karakterisasi tindakan menyembah. Penyembahan (*'ibadah*) bukan sekedar gerakan fisik, seperti sujud, di hadapan yang disembah, melainkan suatu ketundukan sebagai bentuk penghambaan diri atas dasar kecintaan yang utuh terhadap yang disembah. Dengan demikian, penegasian di sini (tidaklah aku menyembah; tidaklah kamu menyembah) selain mengandung arti sesembahan tidak bisa saling dipergantikan, juga mengandung arti menyembah tidaklah cukup sebatas gerakan fisik, sehingga sekiranya orang-orang kafir itu bersedia melakukan ruku' dan sujud sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang mukmin,

maka hal ini tidak berarti mereka telah menyembah Allah. Demikian juga sebaliknya.

Kata *din* mempunyai beragam arti, antara lain: cara/kebiasaan, peraturan, undang-undang, agama, dan taat/patuh; ragam arti tersebut dapat tercakup kedalam kata *din* ayat ke-6. Akhir surat, *Bagimu agamamu dan bagiku agamaku*, mengajarkan prinsip toleransi dalam beragama, yakni toleransi yang menuntut kerukunan hidup dan kelapangan dada menyikapi perbedaan, namun tidak dengan mempertukarkan keyakinan dan peribadatan. Dalam sebuah hadis disebutkan, “*Sesungguhnya saya diutus dengan membawa ajaran yang (menuntut) ketegasan dan komitmen, dan ajaran yang (menuntut) toleransi dan kebebasan*”. Yakni ketegasan dan komitmen dalam memegang keyakinan, toleransi, dan kebebasan dalam menjalankan keyakinan itu di tengah kehidupan masyarakat yang majemuk sebagai bentuk *mutual understanding* dan *agreement in disagreement*. Ketegasan dan komitmen menuntut seseorang untuk menjalankan ajaran agamanya sebaik mungkin dan tidak mempraktikkan pola beragama “sinkretik” (mencampuraduk dengan ajaran agama/kepercayaan lain), sedangkan toleransi dan kebebasan mengharuskan seseorang untuk berlapang dada menyikapi perbedaan agama/kepercayaan, mengedepankan kerukunan hidup bersama, dan tidak memaksa orang lain untuk pindah agama.

B. Wajah Baik dan Buruk Keberagamaan: Syukur dan Syirik

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ ۖ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾ وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ ۖ وَهُوَ يَعِظُهُ ۖ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ

الشِّرْكُ لظَلَمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَّلَهُ
فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىٰ الْمَصِيرِ ﴿١٤﴾

Bersyukurlah kepada Allah, karena kebaikan bersyukur itu akan kembali kepada diri orang yang bersyukur sendiri. Siapa yang kufur, Allah itu maha Kaya dan Terpuji. Luqman menasihati putranya, "Wahai anakku, janganlah kamu menyekutukan Allah, karena sesungguhnya tindakan syirik itu adalah kedzaliman yang agung. Kami memerintahkan manusia untuk (berbakti) kepada kedua orangtuanya, di mana ibunya telah mengandungnya dengan setumpuk kesusahan dan menyapihnya dalam dua tahun; hendaklah kamu bersyukur kepada-Ku dan kepada kedua orangtuamu, hanya kepada-Kulah tempat kembali (QS. Luqman: 12-14).

Ajaran yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut adalah bagian dari moralitas "perennial" yang menjadi titik temu antar doktrin agama-agama samawi. Menurut Syahrur, *al-furqan* merupakan istilah dalam al-Qur'an yang dipergunakan untuk menyebut moralitas semacam ini.¹¹ Dengan demikian, perintah bersyukur kepada Allah, larangan menyekutukanNya, dan perintah berbakti kepada kedua orangtua adalah bagian dari ajaran "kuno" yang didakwahkan oleh semua utusan Tuhan. Perintah bersyukur kepada Allah merupakan bentuk penegasan *relasi etis* antara manusia dengan Tuhan. Artinya, penciptaan manusia dan keberlangsungan hidupnya sangat bergantung pada kemurahan Tuhan, mengingat sedemikian banyak nikmat dan karuniaNya yang telah diberikan kepada manusia, sehingga bisa memiliki potensi diri yang lebih unggul, bisa menyadari dan merasakan kualitas hidup yang lebih baik dibandingkan makhluk ciptaanNya yang lain.

Dalam ayat di atas, menyekutukan Allah (syirik) dianggap sebagai kezaliman yang agung. Hal ini setidaknya bisa dilihat dari (1) syirik

¹¹ Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyar, 1990), hlm. 491 dst.

merupakan dosa yang tak terampuni, “Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa syirik dan mengampuni dosa selainnya bagi orang yang Dia kehendaki” (QS. Al-Nisa: 48), dan (2) dampak buruk syirik sedemikian luas tidak terbatas pada pelakunya, melainkan juga pada lingkup sosial-budaya. Misal saja, seseorang yang telah memuja kekuasaan, maka ia akan menghalalkan segala macam cara untuk meraih dan melanggengkan kekuasaan tersebut kendati harus menghilangkan banyak nyawa. Dalam hal ini, memuja kekuasaan merupakan bentuk kesyirikan karena orientasi hidup seseorang tidak lagi Tuhan, melainkan jabatan/kekuasaan. Jika sebagian besar penguasa berlaku demikian, tak bisa dibayangkan betapa besarnya dampak buruk yang ditimbulkan bagi kehidupan masyarakat luas.

Pesan moral lain yang terkandung dalam ayat di atas adalah keharusan manusia berbakti kepada kedua orangtua, terlebih sang ibu yang telah bersusah payah menjalani masa-masa berat kehamilan. Seakan menjadi bagian dari hukum moral, kesediaan berbakti atau durhaka kepada orangtua memiliki konsekuensi nyata terhadap kehidupan anak, sampai-sampai Nabi Saw bersabda, “Ridla Allah terletak pada kerelaan kedua orangtua, dan murkaNya pun terletak pada kemurkaan kedua orangtua”. Pengungkapan perintah berbakti kepada kedua orangtua disebut beriringan dengan perintah bersyukur kepada Allah pada ayat tersebut menyiratkan arti bahwa kewajiban berbakti kepada kedua orangtua sedemikian pentingnya yang hampir sama tingkatannya dengan kewajiban bersyukur kepada Allah, atau bahkan menjadi bagian dari bersyukur kepadaNya. Sebab, jasa dan pengorbanan kedua orangtua memang tidaklah terhitung, sehingga menjadi suatu keniscayaan baik secara nalar maupun agama, seorang anak (hamba) semestinya berterima kasih kepada mereka tanpa syarat. Kehidupan manusia setidaknya terikat oleh dua jenis hukum, yaitu “hukum alam” dan “hukum moral” yang berlaku

universal. Perbedaannya, pelanggaran terhadap hukum alam memiliki *time respons* yang biasanya bersifat langsung, konsekuensinya dirasakan oleh si pelaku seketika, sedangkan pelanggaran terhadap hukum moral memiliki *time respons* yang seringkali tidak langsung, meski konsekuensinya nanti bersifat pasti atau tak terelakkan. Sewaktu kedua orangtua masih hidup, berbakti kepada mereka dapat dilakukan dengan (1) mematuhi mereka selama tidak melanggar larangan agama, (2) mendo'akan dan menghormati mereka baik dalam sikap maupun tindakan, dan (3) menunaikan hak mereka, semisal menafkahnya tatkala sudah usia uzur sehingga tidak lagi mampu bekerja. Sementara itu, sewaktu orangtua sudah meninggal, berbakti kepada mereka dapat dilakukan dengan (1) mendo'akan dan memohonkan ampun kepada Allah untuk mereka, (2) berusaha diri menjadi anak yang saleh, dan (3) menjalin silaturahmi dengan kerabat dan orang-orang yang dekat dengan orangtua ketika masih hidup.

C. Takwa sebagai Pengait Iman dan Amal Kebajikan

الْم ﴿١﴾ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۚ فِيهِ ۖ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ
مِّن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾

Alif laam miim, Kitab ini tidak ada keraguan padanya, di dalamnya petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa; yaitu mereka yang beriman kepada yang ghaib, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian rizki yang Kami karuniakan kepada mereka; dan mereka yang beriman kepada Kitab yang telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang telah diturunkan sebelummu; mereka yakin akan adanya kehidupan akhirat; mereka itulah yang tetap mendapatkan petunjuk dari Tuhan mereka, dan merekalah orang-orang yang beruntung (QS. al-Baqarah: 1-5).

Mayoritas ulama menafsirkan *fawatih al-suwar* semisal *Alif Laam Mim* dengan “Allah yang lebih mengetahui maksudnya”. Hal ini antara lain didasarkan pada pendapat sahabat Abu Bakar, “Demi Allah, dalam setiap kitab terdapat rahasia, rahasia dalam al-Qur’an terletak pada awal-awal surat (*fawâtih al-suwar*)”.¹² Namun demikian, sebagian ulama ada juga yang berusaha menjelaskan maksudnya, dengan argumen tidak mungkin Allah menurunkan sesuatu dalam al-Qur’an yang tidak bisa dipahami manusia.¹³ *Alif Lam Mim* adalah bagian dari huruf-huruf hija’iyah yang menyusun ayat-ayat al-Qur’an, sehingga orang-orang yang menyangsikan kewahyuan al-Qur’an seolah ditantang untuk menyusun huruf-huruf hija’iyah yang bisa menandingi dan menyamai keagungan al-Qur’an, baik dalam susunan redaksinya maupun dalam kandungan isinya. Oleh karena itu, ayat berikutnya menegaskan “Itulah al-Kitab yang tiada keraguan di dalamnya”.¹⁴

Selain tiada keraguan di dalamnya, al-Qur’an juga adalah petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Ini berarti terdapat persyaratan tertentu agar seseorang bisa mendapatkan petunjuk al-Qur’an, yaitu ketakwaan diri. Pada ayat selanjutnya, ketakwaan diri digambarkan dengan keberimanan kepada yang ghaib, penegakan shalat, dan kesediaan berderma dari sebagian rizki yang diperoleh. Dalam kaitan ini, termasuk keberimanan kepada yang ghaib adalah iman kepada Allah, Hari Akhir, dan kewahyuan al-Qur’an, yang menjadi “kunci pembuka” kesadaran seseorang untuk menerima seruan agama. Sementara itu, penegakan shalat adalah manifestasi pembinaan kesadaran spiritual melalui penghambaan diri kepada Allah yang disertai dengan kesediaan melakukan gerakan-gerakan fisik tertentu. Menurut Said

¹² Lihat Fakhrudin al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid I, juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), hlm.4.

¹³ *Ibid.*, hlm.4-5.

¹⁴ Bandingkan dengan uraian dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I (Jakarta: Lentera Hati, cet. VII, 2007), hlm. 86.

Hawwa, shalat merupakan basis menjalin hubungan seorang hamba dengan Tuhannya dan sarana menyemai benih-benih iman dalam hati.¹⁵ Selanjutnya, kesediaan berderma adalah bentuk kepedulian terhadap sesama dan perwujudan rasa syukur seseorang kepada Allah atas rezeki yang telah diperoleh. Dengan demikian, ketakwaan bukanlah satu tingkat dari ketaatan kepada Allah, melainkan sebutan bagi setiap orang yang beriman dan menjalankan amal saleh.¹⁶ Ketakwaan adalah *proses menjadi* bagi ketaatan seseorang dalam memenuhi seruan Ilahi yang tiada mengenal akhir, selama hayat masih dikandung badan.

D. Kebaikan dalam Beragama

❦ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۗ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۗ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾

Bukanlah menghadapkan wajah kamu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu adalah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan para nabi, dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan), dan orang-orang yang meminta-minta, dan (memerdekakan) hamba sahaya, melaksanakan shalat secara sempurna, dan menunaikan zakat, dan orang yang menepati janji mereka apabila mereka berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan, dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang

¹⁵ Said Hawwa, *al-Islam: Dirasat Manhajiyah Hadifah Haul al-Ushul al-Tsalatsah* (ttp.: tnp., 1981), hlm.98.

¹⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah.*, vol. I, hlm. 90.

benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa (QS. Al-Baqarah: 177).

Dilihat dari konteks pewahyuannya, ayat tersebut ditujukan kepada ahli kitab yang tetap bersikukuh menghadap ke arah *Bayt al-Maqdis* dan mereka mengecam orang-orang mukmin yang telah beralih kiblat menghadap ke arah Ka'bah; atau ayat tersebut ditujukan kepada kaum muslimin yang sudah merasa bisa meraih kebajikan dengan peralihan kiblat dari *Bayt al-Maqdis* Yerusalem menuju ke Mekah.¹⁷ Dengan kata lain, ayat ini mengecam anggapan yang keliru para pemeluk agama bahwa bahwa inti keberagamaan terletak pada shalat/sembahyang saja. Setidaknya terdapat tiga kebajikan (*al-birr*) yang harus dipenuhi dan ditunaikan oleh pemeluk agama agar dapat meraih kebajikan yang sempurna, yaitu: kebajikan dalam keimanan/akidah, kebajikan dalam tindakan, dan kebajikan dalam akhlak.¹⁸ Berdasarkan ayat tersebut, beragama yang membuahkan kebajikan adalah yang mampu memadukan ketiga kebajikan tersebut. Jadi kualifikasi keberagamaan tidak didasarkan pada kesaktian diri atau keramat yang dimiliki, akan tetapi pada sejauhmana seseorang mampu menunjukkan kebenaran agamanya melalui aneka amal kebajikan sebagai pengejawantahan dari kemantapan iman, ketulusan, dan keistiqamahan diri.

Kebajikan-kebajikan tersebut semestinya menjadi nilai inti yang ditanamkan kepada peserta didik dalam kegiatan pendidikan. Meminjam istilah Nurcholish Madjid, pendidikan hendaknya berkisar pada penanaman ketakwaan kepada Tuhan dan pengembangan rasa kemanusiaan kepada sesama.¹⁹ Apa yang diungkapkan dalam ayat tersebut adalah dua dimensi

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I (Jakarta: Lentera Hati, cet. VII, 2007), hlm. 390.

¹⁸ Mahmud Syaltut, *Min Taujihat al-Islam* (Ttp.: Dar al-Qalam, cet. III, 1966), hlm. 42-46.

¹⁹ Nurcholish Madjid, "Pengantar: Pendidikan, Langkah Strategis Mempersiapkan SDM Berkualitas" dalam Indra Djati Sidi, *Menuju Masyarakat Belajar: Menggagas Paradigma Baru Pendidikan* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xiii.

hidup manusia: dimensi ketakwaan kepada Tuhan yang dimulai dengan pelaksanaan kewajiban-kewajiban formal agama, seperti shalat, yang disertai dengan penghayatan makna yang sedalam-dalamnya sehingga bisa menumbuhkan keinsafan akan fungsi edukatifnya, dan dimensi rasa kemanusiaan yang mewujud dalam perilaku sehari-hari berupa budi luhur dan akhlak mulia, seperti sabar, tepat janji, dan peduli sesama.

Tuntutan untuk mau peduli kepada kaum *mustadl'afin* seperti orang-orang miskin, anak-anak yatim, kaum kerabat yang kekurangan, dan hamba sahaya yang diungkapkan dalam ayat tersebut mempunyai keselarasan dengan apa yang terkandung, misalnya, dalam QS. Al-Isra: 26, "*Berikanlah kepada kaum kerabat haknya, kepada kaum miskin dan kepada orang-orang yang dalam perjalanan, dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros*". Di sini, perintah untuk memberikan "hak" kepada kaum kerabat, kaum miskin, dan orang yang dalam perjalanan (kehabisan bekal; gelandangan) dikaitkan dengan larangan berlaku boros. Hal ini menyiratkan arti ketidakpedulian kepada mereka dalam pembelanjaan harta bisa digolongkan sebagai tindakan boros (*mubazir*). Menurut al-Jabiri, hak yang harus diberikan kepada kaum *mustadl'afin* meliputi zakat dan selainnya semisal sedekah.

BAB ENAM

PEMBELAJARAN AL-QUR'AN

Penanaman Nilai Qur'ani Melalui Upaya Menggairahkan Kegiatan Pembelajaran

A. Transformasi Makna Pembelajaran

Termasuk persoalan penting yang memperoleh perhatian serius dalam dunia pendidikan adalah bagaimana mengupayakan kegiatan belajar-mengajar agar menjadi efektif. Sebab, tanpa keefektifan segala jerih payah yang telah diberikan tentu bisa kurang bermakna bagi peserta didik dan kurang memuaskan bagi guru. Boleh jadi, guru asyik mengajar, namun peserta didik justru tidak serius belajar; atau sebaliknya, guru terlihat kurang serius mengajar, padahal peserta didik sebenarnya sudah mau bersungguh-sungguh untuk belajar. Di kalangan para ahli, pernah ada yang berasumsi bahwa mengatasi persoalan tersebut haruslah dimulai dari faktor kepribadian guru. Apabila kepribadian guru berwibawa, mantap, menarik, dan dapat diteladani, maka peserta didik (siswa) akan terpengaruhi secara positif dan mudah diarahkan untuk serius belajar. Pepatah lama, “guru kencing berdiri, murid akan kencing berlari”, mengisyaratkan betapa kuatnya pengaruh kepribadian guru terhadap kepribadian siswa, bahkan mungkin terhadap semua *tingkah polah*-nya. Ketika guru masih menjadi sumber pertama dan utama bagi “belajar” siswa, maka ia akan berperan sebagai rujukan otoritatif bagi siswa-siswinya. Tak heran, manakala pelbagai literatur klasik pendidikan Islam banyak mengulas sisi penting kepribadian guru bagi efektivitas upaya pendidikan.

Literatur klasik pendidikan Islam menggunakan konsep *al-ta'allum* untuk menyebut aktivitas belajar, sebagaimana termuat dalam hadis Nabi Saw, “*Khairukum Man Ta'allamal Qur'ân wa 'Allamhû*” (Sebaik-baik kalian adalah orang yang belajar al-Qur'an dan mengajarkannya). Dengan konsep tersebut, setidaknya secara kebahasaan belajar menuntut kesungguhan dalam rangka memperoleh ilmu pengetahuan. Demikian halnya belajar al-Qur'an, kesungguhan sangat diperlukan mengingat kompetensi yang diharapkan

tercapai di sini tidaklah sebatas mampu baca-tulis, memahami kandungan isi, menghafal, melainkan juga mampu mengamalkan dan mengajarkannya ke orang lain. Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam sehingga pembelajaran al-Qur'an semestinya mendapatkan perhatian besar. Hadis Nabi tersebut mendorong agar kita senantiasa memprioritaskan pembelajaran al-Qur'an: aktivitas belajar dan mengajar al-Qur'an. Bagaimana pun, belajar merupakan aktivitas fundamental karena melalui belajar, setiap individu meningkatkan kemampuan diri. Ini berarti jika pembelajaran al-Qur'an menempati perhatian utama, maka kemampuan diri semisal: membaca, menulis, menghafal, dan memahami al-Qur'an akan terus meningkat dan pada gilirannya bisa melahirkan generasi qur'ani.

Dewasa ini, istilah yang banyak digunakan untuk menyebut kegiatan interaksi edukatif antara guru dan siswa adalah pembelajaran, menggantikan istilah pengajaran. Seolah telah terjadi "perubahan paradigma", penggunaan istilah tersebut memunculkan tuntutan-tuntutan baru yang boleh jadi dirasakan revolusioner bagi sebagian kalangan yang masih terkungkung oleh sistem pengajaran lama. Dalam buku *Gurunya Manusia* dijelaskan, setidaknya terdapat tiga hal yang perlu dipenuhi untuk mendukung tuntutan perubahan itu, yakni (1) paradigma, (2) cara, dan (3) komitmen.¹ Paradigma berkaitan dengan perlunya perubahan pola pikir atau perspektif guru dalam melihat tugas profesinya mengajar; paradigma juga berkaitan dengan perubahan asumsi-asumsi dasar yang melandasi kerangka konseptual mengenai kegiatan mengajar. Jadi, paradigma mencakup dimensi "kognitif" guru dan dimensi "normatif" yang menjadi acuan penilaian. Sejalan dengan makna paradigma ini, suatu kekeliruan manakala guru masih mengidentikkan kegiatan mengajar dengan kegiatan belajar, suatu keaifan jika guru memahami tugas utama mengajar adalah mentransfer pengetahuan sebanyak mungkin kepada peserta didik yang dikondisikan pasif, suatu keanehan pula apabila guru menganggap dirinya tahu segalanya dan karena itu memosisikan diri sebagai sumber tunggal

¹ Munif Chatib, *Gurunya Manusia*, (Bandung: Kaifa, 2011), hlm.64.

belajar. Inilah sebagian contoh implikasi perubahan paradigma dari pengajaran menuju ke pembelajaran.

Sementara itu, cara berkaitan dengan bagaimana guru mengejawantahkan paradigma kedalam konteks pembelajaran di kelas. Sekedar misal, kurikulum berbasis kompetensi menghendaki penerapan penilaian terhadap ranah afektif siswa dalam pembelajaran; pendekatan PAIKEM dalam pembelajaran mengharuskan guru untuk menerapkan strategi variatif yang mampu mengoptimalkan keaktifan dan partisipasi siswa. Ini berarti guru dalam kasus tersebut perlu mengetahui cara melakukan penilaian ranah afektif; guru pun diharuskan terampil mengaplikasikan pelbagai strategi dalam pembelajaran. Paradigma tidak akan berarti apa-apa manakala tanpa disertai dengan penguasaan cara-cara baru yang dibutuhkan oleh paradigma itu. Selanjutnya, komitmen adalah kesungguhan dan kesediaan guru untuk terus belajar dalam rangka realisasi paradigma dan cara-cara yang relevan. Dalam komitmen terkandung kreativitas, kesabaran, kedisiplinan, dan kemauan kuat untuk berjuang menyelesaikan pelbagai permasalahan pembelajaran. Guru yang menjadi salah satu komponen penentu kualitas pembelajaran² diharapkan memahami kompetensinya sebagai “dinamika”, tidak sebatas pemilikan sertifikat pendidik, sehingga perlu terus diasah melalui kreativitas, kedisiplinan, dan komitmen berkelanjutan.

Salah satu masalah yang dihadapi dunia pendidikan kita adalah masalah lemahnya proses pembelajaran.³ Karena masalah inilah, tak heran jika muncul banyak keluhan menyangkut kualitas proses pembelajaran, semisal proses pembelajaran kurang mendorong kemampuan anak untuk berpikir, anak dipaksa untuk menghafal materi sebanyak mungkin, proses pembelajaran membosankan, dan proses pembelajaran mata pelajaran agama tidak dapat mengembangkan sikap-sikap anak yang selaras dengan norma agama. Masalah lemahnya proses pembelajaran seperti itu telah melatarbelakangi upaya

² Winarno Surakhmad, *Pendidikan Nasional: Strategi dan Tragedi* (Jakarta: Buku Kompas, 2009), hlm.364.

³ Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses*, (Jakarta: Kencana, cet. VII), hlm.2010, hlm.1.

perumusan standar proses pendidikan yang berguna sebagai acuan guru dalam menentukan bagaimana seharusnya proses pembelajaran berlangsung. Berdasarkan PP Nomor 19 Tahun 2005 dan Permendiknas RI Nomor 41 Tahun 2007, standar proses pendidikan meliputi perencanaan proses pembelajaran, pelaksanaan proses pembelajaran, penilaian hasil pembelajaran, dan pengawasan proses pembelajaran untuk terlaksananya proses pembelajaran yang efektif dan efisien. Bertolak dari diktum yuridis itu, guru dinilai memegang peran kunci bagi realisasi standar proses pendidikan. Dalam kaitan ini, guru dituntut mampu menjalankan “multiperan” sebagai: perancang, pengelola, motivator, fasilitator, pembimbing, inovator, evaluator, dan lain-lain yang mengharuskannya untuk memiliki kompetensi. Dengan kompetensinya, guru diharapkan mempunyai integritas, kemampuan akademis, kreativitas, dan kemauan untuk terus belajar dan berkarya agar proses pembelajaran yang “digawanginya” semakin berkualitas.

Diletakkan dalam konteks proses pembelajaran, strategi dan metode pembelajaran merupakan unsur penting yang perlu memperoleh skala prioritas dari guru karena terbukti besar pengaruhnya terhadap kualitas pembelajaran. Dengan strategi dan metode yang tepat, guru ibarat telah mengantongi kartu truf untuk bisa mewujudkan impiannya, yakni pembelajaran yang efektif, pembelajaran yang bermakna bagi siswa. Pembelajaran yang bermakna di sini mengandung arti pembelajaran yang sanggup mengantarkan siswa menemukan beragam manfaat dari isi pembelajaran, baik personal, sosial, akademik, maupun kontekstual. Melalui penemuan beragam manfaat inilah guru sejatinya berperan besar dalam menyuguhkan “nutrisi” yang dibutuhkan bagi perkembangan positif siswa: jiwanya, intelektualnya, skillnya, dan moralnya. Atas dasar itu, guru “luar biasa” adalah sosok yang berhasil mensimetriskan aktivitasnya mengajar dengan aktivitas siswa belajar. Dalam kaitan ini, strategi dan metode pembelajaran tiada lain merupakan wahana mensimetriskan aktivitas mengajar guru dengan aktivitas belajar siswa selama berlangsungnya proses interaksi edukatif.

Dengan demikian, strategi dan metode pembelajaran diharapkan mampu mengelola secara efektif empat unsur (empat “P”) dalam setiap proses interaksi edukatif yang meliputi: (1) *preparation*, yaitu upaya membangkitkan minat dan ketertarikan siswa, termasuk mengkondisikan siswa untuk mengikuti pembelajaran, (2) *presentation*, yaitu perjumpaan awal dengan pengetahuan atau keterampilan baru, semisal melalui kegiatan apersepsi guru dan eksplorasi siswa; (3) *practice*, yaitu pengintegrasian pengetahuan atau keterampilan baru; dan (4) *performance*, yaitu aplikasi pengetahuan atau keterampilan baru dalam situasi riil,⁴ agar siswa memperoleh makna kontekstual dari apa yang telah dipelajarinya, bukan sekedar makna leksikal, uraian buku, atau penjelasan guru.

B. Pentingnya Upaya “Mem-belajar-kan” Diri

Belajar meliputi aktivitas fisik dan mental. Berjalan, berlari, membaca, dan menulis adalah sebagian bentuk aktivitas fisik dan mental sekaligus dalam belajar. Karena itu, tak berlebihan pendapat yang mengatakan, aktivitas-aktivitas fisik tertentu bisa sangat membantu menguatkan hasil belajar. Sekedar contoh, agar mampu membaca al-Qur’an dengan fasih dan lancar, seseorang tidak cukup mencermati tulisan ayat al-Qur’an, melainkan juga tekun berlatih melafalkannya, membunyikannya dengan intonasi suara yang jelas, dan mengulang-ulang bacaannya. Jika orientasi belajar seseorang adalah pencapaian kompetensi yang lebih tinggi, seperti: mampu memahami dan menafsirkan kandungan ayat al-Qur’an, maka dibutuhkan perpaduan aktivitas fisik dan mental yang lebih “kompleks”. Setidaknya terdapat lima unsur yang perlu dipenuhi bagi upaya “membelajarkan” diri, yaitu: *curiosity, respect to evidence, critical reflection, flexibility, and sensibility to living things*.

Unsur pertama, *curiosity* (rasa ingin tahu yang kuat). Rasa ingin tahu adalah daya penggerak bagi seseorang untuk bertanya, mencari, mencoba, dan bereksplorasi. Semakin kuat rasa ingin tahunya, seseorang akan semakin bersemangat untuk mencari dan menemukan jawaban dari apa yang ingin

⁴ Dave Meier, *The Accelerated Learning Handbook*, (New York: Mc Graw Hill, 2000), hlm. 53.

diketahuinya. Dengan demikian, efektivitas pembelajaran dapat dimaksimalkan manakala guru mampu mendongkrak rasa ingin tahu siswa-siswinya dengan menunjukkan arti penting materi yang mereka pelajari, mengaitkan materi dengan apa yang mereka ketahui, atau memotivasi mereka untuk memecahkan permasalahan yang menantang. Suasana yang menyenangkan dan menantang dalam pembelajaran tentu sangat diperlukan agar rasa ingin tahu siswa-siswi dapat terus ditumbuhkan, bukan suasana yang menakutkan, mencemaskan atau membosankan. Suasana penuh keceriaan dan menantang dalam pembelajaran al-Qur'an dibutuhkan untuk memupuk kegemaran, kecintaan, dan kesungguhan siswa, semisal dengan kepiawaian guru memanfaatkan media *puzzle*, permainan, dan aplikasi rumus dalam pembelajaran materi tajwid dan pengenalan arti kosa kata ayat.

Unsur kedua, *respect to evidence* (menghargai bukti). Belajar tidak cukup hanya pada pemahaman konsep dan teori; belajar juga tidak sekedar membutuhkan hafalan. Argumen dan penalaran bisa dibangun dengan baik melalui proses pembuktian, yakni proses dari upaya memverifikasi kebenaran konsep dan teori secara empiris. Kontekstualisasi merupakan salah satu pendekatan dalam pembelajaran yang berupaya mendekatkan pemahaman konsep dan teori dengan realitas aktual. Orientasi pembelajaran al-Qur'an pada pemahaman kandungan ayat dapat dimulai dari pola *tafsir al-nash* (penafsiran makna teks) menuju pola *tafsir al-wâqi'* (penafsiran kontekstual). Dengan pola pertama, pembelajaran memberikan tekanan semisal pada penjelasan arti kosa kata ayat, terjemahan ayat, dan analisa linguistik ayat, sedangkan dengan pola kedua, pembelajaran al-Qur'an berupaya mengaitkan preskripsi ayat dengan realitas aktual kehidupan sehingga siswa bisa menemukan "makna" dari apa yang dipelajarinya.

Unsur ketiga, *critical reflection* atau refleksi kritis, yakni memfungsikan akal pikir untuk merenungkan, mengkritisi, dan menalar apa yang dipelajari dengan mengajukan pelbagai pertanyaan dan jawaban tentatif. Pembakuan dan pembekuan pemahaman (*tajmîd al-fahm*), pengulangan repetitif, dan sikap taklidiah merupakan contoh manifestasi hilangnya refleksi kritis dalam proses

pembelajaran. Dengan demikian, guru dituntut mampu merangsang siswa untuk terus mengasah nalar kritisnya melalui bertanya, menjawab, dan mendiskusikan pelbagai persoalan yang terkait dengan materi pembelajaran. *Problem posing education* (pendidikan hadap masalah) adalah salah satu prinsip yang ditekankan oleh aliran kritis pendidikan. Tujuannya, siswa memiliki kemampuan mengurai persoalan-persoalan aktual dan siswa mampu membangun kerangka pemikiran untuk melandasi cara pandangnya dalam melihat banyak isu aktual. Sedemikian banyak ayat al-Qur'an yang menyeru manusia untuk mendayagunakan akal pikirnya, agar mampu menemukan "kebenaran personal": kebenaran yang diyakini, dihayati, dan diresapi. Kekurangberhasilan pendidikan agama boleh jadi karena unsur refleksi kritis tidak begitu diperhatikan dalam kegiatan edukasi lantaran guru hanya sibuk mengurus hafalan siswa. Refleksi kritis bisa diupayakan terbangun di kalangan siswa-siswi dengan kesungguhan guru melatih mereka bertanya, mempertanyakan, dan mengelaborasi preskripsi ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, guru juga bisa melatih mereka untuk menuliskan apa yang dibaca dan dilihat. Dengan menulis, siswa-siswi dilatih untuk merefleksikan, memparafrasekan, mendeskripsikan, dan mengkomunikasikan apa yang dibaca dan dilihat. Tak berlebihan sekiranya menulis adalah kegiatan "mengikat makna" dan mentransformasikannya ke orang lain.

Unsur keempat, *flexibility* (kelenturan dan keluwesan). Keteguhan sikap memegang apa yang diyakini benar memang sangatlah penting. Namun acapkali sesuatu yang diyakini benar ternyata tidak lagi sepenuhnya benar atau bahkan mungkin salah. Hilangnya kesadaran akan hal ini bisa menjadikan keteguhan sikap seseorang berubah finalistik dan absolutis, yakni sikap seseorang memutlakkan apa yang diyakini benar sehingga tak perlu dialog karena sudah dianggap final. Ia pun kemudian cenderung menegasikan pendapat orang lain, melakukan *truth claim* secara berlebihan, dan enggan belajar dari orang lain. Padahal tidak sedikit kebenaran-kebenaran publik yang lazim dimasukkan kedalam lingkup mu'amalah ijthadiyah merupakan "kebenaran dinamis", yaitu kebenaran yang mengenal perubahan sejalan

dengan perkembangan sosial-budaya. Relasi agama dan negara, hak dan kewajiban warga negara, dan hubungan antar umat beragama adalah sebagian contoh persoalan dalam lingkup mu'amalah ijthadiyah yang memiliki dimensi kebenaran dinamis. Karena itu, tidak semestinya memposisikan tafsir ayat-ayat al-Qur'an sebagai justifikasi doktrinal yang bersifat tunggal dan final. Dalam konteks pembelajaran al-Qur'an, guru hendaknya membuka ruang dialog dan diskusi bagi siswa-siswinya ketika membahas kandungan ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan seperti itu. Guru dituntut serius mengembangkan kelenturan sikap dan intelektual siswa agar mampu menerima dan mengapresiasi pendapat orang lain, dan mengubah *mindset* berdasarkan alasan-alasan yang memadai.

Unsur kelima, *sensibility to living things* (kepekaan dan kecermatan terhadap persoalan hidup keseharian). Belajar bermakna adalah belajar yang mampu menumbuhkan kesadaran dan pemahaman siswa terhadap apa yang dipelajari dalam kaitan fungsionalnya dengan persoalan hidup keseharian. Boleh jadi persoalan hidup keseharian nampak begitu "sepele" namun bisa menginspirasi siswa untuk lebih tanggap, bersikap kritis, dan tergerak untuk menguak akar permasalahan. Rendahnya kedisiplinan berlalu lintas dan fenomena corat-coret fasilitas umum merupakan contoh persoalan hidup keseharian yang menarik untuk dicermati. Siswa bisa belajar banyak hal terkait dengan persoalan tersebut, semisal menyangkut faktor penyebabnya, dampak yang ditimbulkan, dan cara mengatasinya. Jika direnungkan, maka hal yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'an tidaklah selalu berupa persoalan "besar", melainkan ada juga persoalan keseharian yang mungkin nampak sederhana seperti cara bertamu dan cara berpakaian. Ini mengisyaratkan perlunya kita tanggap terhadap persoalan semacam itu. Sebab, kurangpekaan terhadap persoalan kecil seringkali menjadikan kita kurang peka terhadap persoalan-persoalan besar. Introspeksi diri dan kearifan diri adalah wujud sikap positif yang bisa ditumbuhkan dari kepedulian seseorang terhadap persoalan hidup keseharian sehingga mendorongnya untuk terus belajar dan mengembangkan kemampuan diri.

C. Pembelajaran al-Qur'an yang Berkualitas

Selama ini, prioritas utama dalam pembelajaran al-Qur'an diberikan pada pencapaian kemampuan membaca dan menghafal ayat-ayat al-Qur'an. Tidak mengherankan jika materi tajwid dan hafalan ayat/surat pendek pilihan memperoleh porsi terbanyak dari alokasi waktu yang tersedia untuk dipelajari oleh siswa. Memang tidak sedikit siswa yang menurut "standar kompetensi" seharusnya sudah lancar membaca al-Qur'an, akan tetapi dalam kenyataannya mereka sama sekali belum mengenal huruf dan bacaan al-Qur'an. Hal inilah yang melatarbelakangi dipergunakannya pelbagai metode baru yang cepat dan efektif untuk meningkatkan kemampuan membaca al-Qur'an, seperti metode *Iqra'* dan metode *Qira'ati*. Hanya saja perlu diingat, kemampuan membaca dan menghafal bukanlah tingkatan akhir yang ingin dicapai melalui pembelajaran al-Qur'an. Dalam pembelajaran al-Qur'an yang menekankan pada kemampuan membaca, Dr. Abdul Wahab Abdus Salam Thawilah mengemukakan beberapa prinsip dan tujuan yang perlu diperhatikan, yaitu: (1) meningkatkan kemampuan membaca dengan baik dan benar, (2) memahami secara global makna ayat yang dibaca, (3) menanamkan kecintaan terhadap al-Qur'an dan kesediaan memuliakannya, (4) mewujudkan kekhusyukan hati dan ketentraman jiwa, dan (5) mengamalkan tuntunan al-Qur'an.⁵ Kendati pembelajaran menekankan pada kemampuan membaca, kompetensi lain perlu juga diperhatikan mengingat terdapat kemampuan dan kompetensi lain yang memang tidak kalah pentingnya untuk dicapai siswa, yakni menuliskan, memahami isi, menghayati, dan mengamalkannya. Pada tingkatan inilah, pembelajaran al-Qur'an menghadapi persoalan yang kian kompleks dan menantang melebihi persoalan yang dihadapi oleh pembelajaran lain.

Kecenderungan dearabisasi dalam pembelajaran memiliki pengaruh terhadap kurangberhasilan guru dalam meningkatkan kemampuan menulis siswa. Karena kecenderungan itu, guru lebih suka menuliskan kosa kata ayat

⁵ Abdul Wahab Abdus Salam Thawilah, *al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Fann al-Tadris* (Kairo: Darussalam, 2008), hlm.71; lihat juga, Abid Taufiq al-Hasyimi, *Thuruq Tadris al-Tarbiyah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983), hlm.48.

semisal *al-rahmân, al-rahîm, al-shamad, lam yalid*, dan *ahad*, dari Qs. al-Fatihah dan Qs. al-Ikhlâs dengan tulisan huruf latin. Akibatnya, siswa pun menjadi tidak familiar dengan tulisan huruf arab dan tidak terdorong untuk berlatih menulis huruf arab (hijaiyah). Hal ini tentunya jauh berbeda apabila dibandingkan dengan pola pembelajaran di sebagian pesantren yang selain menggunakan buku teks kitab kuning yang bertuliskan huruf arab, juga pola pengartian kosa katanya pun dengan makna *gandul* masih menggunakan tulisan arab pegon. Siswa (santri) akhirnya terbiasa untuk menulis dengan huruf arab (hijaiyah) sehingga ia mampu menulis secara halus dan benar. Kemampuan menulis ayat perlu dimulai dari latihan menulis huruf hijaiyah baik secara terpisah maupun bersambung, dilanjutkan dengan latihan menulis kata dan kalimat sederhana (ayat pendek) melalui cara menyalin contoh dan didiktekan. Sistem tulisan huruf hijaiyah yang memiliki banyak perbedaan dengan sistem penulisan huruf latin seperti menyangkut: dimulai dari arah kanan, tidak mengenal huruf vokal, bentuk huruf yang berlainan antara ketika tertelak di awal, di tengah, dan ketika di akhir kata, dan peleburan kata sandang lam ta'rif kedalam huruf tertentu, menimbulkan kesulitan tersendiri yang memerlukan banyak latihan.

Kemampuan memahami isi ayat tidak cukup hanya didasarkan pada kemampuan siswa menyebutkan terjemahannya, melainkan juga didasarkan pada kemampuan menjelaskan kandungan isi dan mengaitkannya dengan realitas aktual kehidupan. Dengan demikian, guru perlu menyusun penjenjangan untuk kemampuan siswa memahami isi ayat, dimulai dari kemampuan menyebutkan arti, menerjemahkan, menjelaskan isi, hingga mengkontekstualisasikannya; atau dimulai dari memahami secara harfiah, maknawiah, hingga secara kontekstual. Untuk mencapai jenjang kemampuan memahami isi tersebut, sebagian literatur tafsir menerapkan sistematisasi uraian kandungan isi ayat yang meliputi: arti kosa kata penting, arti global ayat, pengenalan sedikit tata bahasa dan *sabab al-nuzûl* ayat, dan tuntunan hidup yang bisa digali dari kandungan isi ayat al-Qur'an (*fiqh al-hayâh*). Dengan sistematisasi uraian seperti ini, kemampuan memahami isi diharapkan tidak sekedar menyentuh ranah kognitif saja, melainkan juga ranah afektif. Selain itu,

kemampuan memahami isi diharapkan tidak sebatas secara harfiah, melainkan juga secara kontekstual.

Selanjutnya, kemampuan menghayati kandungan ayat dapat diupayakan melalui (1) pengkondisian sikap siswa ketika membaca ayat-ayat al-Qur'an dengan memperhatikan sopan santun (adab) dalam membaca al-Qur'an, mengawali kegiatan membaca dengan *ta'awwudz* dan basmalah, dan (2) sikap sempurna disertai pembacaan secara tartil. Sebelumnya, guru bisa memulai dengan menjelaskan fadlilah (keutamaan) ayat al-Qur'an yang akan dibaca dan pesan inti yang terkandung di dalamnya. Setelah itu, guru meminta sebagian siswa membaca dengan suara yang bagus, dan sebagian yang lain menyimak secara bergantian. Alunan suara yang bagus dalam membaca al-Qur'an dapat mempengaruhi suasana batin orang yang menyimaknya, sehingga merasa tenang dan syahdu. Karena itu, sangat mungkin orang yang sama sekali tidak mengetahui arti ayat per-ayat tetap bisa merasa khidmat dan bahkan berlinang air mata setelah menyimak dengan sungguh-sungguh ayat-ayat al-Qur'an yang dibacakan dengan alunan suara merdu. Suasana batin semacam ini termasuk kedalam bentuk penghayatan pasif. Dengan penghayatan pasif, siswa akan mudah membuka diri menerima ajaran al-Qur'an. Tak berlebihan manakala pada beberapa terbitan mushaf al-Qur'an disertakan uraian mengenai adab dalam membaca al-Qur'an. Sekedar contoh, pada bagian mukadimah terbitan *Al-Qur'an dan Terjemahnya* diuraikan adab membaca al-Qur'an, antara lain: (1) disunatkan membaca al-Qur'an sesudah berwudhu, dalam keadaan bersih karena yang dibaca adalah wahyu Allah. Kemudian mengambil al-Qur'an dengan tangan kanan dan memegangnya dengan kedua belah tangan; (2) disunatkan membaca al-Qur'an di tempat yang bersih; (3) disunatkan membaca al-Qur'an menghadap ke arah kiblat, membacanya dengan khusyu' dan tenang, dan sebaiknya dengan mengenakan pakaian yang pantas; (4) ketika membaca al-Qur'an, mulut hendaknya bersih, tidak berisi makanan, dan sebaiknya sebelum membaca al-Qur'an mulut dan gigi dibersihkan terlebih dahulu; (5) sebelum membaca al-Qur'an disunatkan membaca *ta'awwudz* dan do'a; (6) disunatkan membaca al-Qur'an dengan tartil (pelan-pelan dan tenang); (7) bagi orang yang

sudah mengetahui arti dan maksud ayat-ayat al-Qur'an, disunatkan membacanya dengan penuh perhatian dan perenungan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dibacanya; (8) meresapi betul arti ayat-ayat al-Qur'an yang dibaca; (9) disunatkan membaca al-Qur'an dengan suara yang bagus lagi merdu; dan (10) sedapat mungkin membaca al-Qur'an tidak diputus hanya karena hendak berbicara dengan orang lain.⁶

Pembelajaran al-Qur'an memerlukan interaksi yang berkualitas, yakni interaksi yang tidak hanya berhasil mentransfer pengetahuan, melainkan juga berhasil mentransfer nilai kepada siswa-siswi dan membentuk sikap mereka. Tanpa interaksi pembelajaran yang berkualitas, sulit kiranya kemampuan menghayati secara aktif (merenungkan arti ayat, meresapi tuntunannya, dan menunjukkan sikap yang sesuai) dapat tercapai. Apalagi kemampuan mengamalkan tuntunan ayat-ayat al-Qur'an yang dipelajari dalam kehidupan sehari-hari, jelas semakin sulit lagi bisa tercapai. Interaksi yang berkualitas setidaknya ditunjukkan oleh keaktifan siswa dan guru, kesungguhan dalam memperhatikan adab, penemuan tuntunan hidup dari kandungan ayat, penghayatan makna ayat, kecintaan mendalami kandungan isi ayat, dan pengamalan tuntunannya dalam perilaku sehari-hari. Pendek kata, interaksi yang berkualitas dapat dilihat dari sejauhmana pengaruh pembelajaran al-Qur'an terhadap proses, hasil (*out put*) belajar siswa dan dampak (*out come*) yang ditimbulkan.

D. Kekhasan Pembelajaran al-Qur'an

Dalam kurikulum di sekolah, pembelajaran al-Qur'an termasuk kedalam mata pelajaran pendidikan agama Islam (PAI). Pembelajaran al-Qur'an memang tidak sepenuhnya berbeda dibandingkan dengan pembelajaran materi lain dalam rumpun PAI, atau dibandingkan dengan pembelajaran mata pelajaran lain. Namun, bagaimana pun harus diakui terdapat beberapa perbedaan yang perlu diperhatikan, di antaranya:

⁶ Tim Penerjemah al-Qur'an, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Depag RI, 1983), hlm.125-128.

Pertama, dilihat dari aspek kemampuan membaca, dalam pembelajaran al-Qur'an siswa dituntut mampu membaca secara fasih, yaitu membaca dengan lancar dan sesuai ketentuan tajwid, bahkan diharapkan pula mampu membaca dengan suara yang bagus. Karena yang dibaca adalah wahyu Allah, membaca al-Qur'an mempunyai nilai ibadah, sehingga siswa pun dituntut memperhatikan adab, semisal bersuci dan bersikap sempurna. Selain itu, terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an tertentu, siswa dituntut mampu membacanya sesuai aturan khusus yang berbeda dengan ketentuan "bacaan umum", misalnya: ayat-ayat al-Qur'an yang berupa *fawâtiḥ al-suwar*, bacaan *isymâm*, dan bacaan *saktah* (berhenti sejenak tanpa ambil nafas). Dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat sajdah yang ketika membacanya, siswa dianjurkan untuk melakukan sujud *tilâwah*. Pengenalan terhadap ayat-ayat semacam ini tentunya perlu memperoleh perhatian dari guru dalam pembelajaran membaca al-Qur'an. Ilmu tajwid mempunyai fungsi penting dalam belajar membaca al-Qur'an, mengingat tidak mungkin seseorang mampu membaca ayat al-Qur'an dengan fasih manakala ia tidak mengetahui sama sekali ketentuan tajwid. Sewajarnya, belajar tajwid adalah bagian integral dari belajar membaca al-Qur'an.

Kedua, dilihat dari aspek kemampuan menuliskan, dalam pembelajaran al-Qur'an siswa dituntut tidak hanya mampu menuliskan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan kaidah *rasam imlâ'i* melainkan juga sesuai kaidah *rasam utsmâni*. Kaidah *rasam utsmâni* tidak selalu sesuai dengan kaidah *rasam imlâ'i*, sekedar contoh penulisan ayat ke-4 Qs. al-Fatihah (*mâliki yaumiddîn*) yang dibaca panjang jika disesuaikan dengan kaidah *rasam imlâ'i*, maka ditulis dengan menggunakan "alif" pada "mim" dari kata *mâliki*. Namun penulisan sesuai dengan *rasam utsmâni* justru tanpa menggunakan "alif" melainkan cukup dengan harakat tegak di atas huruf "mim" sebagai tanda bacaan panjang. Menurut pendapat sebagian ulama', sebenarnya ada rahasia (hikmah) di balik penulisan semacam itu, yakni agar format tulisan memungkinkan untuk mengakomodasi dua jenis bacaan: panjang (*mâliki*) dan pendek (*maliki*). Atas dasar ini, menurut mereka, tidak dibenarkan menuliskan ayat-ayat al-Qur'an yang menyalahi ketentuan *rasam utsmâni*, mengingat ketentuan inilah yang dinilai paling tepat dalam

mewadahi keragaman bacaan al-Qur'an yang ada. Selain itu, keharusan menuliskan ayat sesuai ketentuan *rasam utsmâni* berguna untuk memelihara keberlangsungan otentisitas al-Qur'an.

Ketiga, dilihat dari aspek kemampuan menghafal ayat al-Qur'an, terdapat kesulitan tersendiri karena ditemukan tidak sedikit kata atau ayat yang beredaksi mirip, misalnya dalam Qs. al-Kâfirûn, Qs. al-'Ashr, dan Qs. al-Thîn. Tak hanya itu, kesulitan lain adalah tidak diperbolehkannya lupa terhadap apa yang sudah dihafalkan dari ayat al-Qur'an. Ada yang mengatakan makruh lupa terhadap apa yang sudah dihafalkan, dan bahkan ada yang mengatakannya haram. Ini berarti dalam kemampuan menghafal ayat al-Qur'an, seseorang (siswa) mengemban tanggungjawab ganda: berusaha semaksimal mungkin mampu membaca ayat tanpa melihat tulisan (*bil ghaib*) dan berusaha memelihara hafalan ayat di luar kepala agar tidak mudah lupa, seperti melalui tadarus secara rutin. Sejarah menunjukkan, dalam rangka memelihara hafalan Nabi Saw sendiri tidak bosan-bosannya setiap bulan Ramadhan melakukan tadarus al-Qur'an dengan Malaikat Jibril, dan para Sahabat juga tidak henti-hentinya melakukan tadarus al-Qur'an dengan Nabi dan tadarus antar para Sahabat sendiri. Banyaknya kemiripan redaksi ayat dalam al-Qur'an merupakan salah satu makna yang terkandung dalam konsep *Mutasyâbih*. Dengan konsep ini, para ahli ilmu al-Qur'an seakan menegaskan bahwa kemiripan baik secara redaksional maupun secara maknawi yang banyak dijumpai dalam al-Qur'an adalah justru bukti kemukjizatan kitab suci ini dan hal ini memang telah menjadi titah Allah dalam mewahyukannya.

Mungkin timbul pertanyaan, mengapa dijumpainya banyak kemiripan dalam al-Qur'an yang menjadi bukti kemukjizatannya malah menyebabkan kesulitan upaya menghafal ayat-ayat al-Qur'an? Setidaknya ada dua jawaban yang dapat diungkapkan: *pertama*, ayat-ayat yang secara redaksional mirip sebenarnya memudahkan upaya seseorang untuk menghafalkannya, karena setelah hafal satu ayat, ia berarti telah atau mudah menghafal ayat-ayat lain yang mirip. Namun saat dihafalkan, urutan ayat-ayat yang mirip mudah "tertukar", dan di sinilah letak kesulitannya. *Kedua*, meski secara redaksional mirip, kandungan

artinya diyakini berbeda. Hal ini mengisyaratkan pentingnya menghafalkan ayat-ayat al-Qur'an disertai memahami kandungan artinya. Pendek kata, bersamaan dengan adanya kesulitan, dirasakan juga adanya kemudahan dan hikmah. Menghafal ayat-ayat al-Qur'an jelas tidak sama dengan menghafal syair lagu yang ketika sudah tidak lagi disukai, lantas perlahan-lahan dilupakan begitu saja. Seseorang yang telah menghafal ayat-ayat al-Qur'an dituntut untuk terus memelihara hafalannya, dengan melakukan tadarus rutin, memahami kandungan isinya, dan mengamalkan tuntunannya. Jadi belajar al-Qur'an seharusnya adalah belajar untuk mampu membacanya, menghafalnya, menuliskannya, memahaminya, dan sekaligus mengamalkannya.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Athaillah, *Sejarah al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentisitas al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Abbas Mahjub, *Ushul al-Fikr al-Tarbawi fi al-Islam*, Damaskus: Dar Ibni Katsir, 1987.
- AbdulHamid AbuSulayman (ed.), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, USA: IIIT, 1989.
- Abdul Karim Hamidi, *al-Madkhal ila Maqashid al-Qur'an*, Riyadl: Maktabah al-Rusyd, 2007.
- Abdul Wahab Abdus Salam Thawilah, *al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Fann al-Tadris* (Kairo: Darussalam, 2008).
- Abid Taufiq al-Hasyimi, *Thuruq Tadris al-Tarbiyah al-Islamiyyah*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983.
- Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan, dan Teknologi*, Jakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Ahmad Fakîr, *Qabasun min al-Akhilâq al-Nabawiyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2007.
- Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Tarbiyah fi al-Islam*, Kairo: Darul Maarif, tt.
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1994.
- A. Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2006.
- A.M. Muhammad Abid, *al-'Aql bain al-Firaq al-Islamiyyah Qadiman wa Haditsan*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012.
- Ary Ginanjar Agustian, *Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual ESQ Berdasarkan 6 Rukun Iman dan 5 Rukun Islam*, Jakarta: Arga, 2001.
- Asghar Ali Engineer, "Islam, Women, and Gender Justice", *Islamic Millennium Journal* (Vol. I, Number 1, Sept-Nov 2001).
- Bruno Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat*, terj. Anton Kurnia, Bandung: Mizan, 2004.
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Danah Zohar & Ian Marshall, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Hidup*, terj. Rahmani Astuti dkk., Bandung: Mizan, 2001.
- Darmiyati Zuchdi, *Humanisasi Pendidikan*, Jakarta: Bumi Aksara, 2008.
- Dave Meier, *The Accelerated Learning Handbook*, New York: Mc Graw Hill, 2000.
- Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid I, juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009.

- Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, cet. II, 2000.
- , *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, cet. II, 1996.
- George R. Knight, *Issues and Alternatives in Educational Philosophy*, Michigan: Andrews University, 1982.
- , *Filsafat Pendidikan*, terj. Mahmud Arif, Yogyakarta: Gama Media, 2007.
- Harian Republika, *Dialog Jum'at Tabloid Republika* (1 Agustus 2008).
- Hasan Langgung, *Kreativitas dan Pendidikan Islam: Analisis Psikologi dan Falsafah*, Bandung: Pustaka al-Husna, 1991.
- Hassan Hanafi, "Reconciliation and Preparation of Societies for Life in Peace", *Islamic Millenium Journal* (Vol. I, Number 1, Sept-Nov 2001).
- Ian G. Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, terj. E. R. Muhammad, Bandung: Mizan, 2002.
- Ibnu Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari*, jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005.
- Indra Djati Sidi, *Menuju Masyarakat Belajar: Menggagas Paradigma Baru Pendidikan*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Jalal Muhammad Musa, *Manhaj al-Bahth al-'Ilmi inda al-'Arab fi Majal al-'Ulum al-Thabi'yyah wa al-Kawniyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 1972.
- , *Belajar Cerdas: Belajar Berbasiskan Otak*, Bandung: MLC, cet. VI, 2007.
- Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak Diatas Fiqih*, Bandung: Mizan, 2007.
- , *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi, 2006.
- Jamal Badi dan Mustapha Tajdin, *Islamic Creative Thinking: Berpikir Kreatif Berdasarkan Metode Qur'ani*, terj. Munir Mun'im, Bandung: Mizania, 2007.
- John R. Burr and Milton Goldinger, *Philosophy and Contemporary Issues*, New Jersey: Prentice Hall, 1996.
- Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004.
- , *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme*, Jakarta: Hikmah, 2006.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1996.
- , *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Louis Leahy, *Jika Sains Mencari Makna*, Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- M. Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

- , *al-Din wa al-Daulah wa Tathbiq al-Syariah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah, 1996.
- , *al-Dimuqrathiyyah wa Huquq al-Insan*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994.
- , *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim: Fi al-Ta'rif bi al-Qur'an*, juz I, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2007.
- , *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1991.
- , *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993.
- M. Agus Nuryatno, *Mazhab Pendidikan Kritis: Menyingkap Relasi Pengetahuan Politik dan Kekuasaan*, Yogyakarta: Resist Book, 2008.
- M. Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits: Uloomuhu wa Mushthalahuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, Jakarta: PSAP, 2005.
- , *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, cet. II, 2002.
- M. Husain al-Thabathabai, *Tafsir al-Mizan*, Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1397 H.
- M. Jawwad Mughniyah, *Falsafat al-Akhlâq fi al-Islâm*, Ttp: Mu'asasat Dar al-Kitab al-Islami, 2007.
- M. Jawwad Ridla, *al-Fikr al-Tarbawi al-Islami; Muqaddimah fi Ushulih al-'Ijtima'iyyah wa al-'Aqlaniyyah*, ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, 1980.
- , *Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam: Perspektif Sosiologis-Filosofis*, terj. Mahmud Arif, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, cet. XVI, 1997.
- , *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, cet. VXI, 1997.
- , *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- , *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan, 2007.
- , *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, cet. IX, 1999.
- , *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 & 7, Jakarta: Lentera Hati, cet. VIII, 2007.
- M. Rashid Ridla, *al-Wahyu al-Muhammadiyah*, Mesir: Nahdlah, cet. VI, 1956.
- M. Wahyuni Nafis, *Sembilan Jalan untuk Cerdas Emosi dan Cerdas Spritual*, Bandung: Hikmah, 2006.
- Mahmud Arif, *Menyelami Makna Kewahyuan Kitab Suci: Pesan Transformatif dan Edukatif al-Qur'an untuk Kehidupan*, Yogyakarta: Idea Press, 2009.
- , *Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: LKiS, 2008.

- , *Involusi Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Idea Press, 2006.
- Mahmud Syaltut, *Min Taujihat al-Islam*, Ttp.: Dar al-Qalam, cet. III, 1966.
- Majid Irsan al-Kailani, *Falsafat al-Tarbiyah al-Islamiyyah*, Mekah: Maktabah Hadi, 1988.
- , *Tathawwur Mafhumi al-Nazariyyah al-Tarbawiyah al-Islamiyyah*, Damaskus: Dar Ibn Kathir, 1987.
- , *Tathawwuru Mafhum al-Nadzariyyah al-Tarbawiyah al-Islamiyyah*, Medinah: Dar al-Turats, 1987.
- , *al-Fikr al-Tarbawi al-Islami Inda Ibni Taimiyyah*, Medinah: Maktabah Dar al-Turats, 1986.
- Malik Ben Nabi, *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-Agama Ibrahim*, terj. Farid Wajdi, Bandung: Marja', 2002.
- Manna al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Ttp.: tnp, tt.
- Masaru Emoto, *The Secret Life of Water: Mengungkap Rahasia Mengapa Air Dapat Menyembuhkan*, terj. Susi Purwoko, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2006.
- Mastuhu, *Menata Ulang Pemikiran Sistem Pendidikan Nasional dalam Abad 21*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2003.
- Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003.
- Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an*, terj. Masykur Hakim, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan Al-Qur'an: Memahami Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini*, terj. Masykur Hakim, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhammad al-Khudlari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Muhammad Kamaluddin Imam, *Nadzariyyat al-Fiqh fi al-Islam: Madkhal Manhaji*, Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyah, 1998.
- Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah, 1990.
- Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyar, 1990.
- , *al-Islam wa al-Iman: Mandzumat al-Qiyam*, Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah, 1996.
- , *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi al-Daulat wa al-Mujmata'*, Damaskus: al-Ahali li al-Ta'uzi' wa al-Nasyr, 1994.
- , *Nahwa Tafsir Maudlu'i li Suwari al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Syuruq, cet. IV, 2000.
- Muhsin al-Mayli, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, terj. Rifyal Ka'bah, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- , *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.
- , *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

- Munif Chatib, *Gurunya Manusia*, Bandung: Kaifa, 2011.
- Munir al-Mursi Sarhan, *Fi Ijtima'iiyyati al-Tarbiyah*, Mesir: Maktabah al-Anjilo, 1978.
- Musa Asy'arie, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan*, Yogyakarta: LESFI, 1999.
- , *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Muslih Usa (ed.), *Pendidikan Islam di Indonesia: Antara Cita dan Fakta*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khithab al-Dini*, Kairo: Sina Li al-Nasyr, 1994.
- , *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, dkk., Bandung: RQiS, 2003.
- , *Dawa'ir al-Khawf: Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 2000.
- Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu*, edisi II, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2003.
- P. M. Holt, et. al. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2B, New York: Cambridge University Press, 1970.
- Pengembangan Pendidikan Tinggi Agama Islam Depag RI, *Kurikulum dan Silabi IAIN Sunan Kalijaga Program S1 Fakultas Tarbiyah* (1998).
- Riant Nugroho, *Pendidikan Indonesia: Harapan, Visi, dan Strategi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Sa'id al-'Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004.
- Said Hawwa, *al-Islam: Dirasat Manhajiyah Hadifah Haul al-Ushul al-Tsalatsah*, Ttp.: tnp., 1981.
- al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Abdul Aziz Muhammad al-Wakil (ed.), Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, edisi II, Albany: State University of New York Press, 1991.
- , *Science and Civilization in Islam*, New York: New American Library, 1970.
- Syed Sajjad Husain & Syed Ali Ashraf, *Menyongsong Keruntuhan Pendidikan Islam*, cet. IV, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Gema Risalah Press, 1994.
- Taufiq Pasiak, *Brain Management for Self Improvement*, Bandung: Mizan, 2007.
- Thaha Jabir al-'Ulwani, *La Ikraha fi al-Din: Ishkaliyyat al-Ridda wa al-Murtaddin min Shadr al-Islam Hatta al-Yawm*, Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dauliyyah, 2003.
- Tim Disbintalad, *Al-Qur'an Terjemah Indonesia*, Jakarta: Sari Agung, cet. XVI, 2001.
- Umar Farroukh, *'Abqariyyat al-'Arab fi al-'Ilm wa al-Falsafah*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 1989.
- Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Wajiz*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1415 H/1994.
- , *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses*, (Jakarta: Kencana, cet. VII, 2010).

- Winarno Surakhmad, *Pendidikan Nasional: Strategi dan Tragedi*, Jakarta: Buku Kompas, 2009.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Depag RI, 1982/1983.
- Yusuf al-Qaradlawi, *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadlarah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1997.
- Zainab Abdus Salam Abu al-Fadl, *'Inâyat al-Qur'ân bi Huqûq al-Insân*, juz II, Kairo: Dar al-Hadits, 2008.
- Zamroni, *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi: Prakondisi Menuju Era Globalisasi*, Jakarta: PSAP, 2007.
- Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, Jakarta: Oasis, 2010.

Biodata Singkat Penulis

Dr. Mahmud Arif adalah dosen pengampu matakuliah *Tafsir Tarbawi* dan *al-Qur'an & Sains Modern* di Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an (STIQ) An-Nur Bantul Yogyakarta, melengkapi kesibukannya sebagai Dosen Tetap di Fakultas Ilmu Tarbiyah & Keguruan dan PPs UIN Sunan Kalijaga. Arif (sapaan akrab) merampungkan pendidikan jenjang S3 di PPs UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2006 yang lalu, sepulangnya dari mengikuti *Short Course on Research Management* at NTU, Singapore. Diantara karya ilmiahnya yang telah dipublikasikan adalah: *Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam: Perspektif Sosiologis Filosofis*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002 (terjemahan), *Filsafat Pendidikan*, Yogyakarta: Gama Media, 2007 (terjemahan), *Involusi Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Idea Press, 2006, dan *Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: LKiS, 2008. @rif.

Di kalangan umat Islam, Alquran menempati kedudukan istimewa mengingat kitab suci ini diyakini sebagai wahyu Ilahi yang diturunkan untuk pedoman hidup mereka dan membacanya bernilai ibadah. Namun demikian, kedudukan istimewa tersebut ternyata belum menimbulkan dampak transformatif yang diharapkan sesuai fungsi petunjuknya bagi kehidupan.

Memperkenalkan nuansa pendidikan merupakan bagian yang sah dari ikhtiar untuk lebih bisa memahami dan meresapi keutuhan kandungan Alquran. Buku ini menghadirkan pesan-pesan edukatif Alquran dan aktualisasinya dalam pembelajaran dengan mendasarkan pada interpretasi sebagian ayat kitab suci. Tentu saja, apa yang diuraikan dalam buku ini masih sebagai langkah awal dalam rangka meretas pengenalan sisi lain yang menjadi bagian multidimensi kandungan Alquran.



PENERBIT OMBAK

Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55292

Tlp. (0274) 7019945; Fax. (0274) 620606

e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id

www.penerbitombak.com  Penerbit Ombak Dua

ISBN 602-258-269-4



9 786022 582694