



ISU-ISU KONTEMPORER

Tentang Islam dan Pendidikan Islam

Syamsul Kurniawan

Syamsul Kurniawan

ISU-ISU KONTEMPORER

Tentang Islam dan Pendidikan Islam



ISU-ISU KONTEMPORER
tentang Islam dan Pendidikan Islam

© Syamsul Kurniawan

xii + 375 hlm; 13 x 19 cm

ISBN: 978-602-51797-1-6

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun juga tanpa izin tertulis dari penerbit.

Penulis :

Syamsul Kurniawan

Penyunting :

Masmuri

Proofreader :

Wiwik

Tata Letak dan Sampul :

Bagus Junaedy

Diterbitkan dan didistribusikan oleh:

Ayunindya

Komplek Gading Garden, A 23, Desa Kapur,

Kabupaten Kubu Raya, Kalimantan Barat.

Telpon: 08115700207

Email: ayunindyabook@gmail.com

Website: ayunindya.com

Pengantar Penulis

Pasang surut perjalanan Islam dan pendidikan Islam jelas tidak akan pernah lepas dari interaksi akumulasi dengan peradaban-peradaban di sekitar perkembangan Islam. Perkembangan Islam dan pendidikan Islam ini juga boleh dikatakan dijiwai oleh semangat normatif dan historis. Disebut normatif, karena perkembangan Islam dan pendidikan Islam umumnya dijiwai oleh ajaran agama yang sumbernya adalah kitab suci Al-Qur'an dan as-Sunnah. Sementara historis, karena wujud respon terhadap berbagai persoalan hidup umat Islam di berbagai bidang kehidupan.

Karena itu tantangan yang dihadapi oleh Islam dan pendidikan Islam di zaman kontemporer saat ini jelas jauh berbeda dan kompleks jika ingin membandingkannya dengan tantangan Islam dan pendidikan Islam di zaman klasik atau pertengahan, baik secara eksternal maupun internal. Terutama pendidikan Islam yang perlu didisain untuk menjawab tantangannya, baik pada sisi konsepnya, kurikulum, kualitas sumberdaya insaninya, lembaga-lembaga dan organisasinya, serta mengkonstruksinya agar dapat relevan.

Isu-isu kontemporer seputar Islam dan pendidikan Islam inilah yang selanjutnya akan dibahas pada buku ini. Buku ini memuat 12 (dua belas)

bagian tulisan, yang masing-masing bagian tulisan membawa isu-isu tertentu di zaman kontemporer yang penulis anggap penting untuk dibahas. *Pertama*, perspektif umat Islam tentang agama dan ilmu pengetahuan; dari dikotomi ke integrasi. *Kedua*, dikotomi agama dan ilmu dalam sejarah umat Islam dan kemungkinan pengintegrasian; prospeknya di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. *Ketiga*, masjid dalam lintasan sejarah umat Islam. *Keempat*, penyimpangan seksual: sebuah interpretasi teologi, psikologi dan pendidikan Islam. *Kelima*, hegemony of involvement of tafsir in political identity. *Keenam*, hak-hak anak yang dirampas; kajian terhadap kasus perdagangan dan eksploitasi anak dalam sudut pandang HAM dan Islam. *Ketujuh*, nilai-nilai pendidikan Islam dalam Jihad. Kedelapan, sekolah progresif; relevansinya bagi sekolah bercirikan Islam di Indonesia. *Kesembilan*, reconcile the religion and science education management in Islam. *Kesepuluh*, pendidikan agama Islam berwawasan kearifan lingkungan di sekolah dasar; dasar, signifikansi dan implementasi. Kesebelas, neo-modernisme Islam Nurchalish Madjid; relevansinya dengan pembaruan pendidikan Islam. *Keduabelas*, pendidikan karakter dalam Islam; pemikiran Al-Ghazali tentang pendidikan karakter anak berbasis *akhlaq al-karimah*.

Buku kumpulan tulisan ini bisa terwujud tentu tidak terlepas dari bantuan banyak pihak, maka ucapan

terimakasih patut saya sampaikan pada siapapun yang turut membantu kesuksesan penyusunan buku ini hingga terbit. Terutama istri saya, Muri yang telah meluangkan waktunya menyunting buku ini.

Saya menyadari tiada gading yang tidak retak. Demikian pula buku ini, yang tentunya masih jauh dari sempurna, sehingga kritikan dan masukan yang konstruktif dari pembaca sangat diharapkan. Mudah-mudahan buku ini ada manfaatnya. *Aamiin.****

Desa Kapur, 10 September 2020
Syamsul Kurniawan

Daftar Isi

Pengantar Penulis.....	iii
Daftar Isi.....	vii
Daftar Tabel.....	ix
Daftar Bagan.....	xi
1 Perspektif Umat Islam Tentang Agama dan Ilmu Pengetahuan; Dari Dikotomi ke Integrasi.....	1
2 Dikotomi Agama dan Ilmu dalam Sejarah Umat Islam dan Kemungkinan Pengintegrasiannya; Prospeknya di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam	29
3 Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam	57
4 Penyimpangan Seksual: Sebuah Interpretasi Teologi, Psikologi dan Pendidikan Islam	91
5 Hegemony of Involvement of Tafsir in Political Identity.....	113
6 Hak-Hak Anak yang Dirampas; Kajian Terhadap Kasus Perdagangan dan Eksploitasi Anak dalam Sudut Pandang HAM dan Islam.....	139
7 Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Jihad.....	161
8 Sekolah Progresif; Relevansinya Bagi Sekolah Bercirikan Islam di Indonesia.....	197

9	Reconcile the Religion and Science Education Management in Islam	219
10	Pendidikan Agama Islam Berwawasan Kearifan Lingkungan di Sekolah Dasar; Dasar, Signifikansi dan Implementasi	257
11	Neo-Modernisme Islam Nurchalish Madjid; Relevansinya dengan Pembaruan Pendidikan Islam	289
12	Pendidikan Karakter dalam Islam; Pemikiran Al-Ghazali tentang Pendidikan Karakter Anak Berbasis Akhlaq al-Karimah ..	325
	Daftar Pustaka	351
	Sumber Naskah	369
	Tentang Penulis	373

Daftar Tabel

Tabel 4.1	Macam-Macam Penyimpangan Seksual.....	94
Tabel 4.2	Macam-Macam Penyakit Menular Seksual.....	97
Tabel 5.1	Textual and Contextual Understanding.....	119
Tabel 5.2	Prohibition on Electing Non-Muslim Leaders.....	131
Tabel 6.1	Hak-Hak Anak dalam Pandangan Islam	149

Daftar Bagan

Bagan 10.1 Hubungan Antara Manusia, Tuhan dan Alam (Lingkungan)	260
--	-----



Perspektif Umat Islam tentang Agama dan Ilmu Pengetahuan; Dari Dikotomi ke Integrasi

1.1 Pendahuluan

Hakikatnya Islam tidak pernah mendikotomikan (memisahkan dengan tanpa saling terkait) antara ilmu-ilmu agama dan umum. Semua ilmu dalam Islam dianggap penting asalkan berguna bagi kemashlahatan umat manusia. Dalam Islam, pengakuan adanya kebenaran ayat *qauliyah* (yang tertera di dalam kitab suci) dan ayat *kauniyah* (ayat yang ada di alam semesta) harusnya dipandang cukup untuk menjelaskan bahwa, tidak ada pertentangan antara agama dan ilmu pengetahuan dalam Islam. Bahkan secara ontologis, kedua jenis ayat tersebut bersumber dari Allah Swt, Tuhan Yang Maha Esa.

Al-Qur'an sebagai pedoman bagi umat Islam, juga mempertegas bahwa tidak ada dikotomi dalam Islam, yang berarti antara agama dan ilmu

pengetahuan, merupakan satu paket yang tidak terpisahkan antara satu dengan yang lain. Al-Qur'an pada aras ini sangat mungkin berperan sebagai cara berpikir, bahkan menjadi paradigma. Sehingga eksperimen- eksperimen yang dilakukan untuk kepentingan pengembangan ilmu pengetahuan, dapat berlandaskan pada paradigma Al-Qur'an dan memperkaya khazanah dari ilmu pengetahuan. Paradigma Al-Qur'an dapat mendorong lahirnya beragam ilmu pengetahuan baru. (Syamsul Kurniawan, 2013a, hlm. 132)

Jelas pada konteks ini, premis-premis Al-Qur'an dapat dirumuskan menjadi teori-teori empiris dan rasional. Struktur transedental Al-Qur'an, menurut Kuntowijoyo, merupakan sebuah ide normatif dan filosofis yang dapat dirumuskan menjadi paradigma teoritis. Al-Qur'an dalam hal ini memberikan kerangka bagi pertumbuhan “ilmu pengetahuan yang empiris” dan “rasional yang empiris”, sehingga bersesuaian dengan kebutuhan pragmatis manusia sebagai *khalifah* di dunianya dan sejalan dengan prinsip-prinsip *kemashalahatan*. (Kuntowijoyo, 2004, hlm. 25)

Sayangnya, sebagaimana diinformasikan dalam sejarah keilmuan umat Islam, hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan pernah berada dalam hubungan yang tidak mesra, mengalami dikotomi, sampai kemudian muncul kesadaran akan pentingnya kembali menginterasikan keduanya terutama akibat

berbagai bentuk kemunduran yang dialami umat Islam.

Sampai sekarangpun perdebatan seputar dikotomi keilmuan yang ditandai dengan pemisahan antara agama dan ilmu pengetahuan masih terjadi. Sebagian berpandangan bahwa antara agama dan ilmu pengetahuan merupakan dua kategori yang berbeda, memiliki wilayah kajian yang berbeda dan diorientasikan pada hal-hal yang berbeda pula. Sementara pandangan lain mengatakan sebaliknya, baik agama dan ilmu pengetahuan adalah dua hal yang bersifat integratif, dua aktivitas yang sama dan keduanya tidak boleh dipilah-pilah, karena keduanya dapat saling melengkapi serta dapat dimanfaatkan bagi kepentingan umat manusia.

1.2 Terjadinya Dikotomi Agama dan Ilmu Pengetahuan Serta Konsekuensinya

Saat ini ada kecenderungan pengelompokkan disiplin ilmu menjadi disiplin ilmu agama dan ilmu umum. Kecenderungan ini menunjukkan adanya dikotomi keilmuan yang memisahkan antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Kondisi seperti ini sesungguhnya bukan barang baru, karena sudah nampak pada saat akhir-akhir abad pertengahan yaitu ketika Islam mulai mengalami kemunduran. Padahal, pandangan yang dikotomis terhadap agama dan ilmu pengetahuan tersebut sesungguhnya tidak pernah dijumpai dalam permulaan sejarah umat Islam atau

periode klasik Islam. Bahkan pada permulaan sejarah umat Islam atau periode klasik Islam, agama dan ilmu pengetahuan menyatu, menjadi satu paket yang tidak terpisahkan antara satu dengan yang lain.

Mengapa dikotomi antara agama dan ilmu pengetahuan terjadi dalam dunia Islam? Terdapat dua penyebab utama terjadinya dikotomi pendidikan dalam dunia Islam, yaitu: *pertama*, faktor kolonialisme dan imperialisme Barat atas dunia Islam. Serbuan Bangsa Tartar dari Timur dan Pasukan Salib tidak hanya mengakibatkan kerusakan tetapi juga membuat hilangnya kepercayaan diri umat Islam pada kemampuannya membangun kembali peradabannya. (Abdul Hakim Siregar, 2014, hlm. 65) Mereka berfikir bahwa dunia mereka telah mengalami bencana, sehingga mereka mengambil sikap yang sangat konservatif dan berusaha untuk menjaga identitas dan milik mereka yang paling berharga (Islam) dengan melarang segala bentuk inovasi dan mengampanyekan untuk menjadi fanatik secara harfiah kepada *syari'ah*. Saat itu mereka meninggalkan sumber utama kreatifitas, yakni "*ijtihad*". Muncullah kecenderungan menutup pintu *ijtihad*. Sebaliknya, mereka memberlakukan *syari'ah* sebagai hasil karya yang sempurna dari para leluhur. Mereka menyatakan bahwa setiap penyimpangan dari *syari'ah* adalah inovasi, dan setiap inovasi tidak disukai dan terkutuk. Sebagaimana yang dijelaskan di sekolah-sekolah, *syari'ah* harus menjadi beku dan

karenanya menjaga keselamatan Islam. Kebangkitan Islam, terlebih kemenangan dan ekspansi kaum Muslimin ke Rusia, Balkan, Eropa Tengah, dan Barat Daya di sekitar abad ke-8 dan ke-12 tidak dapat meniadakan tindakan-tindakan konservatif tersebut.

Pada zaman modern, Barat membebaskan daerah-daerah yang ditaklukkan Ottoman di Eropa. Barat menduduki, menjajah, dan memecah belah dunia Islam, kecuali Turki karena di sini kekuatan Barat berhasil diusir. Sementara Yaman dan Arab Tengah dan Barat tidak menarik untuk dijadikan daerah jajahan. Kekuatan Barat mengeksploitir kelemahan kaum Muslimin sebesar mungkin, dan merekalah yang menyebabkan *malaise* yang dialami dunia Islam. Sebagai respon terhadap kekalahan, tragedi, dan krisis yang ditimbulkan Barat di dunia Islam dalam dua abad terakhir ini, para pemimpin Muslim di Turki, Mesir, dan India mencoba melakukan westernisasi terhadap umat dengan harapan membuatnya dapat bertahan secara politik, ekonomi, dan militer.

Penjajahan Barat atas dunia Muslim menyebabkan umat Islam tidak berdaya. Dalam kondisi seperti itu, tidak mudah bagi umat Islam untuk menolak upaya-upaya yang dilakukan Barat terutama tekanan budaya dan peradaban modern Barat. Tak pelak, ilmu-ilmu Barat sering menggantikan posisi ilmu-ilmu agama dalam kurikulum sekolah Islam. Sementara upaya untuk mengintegrasikan ilmu agama dan ilmu umum (Barat) tidak begitu dilakukan

waktu itu, sehingga yang terjadi justru pemisahan secara dikotomis antara ilmu agama dan ilmu umum sekuler. (M. Shofwan, 2004, hlm. 10–12)

Kedua, terjadi dikotomi antara pemikiran dan aksi di kalangan umat Islam. Pada awal-awal sejarah Islam, antara pemimpin dan pemikir ibarat sebuah koin logam dengan dua sisi yang saling menyatu. Saat menyebut pemimpin, maka yang disebut merupakan seorang pemikir handal. Demikian pula sebaliknya, seorang pemikir adalah pemimpin. Wawasan Islam pada waktu itu dominan, dan hasrat untuk mewujudkan wawasan Islam di dalam sejarah menentukan semua tingkah laku. Itulah kekhasan dari warna kehidupan masyarakat Islam saat itu. Bahkan banyak Muslim yang sangat sadar dan berusaha menyelidiki realitas tentang materi-materi dan kesempatan-kesempatan untuk kemudian dibentuk kembali ke dalam pola-pola Islam. Pada waktu yang bersamaan, seorang *faqih* (ahli fiqih) adalah *imam*, *mujtahid*, *qari*, *muhaddits*, guru, *mutakallimun*, pemimpin politik, jenderal, petani atau pengusaha, dan kaum profesional. Jika ada yang merasa lemah, maka orang-orang di sekelilingnya dengan senang hati akan membantunya dalam mengatasi kekurangan itu. Semua orang memberikan semuanya demi cita-cita Islam.

Di kemudian hari, kesatuan antara pemikiran dan aksi ini terdikotomikan, atau bahkan didikotomikan. Namun saat keduanya mengalami

dikotomi, masing-masing kondisinya memburuk. Para pemimpin politik dan pemilik kebijakan mengalami krisis tanpa memperoleh manfaat pemikiran, tanpa berkonsultasi kepada para cerdik-pandai, dan tidak memperoleh kearifan mereka. Terjadilah kemandegan (stagnasi) yang membuat kalangan ilmuan dan intelektual merasa terasing dan semakin terisolasi dari lingkaran kekuasaan, apalagi didapuk sebagai pemimpin. Para pemikir yaitu ilmuan dan intelektual menjadi asing dan semakin jauh dari keterlibatan aktif di dalam urusan umat. Di saat itulah stagnasi pemikiran di kalangan umat Islam tampak nyata, karena tidak padunya berbagai pemikiran dan aksi di dalamnya. Stagnasi pemikiran di dunia Islam itu terjadi juga karena umat Islam terlena dalam kelesuan politik dan budaya. (M. Shofwan, 2004, hlm. 10–12)

Mereka cenderung kembali melihat ke belakang pada masa kejayaan Islam masa silam. Para sarjana Barat seolah mengatakan bahwa rasa bangga atas keunggulan budaya masa lampau telah membuat para sarjana Muslim kurang menanggapi tantangan yang dilemparkan oleh para sarjana Barat. Padahal bila tantangan itu ditanggapi secara positif dan arif, dunia Muslim akan dapat mengasimilasikan ilmu pengetahuan baru dan bisa memberinya arah. Trend dikotomi yang melanda umat Islam seperti menandai jatuhnya peradaban umat Islam, seperti dalam pendidikan Islam yang tidak menunjukkan inovasi. (Eniyawati, 2015, hlm. 40)

Konsekuensi dari munculnya pandangan dikotomis, di mana agama sebagai suatu disiplin ilmu yang sengaja diasingkan dari disiplin ilmu lain, telah menyebabkan ketertinggalan para ilmuwan Islam baik dalam pengembangan wawasan keilmuan maupun untuk menyelesaikan berbagai masalah, yang mana masalah-masalah tersebut hanya bisa diselesaikan dengan *multidimensional approach*. Oleh karena itu wajarlah jika fenomena dikotomi keilmuan yang bertumbuh di kalangan umat Islam, mendapat gugatan dari sebagian sarjana muslim melalui wacana tentang pentingnya mengintegrasikan kembali agama dan ilmu pengetahuan.

Bahkan selama beberapa dekade dapat dikatakan bahwa persoalan dikotomi ilmu yang dihadapi dunia Islam tak pernah berhenti dan selalu dihadapkan pada pembedaan antara apa yang disebut “ilmu Islam” dan “ilmu non Islam”, “ilmu barat” dan “ilmu timur”. Bahkan lebih parah ketika dikotomi tersebut menjalar sebagai satu bentuk dikotomi antara ilmu pengetahuan dan teknologi. Khususnya di bidang pendidikan, dikotomi antara agama dan ilmu pengetahuan ini menjalar sebagai satu bentuk pembedaan antara sekolah bercirikhaskan agama di bawah naungan Kementerian Agama (Kemenag) dan sekolah umum dibawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud), sebagaimana kecenderungan sistem pendidikan nasional kita saat ini. Sekolah bercirikhaskan agama secara khusus

diwakili oleh madrasah dan pesantren, sedangkan sekolah umum diwakili oleh sekolah-sekolah umum dan sekolah-sekolah kejuruan. (Muliawan, 2005, hlm. 1-2)

Kesalahan pertama pelacakan dasar-dasar keilmuan antara agama dengan ilmu pengetahuan adalah tidak dimulai dari sumber, metode, tahapan dan fungsi dari masing-masing objek ilmu pengetahuan. Akibatnya, agama yang secara metodologi cenderung bersumber dari penalaran berpikir bercampur secara acak dengan ilmu pengetahuan yang secara metodologi cenderung bersumber dari daya mengindra manusia tanpa penjelasan yang tepat. Sehingga, sebagian orang tidak bisa membedakan antara pengembangan ilmu pengetahuan yang dibangun di atas basis ilmu murni, dengan ilmu agama yang dibangun di atas basis ilmu empiri. (Barnadib, 1993, hlm. 13-23)

Ilmu murni melahirkan pandangan ilmu pengetahuan sebagai ilmu, sementara ilmu empiri terarah pada unsur manusia sebagai pembentuk ilmu pengetahuan. Ilmu murni meletakkan manusia di “luar pagar ilmu”, oleh sebab itu ilmu pengetahuan cenderung bersifat objektif. Pada sisi lain, ilmu agama dalam konteks ini bersifat empiris karena manusia mendapatkan peranannya dalam pembentukan ilmu, dalam hal ini ilmu empiri seringkali menjadi bersifat subjektif. Hakikat hubungan konsep keduanya menjadi kurang dapat dijelaskan. Akibatnya gagasan

Islamisasi ilmu pengetahuan atau kerja-kerja dalam mengintegrasikan agama dan ilmu pengetahuan sampai sekarang belum dapat dirasakan hasil kongkritnya.(Muliawan, 2005, hlm. 2)

1.3 Mengintegrasikan Kembali Agama dan Ilmu Pengetahuan Serta Urgensitasnya

Seorang ilmuan yaitu Ian G. Barbour memetakan hubungan ilmu dan agama ke dalam empat tipologi yaitu konflik, independensi, dialog, dan integrasi. *Pertama*, konflik. Hubungan ini ditandai dengan adanya dua pandangan yang saling berlawanan antara agama dan ilmu pengetahuan dalam melihat suatu persoalan. Keduanya sama-sama mempunyai argumentasi yang tidak hanya berbeda tapi juga saling bertentangan dan bahkan menafikan satu dengan yang lain. Momentum kuat munculnya konflik antara agama dan ilmu pengetahuan telah terjadi pada abad pertengahan, manakala otoritas gereja menjatuhkan hukuman kepada Galileo Galilei pada tahun 1663, karena mengajukan teori Copernicus bahwa bumi dan planet-planet mengelilingi matahari (heliosentris) dan menolak teori Ptolomeus yang didukung otoritas ilmiah Aristoteles dan otoritas kitab suci yang meyakini bahwa bumi sebagai pusat alam semesta (geosentris). Seseorang tidak dapat menerima pandangan heliosentris dan geosentris sekaligus atau dengan kata lain harus memilih salah satu apakah akan menerima kebenaran agama atau kebenaran ilmu. Jika menerima kebenaran agama

akan berimplikasi pada penolakan objektivitas kebenaran ilmu dan jika menerima kebenaran ilmu akan berimplikasi pada pengingkaran kebenaran agama dan dituduh sebagai kafir.

Persoalan lain yang menggambarkan hubungan konflik antara agama dan ilmu adalah masalah teori evolusi Darwin yang muncul pada abad XIX. Sejumlah ilmuwan dan agamawan menganggap bahwa teori evolusi Darwin dan kebenaran kitab suci tidak dapat dipertemukan. Kaum literalis Biblikal memahami bahwa alam semesta diciptakan Tuhan secara langsung, sementara kaum evolusionis berpendapat bahwa alam semesta terjadi secara alamiah melalui proses yang sangat panjang atau evolusi. Dengan menunjukkan bukti-bukti empiris kaum evolusionis tidak menisbahkan proses panjang tersebut pada Tuhan namun melalui proses yang alamiah. Makhluk hidup menurut kaum evolusionis dapat berkembang menjadi beraneka ragam melalui mekanisme adaptasi, *survival for live*, dan seleksi alam. Bagi Darwin dan kaum evolusionis, manusia bukanlah makhluk yang diciptakan khusus dan kemudian ditempatkan di bumi ini sebagaimana pendapat kaum literalis Biblikal. Menurut mereka, manusia hanyalah proses evolusi tersebut. Pandangan demikian tentu menggeser pandangan gereja bahwa Tuhanlah yang menciptakan satu persatu makhluk hidup dan secara khusus menciptakan manusia yang memiliki posisi yang lebih tinggi dari makhluk yang

lain. Ada sementara agamawan menyatakan bahwa teori evolusi bertentangan dengan keyakinan agama, sedangkan ilmuwan atheis bahkan mengklaim bahwa berbagai bukti ilmiah atas teori evolusi tidak sejalan dengan keimanan. Dua kelompok ini sepakat bahwa tidak mungkin seseorang dapat mempercayai Tuhan dan teori evolusi sekaligus. Jadilah agama dan ilmu berada pada posisi yang bertentangan.

Kedua, Independensi. Berbeda dengan yang pertama, pandangan independensi menempatkan agama dan ilmu tidak berada dalam posisi konflik. Kebenaran agama dan ilmu pengetahuan sama-sama absah selama berada pada batas ruang lingkup penyelidikan masing-masing. Agama dan ilmu tidak perlu saling mencampuri satu dengan yang lain karena memiliki cara pemahaman akan realitas yang benar-benar terlepas satu sama lain, sehingga tidak ada artinya mempertentangkan keduanya. Menurut pandangan ini upaya peleburan merupakan upaya yang tidak memuaskan untuk menghindari konflik. Kalangan Kristen konservatif berusaha meleburkan agama dan ilmu dengan mengatakan bahwa kitab suci memberikan informasi ilmiah yang paling dapat dipercaya tentang awal mula alam semesta dan kehidupan, yang tidak mungkin mengandung kesalahan. Mereka menolak teori evolusi Darwin dan membangun konsep baru tentang penciptaan yang dinamakan *creation science* berdasarkan atas penafsiran harfiah terhadap kisah-kisah Biblikal.

Karl Bath berpendapat bahwa agama dan ilmu memiliki metode dan pokok persoalan yang berbeda. Ilmu pengetahuan dibangun berdasarkan pengamatan dan penalaran manusia, sedangkan teologi berdasarkan wahyu Tuhan. Oleh karenanya Bath berpendapat bahwa agama dan ilmu mesti berjalan sendiri-sendiri tanpa ada campur tangan satu dengan yang lain. Selain metode dan pokok persoalan, bahasa dan fungsinya juga berbeda. Bahasa ilmiah berfungsi menjawab “bagaimana”, yang ditunjukkan untuk mendeskripsikan dan mencari jalan keluar atas fenomena riil kemanusiaan, sedangkan bahasa agama berfungsi untuk menjawab “mengapa”, yang akan mendorong seseorang untuk mematuhi prinsip-prinsip moral tertentu. Gambaran yang sering digunakan untuk menjelaskan tipologi ini adalah seperti halnya permainan, misal catur dan ular tangga. Peraturan dalam catur tidak dapat diterapkan dalam permainan ular tangga, demikian pula sebaliknya. Demikian pula ilmu dan agama, tidak ada yang dapat diperbandingkan satu dengan yang lain dan keduanya tidak dapat ditempatkan pada posisi bersaing atau konflik. Pendekatan independensi ini dinilai cukup aman karena dapat menghindari konflik dengan cara memisahkan hubungan di antara keduanya. Pendekatan ini menggambarkan agama dan ilmu pengetahuan sebagai jalur kereta yang berel ganda, masing-masing mempunyai jalan yang independen dan otonom. Ketegangan antara Galileo

Galilei dengan gereja semestinya tidak perlu terjadi jika agama dapat masuk ke wilayah privasi ilmu, demikian pula ilmu tidak memaksakan diri dengan rasionalisme- empirisme pada agama. Agama dan ilmu pengetahuan mempunyai bahasa sendiri karena menjalani fungsi yang berbeda dalam kehidupan manusia. Agama berurusan dengan fakta objektif, agama rentan dengan perubahan karena sifatnya yang deduktif, sedangkan ilmu pengetahuan setiap saat bisa berubah karena sifatnya yang lebih induktif. Menurut pandangan independen, agama dan ilmu adalah dua domain independen yang dapat hidup bersama sepanjang mempertahankan “jarak aman” satu sama lain. Agama dan ilmu pengetahuan berada pada posisi sejajar dan tidak saling mengintervensi satu dengan yang lain.

Ketiga, Dialog. Pendekatan independensi meskipun merupakan pilihan yang cukup aman, namun dapat menjadikan realitas kehidupan menjadi terbelah. Penerimaan kebenaran agama dan ilmu menjadi satu pilihan dikotomis yang membingungkan karena tidak dapat mengambil keduanya sekaligus. Adapun bagi seseorang yang berusaha menerima keduanya dapat mengalami *split personality*, karena menerima dua macam kebenaran yang saling berseberangan. Pendekatan ini membantu tetapi membiarkan segala sesuatu berada pada jalan buntu yang bisa membuat seseorang putus asa. Karena itulah pendekatan dialog memandang

bahwa agama dan ilmu pengetahuan tidak dapat disekat dengan kotak-kotak yang sama sekali terpisah, meskipun pendekatan ini menyadari bahwa keduanya berbeda secara logis, linguistik, maupun normatif. Bagaimanapun juga, di Barat, agama telah memberikan banyak inspirasi bagi perkembangan ilmu, demikian pula penemuan-penemuan ilmiah juga mempengaruhi teologi. Meskipun keduanya berbeda namun tidak mungkin benar-benar dipisahkan.

Pendekatan dialog ini dapat membangun hubungan yang mutualis. Dengan mempertimbangkan temuan-temuan dari ilmu pengetahuan, agama dapat membangun kesadaran kritis dan lebih terbuka sehingga tidak terlalu *over sensitive* terhadap hal-hal yang baru. Sebaliknya, ilmu pengetahuan perlu mempertimbangkan perhatian agama pada masalah harkat kemanusiaan. Dalam dunia manusia, ada realitas batin yang membentuk makna dan nilai. Ilmu pengetahuan bukanlah satu-satunya jalan menuju kebenaran, dan ilmu bukan hanya untuk ilmu tetapi ilmu juga untuk kemanusiaan. Agama dapat membantu memahami batas-batas rasio, yaitu pada wilayah adikodrati atau supranatural ketika ilmu tidak mampu menyentuhnya. Hubungan dialogis berusaha membandingkan metode kedua bidang yang dapat menunjukkan kemiripan dan perbedaan. Dialog dapat terjadi manakala agama dan ilmu pengetahuan menyentuh persoalan di luar wilayahnya sendiri.

Keempat, Integrasi. Ada dua makna dalam bentuk ini: (a) bahwa integrasi mengandung makna

implisit reintegrasi, yaitu menyatukan kembali agama dan ilmu pengetahuan setelah keduanya terpisah; (b) integrasi mengandung makna *unity* yaitu bahwa agama dan ilmu pengetahuan merupakan kesatuan primordial. Makna pertama populer di Barat karena kenyataan sejarah menunjukkan keterpisahan itu. Adapun makna kedua lebih banyak berkembang di dunia Islam karena secara ontologis diyakini bahwa kebenaran agama dan ilmu pengetahuan adalah satu. Perbedaannya ada pada ruang lingkup pembahasan, yang satu pengkajiannya dimulai dari pembacaan Al-Qur'an, sementara yang satu lagi dimulai dari pembacaan alam. Kebenaran keduanya saling mendukung dan tidak saling bertentangan.(Barbour, 2000)

Secara historis, ilmuan dan cendekiawan muslim pada era klasik Islam memandang agama dan ilmu pengetahuan sebagai sesuatu yang integratif. Pada masa ini, ilmuan dan cendekiawan muslim memandang bahwa ajaran agama Islam memuat semua sistem ilmu pengetahuan, sehingga tidak ada dikotomi dalam sistem keilmuan Islam. (Endang Saifuddin Anshari, 1991, hlm. 120–125) Kebanyakan ilmuan dan cendekiawan muslim saat itu memang mengasumsikan bahwa dalam dataran konsep ideal, Islam diyakini sebagai agama yang memiliki ajaran yang sempurna, komprehensif dan universal, sehingga memungkinkan memuat semua sistem ilmu pengetahuan.(Muliawan, 2005, hlm. 1; Nasruddin Razak, 1996, hlm. 7)

Namun, kenyataan yang terjadi sebaliknya, paska abad pertengahan muncullah pemisahan antara kelompok ilmu profan yaitu ilmu-ilmu keduniaan yang melahirkan perkembangan sains dan teknologi, yang selanjutnya dihadapkan pada ilmu-ilmu agama pada sisi lain.(Abdul Munir Mulkhan, 1998a, hlm. 78–83) Kecelakaan sejarah umat Islam terjadi pada saat bangunan keilmuan *natural science* menjadi terpisah dan tidak bersentuhan sama sekali dengan ilmu-ilmu agama yang fondasi dasarnya berupa teks atau *nash*, yaitu Al-Qur'an dan Hadits.(M. Amin Abdullah, 2007, hlm. 27)

Meskipun peradaban Islam klasik pernah mencatatkan tinta emas dalam sejarah umat Islam dengan nama-nama ilmunan yang terkenal seperti Ibn Sina sebagai seorang filsuf yang juga menguasai disiplin ilmu kedokteran, Ibn Haitsam seorang fisikawan, Abu Abbas al-Fadhl Hatim an-Nizari seorang ahli astronomi, Umar ibn Ibrahim al-Khayyami (yang lebih dikenal dengan sebutan Umar Khayyam) penulis buku al-Jabbar, Muhammad al-Syarif al-Idrisi seorang ahli ilmu bumi, dan lain-lain. Namun sayangnya nama-nama ini di kalangan umat Islam pada hari ini sebatas dihapal dan tidak menjadi inspirasi. (Syamsul Kurniawan, 2013a, hlm. 140–141)

Mulla Shadra seorang pemikir Islam kelahiran Persia menganalogikan integrasi agama dan ilmu dengan “sinar yang satu” yang menyinari suatu

ruangan yang mempunyai jendela yang beragam warna. Setiap jendela akan memancarkan warna yang bermacam-macam sesuai dengan warna kacanya. Melalui analogi ini Shadra hendak menggambarkan bahwa kebenaran berasal dari Yang Satu, dan akan tampak muncul beragam kebenaran tergantung sejauh mana manusia mampu menangkap kebenaran itu. Dapatlah dimengerti bahwa kebenaran yang ditangkap ilmuwan hanyalah sebagian yang mampu ditangkap dari kebenaran Tuhan, demikian pula kebenaran yang ditangkap oleh agamawan. Jadi kebenaran yang ditangkap oleh ilmuwan dan agamawan bagi Mulla Shadra bersifat komplementer dan saling melengkapi. (Syamsul Kurniawan, 2013a, hlm. 141)

Sesudah periode klasik ini yaitu sejak abad XIII, perkembangan ilmu pengetahuan dalam umat Islam menampakkan gejala kemunduran. Sebaliknya di dunia Barat, warisan ilmu pengetahuan yang sebelumnya berkembang pada umat Islam, mereka pelajari dan kembangkan sehingga mampu mengantar mereka ke era *renaissance*. Mulai saat inilah ada kecenderungan umat Islam memilah-milah mana ilmu yang boleh mereka pelajari dan mana yang tidak. Ilmu yang diambil langsung dari Al-Qur'an dan Hadits dapat dipelajari dan dipandang sebagai struktur ilmu Islam, sedangkan ilmu yang bersumber dari alam dan dari masyarakat hendaknya ditepikan dari struktur ilmu pengetahuan dalam

Islam. Keadaan inilah yang melatar-belakangi adanya dikotomi antara agama dan ilmu pengetahuan dalam sejarah umat Islam yang berujung pada kemunduran umat Islam hingga sekarang dalam banyak aspek. (Syamsul Kurniawan, 2013a, hlm. 142)

Terjadinya dikotomi antara agama dan ilmu selanjutnya berdampak pada kemunduran umat Islam. Hal ini yang kemudian memberikan motivasi pada sebagian sarjana muslim untuk kembali menyuarakan tentang pentingnya pengintegrasian kembali agama dengan ilmu pengetahuan. Bagi sebagian sarjana muslim ini, mustahil mengandaikan kemajuan umat muslim, tanpa memosisikan agama secara mutualis sebagai bagian tak terpisahkan dari perkembangan ilmu pengetahuan.

Ismail Raji al-Faruqi seorang sarjana muslim kelahiran Palestina yang hijrah ke Amerika Serikat berpendapat bahwa agama dan ilmu dapat diintegrasikan, dan dapat dimulai dengan mengembalikan ilmu pada pusatnya yaitu tauhid.²⁰ Setiap penelitian dan pengembangan keilmuan harus diarahkan sebagai refleksi dari keimanan dan realisasi ibadah kepada-Nya. Ini berbeda dengan prinsip keilmuan Barat. Sejak abad ke-15 mereka sudah tidak berterima kasih kepada Tuhan melainkan hanya pada dirinya sendiri. Mereka telah memisahkan ilmu pengetahuan dari prinsip teologis dan agama.

Gagasan dan teorinya tentang proyek integrasi ilmu tersebut, terangkum dalam bingkai

besar “Islamisasi Ilmu Pengetahuan”. Gagasan tentang Islamisasi ilmu pengetahuan ini ia lontarkan untuk pertama kalinya pada saat pembentukan The International Institute of Islamic Thought di Washington dan forum *The First International Conference of Islamic Thought and Islamization of Knowledge* di Islamabad tahun 1982. Melalui gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan, al-Faruqi ingin mempertegas keyakinannya tentang penyebab kelumpuhan politik, ekonomi, dan religio kultural umat Islam, merupakan akibat dari dualism sistem pendidikan di dunia Islam, di tambah hilangnya identitas dan pudarnya visi Islam. Al-Faruqi pada konteks ini mempertegas pentingnya mengkaji kembali peradaban Islam dan melakukan apa yang ia sebut sebagai islamisasi ilmu pengetahuan.

Al-Faruqi berpendapat bahwa pengetahuan modern mengakibatkan adanya pertentangan wahyu dan akal dalam diri umat Islam, memisahkan pemikiran dan aksi serta adanya dualisme kultural dan religius. Karena itu diperlukan Islamisasi ilmu pengetahuan yang berpijak dari ajaran tauhid. Ilmu pengetahuan menurut tradisi Islam hakikatnya tidak menerangkan dan memahami realitas sebagai entitas yang terpisah dan independen dari realitas absolut (Allah), tetapi melihatnya sebagai bagian dari eksistensi Allah. Oleh sebab itu, Islamisasi ilmu pengetahuan menurut al-Faruqi mesti diarahkan pada sebuah model analisa dan sintesa mengenai

hubungan realitas yang sedang dipelajari dengan pola hukum Tuhan (*divine pattern*).

Pada konteks ini, al-Faruqi meyakini bahwa Islam sebagai solusi atas berbagai problematika yang dihadapi manusia saat ini. Karenanya, ia tidak pernah bosan mengingatkan umat Islam yang menelan secara “bulat” westernisasi dan modernisasinya Barat dalam rangka mereformasi pemikiran Islam. Ini berarti bahwa umat Islam tidak saja harus menguasai ilmu-ilmu warisan keislaman saja, melainkan juga harus menguasai disiplin keilmuan modern. Sangat perlu bagi umat Islam melakukan integrasi ilmu pengetahuan yang baru dengan *turats* Islam, dalam pengertian melakukan penafsiran kembali dan mengadaptasikan ilmu pengetahuan yang baru tersebut dengan pandangan atau nilai-nilai Islam. Dalam buku, *Islamization of Knowledge: General Principle and Work Plan*, al-Faruqi tidak hanya mengelaborasi gagasannya atau sebatas memberikan teori-teori seputar hal ini, melainkan juga memberikan perencanaan praktis. (AbūSulaymān, 1989)

Senada dengan al-Faruqi, Syed Naquib al-Attas yang melebarkan sayap *The International Institute of Islamic Thought* di Kuala Lumpur sejak tahun 1991 juga berpandangan perlunya membersihkan unsur-unsur yang menyimpang dari ilmu pengetahuan berdasarkan pandangan dan nilai-nilai Islam, sehingga ilmu pengetahuan yang diperoleh bisa

benar- benar bernilai Islami. Namun perbedaannya juga ada. Jika al-Faruqi lebih menekankan pada islamisasi ilmu-ilmu sosial, maka al-Attas lebih fokus pada islamisasi ilmu-ilmu humaniora.

Ziauddin Sardar juga sependapat dengan gagasan al-Faruqi tentang islamisasi ilmu pengetahuan, hanya saja tahapan islamisasi ilmu pengetahuan yang diusulkan oleh al-Faruqi menurut Sardar memiliki kelemahan. Sardar mengungkapkan bahwa langkah islamisasi ilmu pengetahuan yang menekankan adanya relevansi Islam yang khas terhadap disiplin ilmu pengetahuan modern justru menjadikan kita terjebak pada westernisasi Islam, yang mengantarkan pada pengakuan ilmu Barat sebagai standar atau dalam istilahnya Sardar *“putting the card before the horse”*. Dengan demikian, upaya islamisasi ini akan sia-sia mengingat seluruh standarnya, pada akhirnya dikembalikan kepada ilmu pengetahuan Barat. Menurut Sardar, bukan Islam yang perlu dibuat relevan dengan ilmu pengetahuan modern, melainkan ilmu pengetahuan modern yang harus dibuat relevan dengan Islam. Untuk mengatasi kelemahan ini, Sardar mengusulkan upaya Islamisasi yang diawali dengan membangun *worldview* Islam dengan titik pijak utama membangun epistemologi Islam. Pembangunan epistemologi Islam harus disandarkan pada Al-Qur'an dan Hadits serta dengan memahami perkembangan kontemporer umat manusia. Ini artinya, pembangunan epistemologi

Islam tidak dapat dimulai dengan menitikberatkan pada disiplin-disiplin ilmu yang sudah ada, tetapi dengan mengembangkan paradigma-paradigma di mana ekspresi-ekspresi eksternal peradaban Islam – sains dan teknologi, politik dan hubungan-hubungan internasional, struktur sosial dan kegiatan ekonomi, pembangunan desa dan kota – dapat dipelajari dan dikembangkan dalam kaitannya dengan kebutuhan-kebutuhan dan realitas kontemporer. Melalui langkah ini, Sardar yakin umat Islam akan bisa benar-benar akan menghasilkan sistem ilmu pengetahuan yang dibangun di atas pandangan dan nilai-nilai Islam. (Umma Farida, 2014, hlm. 216–221)

Berikutnya Kuntowijoyo yang menyuarakan ilmuisasi Islam. Dalam konteks ini, Kuntowijoyo berpendapat bahwa agama dapat diintegrasikan dengan ilmu manakala sarjana muslim segera melakukan perumusan teori ilmu pengetahuan yang didasarkan kepada Al-Qur'an dan menjadikan Al-Qur'an sebagai suatu paradigma. Upaya yang dilakukan adalah objektifikasi. Agama Islam dijadikan sebagai ilmu yang objektif, sehingga ajaran agama yang terkandung dalam Al-Qur'an dapat dirasakan manfaatnya bagi seluruh alam atau menjadi *rahmatan lil 'alamin*, dalam arti tidak hanya untuk umat Islam tapi juga non Islam dapat merasakan manfaat dari objektifikasi ajaran agama Islam. Kuntowijoyo menyatakan bahwa inti dari integrasi adalah upaya menyatukan bukan sekedar menggabungkan wahyu Tuhan dengan temuan pikiran manusia, tidak

mengucilkan Tuhan sebagaimana kecenderungan sekularisme, dan atau sebaliknya mengucilkan manusia (*other worldly asceticism*). (Kuntowijoyo, 2004, hlm. 57–58)

Imam Suprayogo berpendapat bahwa integrasi agama dan ilmu pengetahuan dapat dilakukan dengan menjadikan Al-Qur'an dan as- Sunnah sebagai *grand theory* dari ilmu pengetahuan, sehingga ayat-ayat *qauniyah* dan *qauliyah* kedua-duanya dapat dipakai. (Imam Suprayogo, 2005, hlm. 49–50) Dalam kerja mengintegrasikan agama dan ilmu pengetahuan ini, Imam Suprayogo meyakini bahwa keduanya bisa dipadukan, namun bukan dalam makna dicampurkan, karena keduanya tidak boleh dilihat sebagai sesuatu yang terpisah. Keduanya menjadi sumber ilmu pengetahuan yang dianjurkan oleh Islam untuk digunakan. Al-Qur'an yang bersifat universal tentu tidak menjamah persoalan yang sifatnya teknis. Persoalan teknis inilah yang memberi peluang bagi temuan-temuan ilmu pengetahuan untuk memberikan solusi, yang bersumber dari hasil observasi, eksperimentasi, dan penalaran logis. (Imam Suprayogo, 2005, hlm. 32–33)

Untuk menjelaskan model integrasi agama dan ilmu pengetahuan, Imam Suprayogo menggunakan metafora sebatang pohon besar dan rindang, yang akarnya menghujam ke bumi, batangnya kokoh dan besar, berdahan dan ranting serta daun yang lebat dan akhirnya pohon itu berbuah yang segar dan sehat.

Akar yang kuat menghujam ke bumi merupakan metafora untuk menggambarkan kecakapan yang harus dimiliki oleh siapapun yang melakukan kajian keislaman yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits mesti cakap dalam berbahasa Arab, bahasa Inggris, ilmu logika, ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial. Sebagaimana posisinya sebagai alat, idealnya kecakapan itu harus dikuasai secara penuh sebelum yang bersangkutan memulai melakukan kajian Islam yang bersumber dari kitab suci. Batang dari sebuah pohon merupakan metafora yang menggambarkan objek kajian Islam yaitu Al-Qur'an, Hadits, pemikiran Islam, dan *sirah nabawiyah* dan atau sejarah Islam lainnya yang lebih luas. Berikutnya dahan yang jumlahnya cukup banyak, ranting dan daun dalam metafora ini untuk menggambarkan beragamnya disiplin ilmu yang dapat dipilih. Sementara buah pohon tersebut menggambarkan hasil kegiatan kajian agama dan ilmu pengetahuan, yaitu iman, amal shalih dan *akhlaq al-karimah*. (Imam Suprayogo, 2005, hlm. 33-34)

Urgensitas dari integrasi agama dan ilmu pengetahuan ini sesungguhnya tidak hanya sebagai respon ketertinggalan umat Islam dalam pencapaian ilmu pengetahuan dan teknologi, tapi juga merupakan respon mutakhir umat Islam terhadap ilmu pengetahuan Barat yang sekular. Hal ini dibenarkan oleh Kuntowijoyo, yang mana modernisasi telah memaksakan suatu kondisi terpisahnya antara agama dan ilmu pengetahuan, antara ilmu pengetahuan

yang mandiri dan ilmu pengetahuan yang sekular. Makawajar menurut Kuntowijoyo, jika pada masa ini umat Islam banyak yang menghendaki paradigma baru yang merupakan hasil rujuk kembali antara agama dan ilmu pengetahuan atau dalam istilah lain antara rasio dan wahyu.(Kuntowijoyo, 2004, hlm. 57–59)

Integrasi agama dan ilmu pengetahuan menjadi sebuah hal yang urgen, terutama dikarenakan situasi yang sangat problematik di dunia modern yang umumnya disebabkan oleh pemikiran manusia sendiri. Di balik kemajuan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi saat ini, ada potensi yang dapat menghancurkan martabat manusia. Kita memang melihat bagaimana umat manusia telah berhasil mengorganisasikan ekonomi, menata struktur politik, serta membangun peradaban yang maju untuk dirinya dan komunitasnya, tetapi pada saat yang sama pula, kita juga melihat betapa umat manusia telah menjadi tawanan dari hasil-hasil ciptaannya itu. Sejak manusia memasuki zaman modern, yaitu sejak manusia mampu mengembangkan potensi-potensi rasionalnya, mereka yang dikira telah berhasil membebaskan diri dari belenggu pemikiran mistis yang irrasional dan belenggu pemikiran hukum alam yang sangat mengikat kebebasan manusia, justru di zaman modern sulit melepaskan diri dari jenis belenggu lain yaitu penyembahan kepada dirinya sendiri.(Kuntowijoyo, 2004, hlm. 112)

1.4 Simpulan

Dalam sejarah keilmuan umat Islam, hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan pernah berada dalam hubungan yang tidak harmonis, mengalami dikotomi, bahkan selama beberapa dekade, tidak pernah berhenti dan selalu dihadapkan pada perbedaan antara apa yang disebut “ilmu Islam” dan “ilmu non Islam”, “ilmu barat” dan “ilmu timur”. Bahkan lebih parah ketika dikotomi tersebut menjalar sebagai satu bentuk dikotomi antara ilmu pengetahuan dan teknologi. Khususnya di bidang pendidikan, dikotomi antara agama dan ilmu pengetahuan ini menjalar sebagai satu bentuk perbedaan antara sekolah bercirikan agama di bawah naungan Kementerian Agama (Kemenag) dan sekolah umum dibawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud), sebagaimana kecenderungan sistem pendidikan nasional kita saat ini. Sekolah bercirikan agama secara khusus diwakili oleh madrasah dan pesantren, sedangkan sekolah umum diwakili oleh sekolah-sekolah umum dan sekolah-sekolah kejuruan. Dikotomi antara agama dan ilmu pengetahuan ini berdampak pada kemunduran umat Islam dalam berbagai aspek.

Kesalahan pertama pelacakan dasar-dasar keilmuan antara agama dengan ilmu pengetahuan adalah tidak dimulai dari sumber, metode, tahapan dan fungsi dari masing-masing objek ilmu pengetahuan. Akibatnya, agama yang secara metodologi cenderung

bersumber dari penalaran berpikir bercampur secara acak dengan ilmu pengetahuan yang secara metodologi cenderung bersumber dari daya mengindera manusia tanpa penjelasan yang tepat. Sehingga, sebagian orang tidak bisa membedakan antara pengembangan ilmu pengetahuan yang dibangun di atas basis ilmu murni, dengan ilmu agama yang dibangun di atas basis ilmu empiri.***



Dikotomi Agama dan Ilmu dalam Sejarah Umat Islam dan Kemungkinan Pengintegrasian; Prospeknya di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam

2.1 Pendahuluan

Sulit menutup mata dengan sistem pendidikan tinggi kita yang pada saat ini masih mencitrakan hubungan yang dikotomik antara agama dan ilmu. Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam misalnya, sebagian masih sebatas memahami ilmu-ilmu agama saja dan tidak begitu menyeriusi pendalaman ilmu-ilmu non agama (baca: ilmu/ sains). Konsekuensinya, perguruan tinggi keagamaan Islam—setidaknya dalam kasus Indonesia—larut dalam ketertinggalannya.

Padahal jika menelusuri doktrin-doktrin teologis dalam Islam, jelas mengakui adanya kebenaran ayat-ayat *qauliyah* dan ayat-ayat

kauniyah mestinya cukup untuk menjelaskan tentang tidak kontradiktifnya agama dan ilmu menurut Islam. Bahkan doktrin teologis dalam Islam, memegang asumsi bahwa baik ayat-ayat *qauliyah* maupun *kauniyah* sama-sama bersumber dari Allah Swt Yang Satu.

Dalam Islam bahkan kedudukan para ilmunan sejajar tingginya dengan kedudukan orang-orang yang beriman, seperti pada Qs al-Mujadalah (51): 11, “*Hai-hai orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu: ‘berlapang-lapanglah dalam majelis’, maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan (kepadamu): ‘berdirilah kamu, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Mengetahui apa yang kamu kerjakan.’*” (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 910)

Ayat pada Qs al-Mujadalah (51): 11 ini secara tidak langsung mengisyaratkan pada kaum muslimin betapa pentingnya mereka berpikir dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Turunnya ayat pertama dalam Al-Qur’an (Qs al-‘Alaq/ 96: 1-5) juga sejalan dengan maksud ini. Ayat pertama tersebut dimulai dengan ayat yang *scientific* yaitu *iqra’*, dan sejalan dengan misi Nabi Muhammad Saw untuk memberantas kebodohan (*jahiliyah*). “*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu*

Yang Menciptakan; Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah; bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah; Yang Mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam, Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.” (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 1079)

Jika dilacak pengertiannya, maka dikotomi menurut bahasa (*etimology*) berarti pembagian dua bagian, pembelahan dua, bercabang dua bagian.⁴ Dikotomi juga dapat diartikan sebagai pembagian di dua kelompok yang saling bertentangan. (Echols dkk., 2014, hlm. 180; Tim Penyusun Kamus dan Pengembangan Bahasa, 1988, hlm. 205).

Sementara definisi dikotomi menurut istilah (*terminology*), adalah pemisahan ilmu dan agama yang kemudian berkembang menjadi fenomena dikotomik-dikotomik lainnya, seperti dikotomi ulama dan intelektual, dikotomi dalam dunia pendidikan Islam dan bahkan dikotomi dalam diri muslim itu sendiri (*split personality*). Hal ini sejalan dengan asumsi Ali Anwar Yusuf bahwa dikotomi sebagai pola pikir yang memisahkan antara agama dan kehidupan. Agama hanya dipandang sebagai salah satu aspek hidup yaitu kebutuhan manusia pada penyembahan pada Yang Maha Kuasa. Adapun pada aspek-aspek kehidupan lainnya agama tidak bisa diperankan. Pemahaman yang parsial ini

melahirkan pandangan yang sempit terhadap Islam dan menumbuhkan sekularisasi. (Yusuf, 2006, hlm. 49)

Saat ini memang ada kecenderungan pengelompokkan disiplin ilmu menjadi disiplin ilmu agama dan disiplin ilmu umum, termasuk di perguruan tinggi keagamaan Islam. Hal ini secara implisit menunjukkan adanya dikotomi ilmu. Tentu saja kondisi sebagian perguruan tinggi keagamaan Islam seperti ini sesungguhnya bukan barang baru, karena sudah nampak pada saat akhir-akhir abad pertengahan yaitu terutama ketika Islam mulai menunjukkan gejala-gejala kemunduran. Meskipun, pandangan terhadap agama dan ilmu pengetahuan yang dikotomik tersebut sesungguhnya tidak didapati dalam permulaan sejarah umat Islam atau periode klasik Islam.

Kajian ini menggunakan pendekatan historis dan filsafat untuk mendeskripsikan tentang bagaimana dikotomi agama dan ilmu sedang terjadi dalam perjalanan sejarah umat Islam sebagaimana di atas dan seberapa besar kemungkinan ia dapat kembali diintegrasikan, terutama dalam prospeknya di perguruan tinggi keagamaan Islam.

2.2 Hubungan Agama dan Ilmu dalam Sejarah Umat Islam; Sebuah Kondisi yang Dialektis

Pandangan Hegel tentang dialektika relevan untuk menggambarkan hubungan agama dan ilmu.

Polanya hanya melihat tesa, anti tesa dan sintesa. Jumlah tesa dan anti tesa serta sintesa itu tidak mesti masing-masing satu. Suatu sintesa biasanya menjadi tesa baru yang menimbulkan anti tesa dan seterusnya. (Strathern, 2001) Idealnya, sintesa adalah jawaban dari masalah-masalah yang dihadapi misalnya dalam konteks dikotomi antara agama dan ilmu yang terjadi dalam sejarah umat beragama.

Sehingga dalam konteks ini, menjadi relevan pemetaan yang dibuat oleh Ian G, Barbour. Ian G Barbour yang memetakan hubungan antara agama dan ilmu di tengah-tengah umat beragama diwarnai oleh empat bentuk hubungan: *pertama*, konflik; *kedua*, independensi; *ketiga*, dialog; dan *keempat*, integrasi. (Barbour, 2000)

Pertama, konflik. Pada konteks ini hubungan antara agama dan ilmu ditandai oleh adanya pandangan bahwa antara ilmu dan agama sebagai hal yang kontradiktif. Baik pendukung ilmu maupun pendukung agama, sama-sama mengeluarkan asumsi, yang bukan saja berbeda tetapi juga bertentangan dan cenderung menafikan satu dengan yang lain. Kecenderungan ini menurut Barbour misalnya, kentara terjadi pada abad pertengahan. Contoh kasus adalah bagaimana pihak gereja Katolik di abad pertengahan pernah menjatuhkan hukuman mati pada Galileo Galilei, seorang astronom dan matematikawan asal Italia

pada tahun 1663. Sebabnya karena Galilei mengusulkan teori ilmiah yang ia kutip dari Copernicus bahwa bumi dan planet-planet memutar mengelilingi matahari (heliosentris) dan menolak asumsi teori Ptolomeus yang mendapat dukungan otoritas gereja Katolik bahwa bumilah sebagai pusat dari alam semesta (geosentris).¹ Sementara saat itu seseorang jelas tidak dapat menerima dua pandangan sekaligus; apakah heliosentris ataukah geosentris. Seseorang kala itu, termasuk ilmuwan harus memilih salah satu, antara berpihak pada ilmu atau pada agama. Masing-masing punya konsekuensinya. Jika menerima kebenaran ilmu, maka konsekuensinya dianggap mengingkari kebenaran agama dan otomatis diklaim kafir, dan sebaliknya jika menerima kebenaran agama akan berimplikasi pada penolakan objektivitas kebenaran ilmu. (Barbour, 2000)

Contoh lain dari betapa problematisnya hubungan antara agama dan ilmu adalah masalah teori evolusi yang diusulkan oleh Charles Darwin pada abad XIX. (Darwin, 2002) Saat masa ini, sejumlah agamawan dan ilmuwan menganggap bahwa berkaitan dengan teori evolusi yang diusulkan oleh Darwin dan kebenaran kitab suci tidak dapat dipertemukan. Satu sisi, kaum literalis Biblikal memahami bahwa alam semesta

¹ Hal itu seturut dengan apa yang dilansir dalam surat-surat Galileo untuk muridnya yang bernama Benedetto Castelli di Pisa, Italia.

diciptakan Tuhan secara langsung, sementara sisi lain dari kaum evolusionis berpendapat bahwa alam semesta terjadi secara alamiah melalui proses yang sangat panjang atau evolusi. Dengan menunjukkan bukti-bukti empiris kaum evolusionis tidak menisbahkan proses panjang tersebut pada Tuhan namun melalui proses yang alamiah. Makhluk hidup menurut kaum evolusionis dapat berkembang menjadi beraneka ragam melalui mekanisme adaptasi, *survival for live*, dan seleksi alam.

Bagi Darwin dan kaum evolusionis, manusia bukanlah makhluk yang diciptakan khusus dan kemudian ditempatkan di bumi ini sebagaimana pendapat kaum literalis Biblikal. Menurut mereka, manusia hanyalah proses evolusi tersebut. Pandangan demikian tentu menggeser pandangan gereja bahwa Tuhanlah yang menciptakan satu persatu makhluk hidup dan secara khusus menciptakan manusia yang memiliki posisi yang lebih tinggi dari makhluk yang lain. Ada sementara agamawan menyatakan bahwa teori evolusi bertentangan dengan keyakinan agama, sedangkan ilmuan atheis bahkan mengklaim bahwa berbagai bukti ilmiah atas teori evolusi tidak sejalan dengan keimanan. Dua kelompok yang saling berseberangan paham ini sepakat bahwa tidak mungkin seseorang dapat mempercayai Tuhan dan teori

evolusi sekaligus. Jadilah agama dan ilmu berada pada posisi yang berjauh-jauhan, bertentangan, dan terdikotomikan. (Barbour, 2000)

Kedua, Independensi. Berbeda dengan yang pertama, pandangan independensi menempatkan agama dan ilmu tidak berada dalam posisi konflik. Kebenaran agama dan ilmu sama-sama absah selama berada pada batas ruang lingkup penyelidikan masing-masing. Agama dan ilmu tidak perlu saling mencampuri satu dengan yang lain karena memiliki cara pemahaman akan realitas yang benar-benar terlepas satu sama lain, sehingga tidak ada artinya mempertentangkan keduanya. Menurut pandangan ini upaya peleburan merupakan upaya yang tidak memuaskan untuk menghindari konflik.

Kalangan Kristen konservatif berusaha meleburkan agama dan ilmu dengan mengatakan bahwa kitab suci memberikan informasi ilmiah yang paling dapat dipercaya tentang awal mula alam semesta dan kehidupan, yang tidak mungkin mengandung kesalahan. Mereka menolak teori evolusi Darwin dan membangun konsep baru tentang penciptaan yang dinamakan *creation science* berdasarkan atas penafsiran harfiah terhadap kisah-kisah Biblikal.

Karl Bath yang dikutip Barbour berpendapat bahwa agama dan ilmu memiliki metode dan pokok persoalan yang berbeda. Ilmu dibangun berdasarkan pengamatan dan penalaran

manusia, sedangkan teologi berdasarkan wahyu Tuhan. Oleh karenanya Bath berpendapat bahwa agama dan ilmu mesti berjalan sendiri-sendiri tanpa ada campur tangan satu dengan yang lain. Barbour menambahkan bahwa selain metode dan pokok persoalan, bahasa dan fungsinya juga berbeda. Bahasa ilmiah berfungsi menjawab “bagaimana”, yang ditunjukkan untuk mendeskripsikan dan mencari jalan keluar atas fenomena riil kemanusiaan, sedangkan bahasa agama berfungsi untuk menjawab “mengapa”, yang akan mendorong seseorang untuk mematuhi prinsip-prinsip moral tertentu. (Barbour, 2000)

Gambaran yang sering digunakan untuk menjelaskan tipologi ini adalah seperti metafora catur dan ular tangga. Peraturan dalam catur tidak dapat diterapkan dalam permainan ular tangga, demikian pula sebaliknya. Demikian pula agama dan ilmu, tidak ada yang dapat diperbandingkan satu dengan yang lain dan keduanya tidak dapat ditempatkan pada posisi bersaing atau konflik. Pendekatan independensi ini dinilai cukup aman karena dapat menghindari konflik dengan cara memisahkan hubungan di antara keduanya. Pendekatan ini menggambarkan agama dan ilmu sebagai jalur kereta yang berel ganda, masing-masing mempunyai jalan yang independen dan otonom. Ketegangan antara Galileo Galilei dengan gereja semestinya tidak perlu terjadi

jika agama dapat masuk ke wilayah privasi ilmu, demikian pula ilmu tidak memaksakan diri dengan rasionalisme-empirisme pada agama. Agama dan ilmu mempunyai bahasa sendiri karena menjalani fungsi yang berbeda dalam kehidupan manusia. Agama berurusan dengan fakta objektif, agama rentan dengan perubahan karena sifatnya yang deduktif, sedangkan ilmu setiap saat bisa berubah karena sifatnya yang lebih induktif. Menurut pandangan independen, agama dan ilmu adalah dua domain independen yang dapat hidup bersama sepanjang mempertahankan “jarak aman” satu sama lain. Agama dan ilmu berada pada posisi sejajar dan tidak saling mengintervensi satu dengan yang lain. (Barbour, 2000)

Ketiga, Dialog. Pendekatan independensi meskipun merupakan pilihan yang cukup aman, namun dapat menjadikan realitas kehidupan menjadi terbelah. Penerimaan kebenaran agama dan ilmu menjadi satu pilihan dikotomis yang membingungkan karena tidak dapat mengambil keduanya sekaligus. Adapun bagi seseorang yang berusaha menerima keduanya dapat mengalami *split personality*, karena menerima dua macam kebenaran yang saling berseberangan. Menurut Barbour, pendekatan ini membantu tetapi membiarkan segala sesuatu berada pada jalan buntu yang bisa membuat seseorang putus asa. Karena itulah pendekatan dialog

memandang bahwa agama dan ilmu tidak dapat disekat dengan kotak-kotak yang sama sekali terpisah, meskipun pendekatan ini menyadari bahwa keduanya berbeda secara logis, linguistik, maupun normatif. Bagaimanapun juga, di Barat, agama telah memberikan banyak inspirasi bagi perkembangan ilmu, demikian pula penemuan-penemuan ilmiah juga mempengaruhi teologi. Meskipun keduanya berbeda namun tidak mungkin benar-benar dipisahkan. Pendekatan dialog ini dapat membangun hubungan yang mutualis. Dengan belajar dari ilmu, agama dapat membangun kesadaran kritis dan lebih terbuka sehingga tidak terlalu *over sensitive* terhadap hal-hal yang baru. Sebaliknya, ilmu perlu mempertimbangkan perhatian agama pada masalah harkat kemanusiaan. Dalam dunia manusia, ada realitas batin yang membentuk makna dan nilai. Ilmu bukanlah satu-satunya jalan menuju kebenaran, dan ilmu bukan hanya untuk ilmu tetapi ilmu juga untuk kemanusiaan. Agama dapat membantu memahami batas-batas rasio, yaitu pada wilayah adikodrati atau supranatural ketika ilmu tidak mampu menyentuhnya. Hubungan dialogis berusaha membandingkan metode kedua bidang yang dapat menunjukkan kemiripan dan perbedaan. Dialog dapat terjadi manakala agama dan ilmu menyentuh persoalan di luar wilayahnya sendiri. (Barbour, 2000)

Keempat, Integrasi. Ada dua makna dalam bentuk ini: (a) bahwa integrasi mengandung makna implisit reintegrasi, yaitu menyatukan kembali agama dan ilmu setelah keduanya terpisah; (b) integrasi mengandung makna *unity* yaitu bahwa agama dan ilmu merupakan kesatuan primordial. (Barbour, 2000)

Makna pertama populer di Barat karena kenyataan sejarah menunjukkan keterpisahan itu. Adapun makna kedua lebih banyak berkembang di dunia Islam terutama masa awal Islam hingga masa tertentu di abad pertengahan, oleh karena secara ontologis memang diyakini dalam Islam bahwa kebenaran agama dan ilmu adalah satu. Perbedaannya ada pada ruang lingkup pembahasan, yang satu pengkajiannya dimulai dari pembacaan Al-Qur'an, sementara yang satu lagi dimulai dari pembacaan alam. Kebenaran keduanya saling mendukung dan tidak saling bertentangan.

Pada periode klasik perkembangan Islam sampai pada masa tertentu di abad pertengahan, peradaban yang dibangun oleh umat Islam telah mengembangkan ilmu pengetahuan yang mereka gali dari Al-Qur'an dan Hadits, demikian pula ilmu pengetahuan yang bersumber dari alam dan masyarakat, tetapi masih berada dalam “satu atap” yaitu pengetahuan Islam. (Putuhena, 2005, hlm. 107) Sampai kemudian, kebenaran agama dan ilmu yang sebelumnya dianggap satu kemudian

terdikotomikan di tengah-tengah umat Islam. M. Amin Abdullah berpendapat inilah kecelakaan sejarah umat Islam terjadi pada saat bangunan keilmuan *natural science* menjadi terpisah dan tidak bersentuhan sama sekali dengan ilmu-ilmu agama yang fondasi dasarnya berupa teks atau *nash*, yaitu Al-Qur'an dan Hadits. (Abdullah, 2006, hlm. 27)

Pada konteks ini Mulla Shadra seorang pemikir Islam kelahiran Persia menganalogikan integrasi agama dan ilmu saat itu seperti “sinar yang satu” yang menyinari suatu ruangan yang mempunyai jendela yang beragam warna. Setiap jendela akan memancarkan warna yang bermacam-macam sesuai dengan warna kacanya. Melalui analogi ini Shadra hendak menggambarkan bahwa kebenaran berasal dari Yang Satu, dan akan tampak muncul beragam kebenaran tergantung sejauh mana manusia mampu menangkap kebenaran itu. Dapatlah dimengerti bahwa kebenaran yang ditangkap ilmuwan hanyalah sebagian yang mampu ditangkap dari kebenaran Tuhan, demikian pula kebenaran yang ditangkap oleh agamawan. Jadi kebenaran yang ditangkap oleh ilmuwan dan agamawan bagi Mulla Shadra bersifat komplementer dan saling melengkapi.

Sesudah periode ini, perkembangan ilmu pengetahuan dalam kehidupan umat Islam menampakkan gejala pemunduran. Sebaliknya di dunia Barat, warisan ilmu pengetahuan yang

sebelumnya berkembang pada umat Islam, mereka pelajari dan kembangkan sehingga mampu mengantar mereka ke era *renaissance*. Sebuah kondisi yang ironi, yang mesti ditanggung oleh umat Islam selama berabad-abad. Bahkan saat ini pun, masih ada kecenderungan berpikir yang dikotomi di tengah-tengah umat Islam. Bahkan selama beberapa dekade dapat dikatakan bahwa persoalan dikotomi ilmu yang dihadapi dunia Islam tak pernah berhenti dan selalu dihadapkan pada perbedaan antara apa yang disebut ilmu Islam dan non Islam, ilmu barat dan ilmu timur. Bahkan lebih parah ketika dikotomi tersebut menjalar sebagai satu bentuk dikotomi antara ilmu pengetahuan dan teknologi. Khususnya di bidang pendidikan, dikotomi ilmu ini menjalar sebagai satu bentuk perbedaan antara sekolah bercirikan agama di bawah naungan Kementerian Agama (Kemenag) dan sekolah umum dibawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud). Sekolah bercirikan agama secara khusus diwakili oleh pesantren atau madrasah, sementara sekolah bercirikan umum menempati kontradiksinya. (Muliawan, 2005, hlm. 1–2)

Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam kecendrungan semacam inipun terjadi. Sebagaimana bisa kita amati masih cukup banyak STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam

Negeri)/ IAIN (Institut Agama Islam Negeri) yang dibatasi hanya sekedar mengajarkan hal-hal yang terkait langsung dengan ilmu-ilmu keagamaan. Profil lulusan yang diharapkan pun sangat terbatas, yaitu sebatas mencetak sarjana-sarjana yang mendapatkan kompetensi dalam bidang ilmu-ilmu keagamaan, yaitu Islam. Mengapa ini terjadi?

Kesalahan pertama disebabkan karena di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam dalam pelacakan dasar-dasar keilmuan antara agama dengan ilmu tidak dimulai dari sumber, metode, tahapan dan fungsi dari masing-masing objek ilmu. Akibatnya, agama yang secara metodologi cenderung bersumber dari penalaran berpikir bercampur secara acak dengan ilmu pengetahuan yang secara metodologi cenderung bersumber dari daya mengindera manusia tanpa penjelasan yang tepat. Sebagian orang tidak bisa membedakan antara pengembangan ilmu pengetahuan yang dibangun di atas basis ilmu murni, dengan ilmu agama yang dibangun di atas basis ilmu empiri. Ilmu murni melahirkan pandangan ilmu pengetahuan sebagai ilmu, sementara ilmu empiri terarah pada unsur manusia sebagai pembentuk ilmu pengetahuan. Ilmu murni meletakkan manusia di “luar pagar ilmu”, oleh sebab itu ilmu pengetahuan cenderung bersifat objektif. Pada sisi lain, ilmu agama dalam konteks ini

bersifat empiris karena manusia mendapatkan peranannya dalam pembentukan ilmu, dalam hal ini ilmu empiri seringkali menjadi bersifat subjektif. Hakikat hubungan konsep keduanya menjadi kurang dapat dijelaskan. Akibatnya gagasan Islamisasi ilmu untuk mengintegrasikan agama dan ilmu sampai sekarang pada sebagian Perguruan Tinggi Keagamaan Islam belum dapat dirasakan hasil kongkritnya. (Muliawan, 2005, hlm. 2)

2.3 Kemungkinan Terjadinya Pengintegrasian Kembali Agama dan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam

Kemungkinan terjadinya pengintegrasian kembali antara agama dan ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam ini sejalan dengan kebutuhan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam untuk membuka program studi-program studi umum. Namun prospek ini jelas bukan perkara mudah, oleh karena tidak semua dari pemegang kebijakan dan pengelola perguruan tinggi sependapat dengan pentingnya hal tersebut.

Pada konteks ini, ada dua asumsi yang relevan mengenai pentingnya dilakukan pengintegrasian kembali antara agama dan ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam dengan cara membuka program studi-program studi umum, yaitu: pertama, asumsi normatif teologis; dan kedua, asumsi filosofis.

2.3.1. Asumsi Normatif Teologis

Telah penulis paparkan sebelumnya di muka, bagaimana doktrin-doktrin teologis dalam Islam, jelas mengakui adanya kebenaran ayat-ayat *qauliyah* dan ayat-ayat *kauniyah* mestinya cukup untuk menjelaskan tentang tidak kontradiktifnya agama dan ilmu menurut Islam. Bahkan doktrin teologis dalam Islam, memegang asumsi bahwa baik ayat-ayat *qauliyah* maupun *kauniyah* sama-sama bersumber dari Allah Swt Yang Satu.

Dalam Islam bahkan kedudukan para ilmunan sejajar tingginya dengan kedudukan orang-orang yang beriman, seperti pada Qs al-Mujadalah (51): 11, “*Hai-hai orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu: ‘berlapang-lapanglah dalam majelis’, maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan (kepadamu): ‘berdirilah kamu, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Mengetahui apa yang kamu kerjakan.’*” (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 910)

Ayat pada Qs al-Mujadalah (51): 11 ini secara tidak langsung mengisyaratkan pada kaum muslimin betapa pentingnya mereka berpikir dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Turunnya ayat pertama dalam Al-Qur’an (Qs al-‘Alaq/ 96: 1-5) juga sejalan dengan maksud

ini. Ayat pertama tersebut dimulai dengan ayat yang *scientific* yaitu *iqra'*, dan sejalan dengan misi Nabi Muhammad Saw untuk memberantas kebodohan (*jahiliyah*). “Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang Menciptakan; Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah; bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah; Yang Mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam, Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.” (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 1079)

Doktrin teologis dalam Islam juga mengajarkan pentingnya pemeluk ajaran agama Islam memasuki Islam dengan *kaffah* (menyeluruh). Sebagaimana dijelaskan pada Qs Al-Baqarah (02): 208, “*Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhan, dan janganlah kamu turuti langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu.*” (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 50) Dan, risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw pun adalah rahmat untuk sekalian alam, sebagaimana diterangkan pada Qs Al-Anbiya’ (21): 107, “*Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.*” (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 508)

Doktrin teologis tersebut di atas mengandung makna bahwa setiap muslim dituntut menjadi aktor beragama yang loyal, *concern* dan mempunyai komitmen dalam menjaga dan memelihara ajaran

dan nilai-nilai Islam, sehingga dalam segala aspek kehidupannya selalu bersedia dan mampu berdedikasi sesuai dengan minat, bakat, kemampuan dan bidang keahlian masing-masing dalam perspektif Islam dan kemanusiaan yang non dikotomik. Muslim yang mampu mencapai kriteria ini ditandai dengan karakter mereka, yang: *pertama*, senantiasa membaca dan memahami ajaran Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan as-Sunnah; *kedua*, berusaha menghayati dengan memposisikan diri sebagai pelaku ajaran Islam yang loyal, pemikir, penalar dan pengkaji; *ketiga*, memiliki komitmen yang tinggi terhadap ajaran Islam; dan *keempat*, siap berdedikasi dalam menegakkan ajaran dan nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.

Keempat sikap di atas adalah manifestasi yang menuntut kemampuan seorang muslim untuk: *pertama*, membaca dan memahami fenomena alam, fenomena fisik dan psikis, fenomena sosial historis, dan sebagainya secara non dikotomik; *kedua*, menempatkan diri sebagai pengamat, pengkaji dan peneliti sehingga memiliki kemampuan menganalisis dan mengkritisi, serta dinamis dalam memahami fenomena yang ada di sekitar tanpa terbebani oleh problem dikotomi; *ketiga*, membangun kepekaan intelektual dan kepekaan informasi yang non dikotomik; dan keempat, dengan berpikir non dikotomik kemudian bisa menyesuaikan dengan kerja-kerja profesional yang digeluti masing-masing.

Doktrin teologis Islam di atas jelas sangat sejalan dengan argumen mengenai pentingnya dilakukan pengintegrasian kembali antara agama dan ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam, yang berarti pembukaan program studi-program studi umum itu sangat mungkin dilakukan.

2.3.2 Asumsi Filosofis

Kebenaran dalam agama Islam, jelas tidak hanya meyakini kebenaran sensual-inderawi, rasional logik dan etik insani, tetapi pula mengakui dan meyakini kebenaran transdental atau intuitif (ilahi/ wahyu). Oleh karena itu menjadi relavan untuk mengatakan bahwa pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sudah seharusnya tidak boleh *value free*. Bagi seorang muslim, pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi harusnya meruapan realisasi dari misi kekhalifahan dan pengabdian kepada Allah Swt.

Berdasarkan ini, pengembangan pendidikan tinggi di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam bertolak pula dari konstruk pemikiran (epistemologi) bahwa yang vertikal (ajaran dan nilai-nilai ilahiyah) merupakan sumber konsultasi, sentral dan diposisikan sebagai *furqan*, *hudan* dan *rahmah*. Sementara yang horizontal (pendapat, konsep, teori, temuan-temuan ilmu pengetahuan baik dari sarjana muslim dan non muslim) berada dalam posisi sejajar dan saling *sharing* ide untuk bisa dikonsultasikan pada ajaran dan nilai-nilai ilahiah terutama aspek

aksiologisnya. Pandangan semacam ini semestinya punya implikasi pada model kurikulum dan proses pembelajaran di perguruan tinggi keagamaan Islam yang berlangsung integratif, dalam pengertian tidak hanya menekankan pada bagaimana ilmu pengetahuan dan teknologi bisa ikut memberikan kontribusi terhadap berbagai problematika yang dihadapi oleh kaum muslim dalam kehidupan mereka sehari-hari, tetapi juga menjadi filter dari konsep atau teori yang dipandang menyimpang dari ajaran dan nilai-nilai Islam.

Sejalan dengan asumsi di atas, Ismail Raji al-Faruqi seorang ilmuwan kelahiran Palestina yang hijrah keAmerika Serikat berpendapat bahwa agama dan ilmu memang dapat diintegrasikan, dan dapat dimulai dengan mengembalikan ilmu pada pusatnya yaitu tauhid. Hal ini dimaksudkannya agar ada korelasi atau hubungan antara ilmu pengetahuan dengan iman. (Al-Faruqi, 1992)

Selanjutnya Kuntowijoyo yang mewacanakan pentingnya ilmuisasi Islam. Dalam konteks ini, Kuntowijoyo berpendapat bahwa agama dapat diintegrasikan dengan ilmu manakala ilmuwan dan cendekiawan muslim segera melakukan perumusan teori ilmu pengetahuan yang didasarkan kepada Al-Qur'an dan menjadikan Al-Qur'an sebagai suatu paradigma. Upaya yang dilakukan adalah objektifikasi. Agama Islam dijadikan sebagai

ilmu yang objektif, sehingga ajaran agama yang terkandung dalam Al-Qur'an dapat dirasakan manfaatnya bagi seluruh alam atau menjadi *rahmatan lil 'alamin*, dalam arti tidak hanya untuk umat Islam tapi juga non Islam dapat merasakan manfaat dari objektifikasi ajaran agama Islam. Kuntowijoyo menyatakan bahwa inti dari integrasi adalah upaya menyatukan bukan sekedar menggabungkan wahyu Tuhan dengan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik), tidak mengucilkan Tuhan (sekularisme) atau sebaliknya mengucilkan manusia (*other worldly asceticism*). (Kuntowijoyo, 2004, hlm. 57–58)

Jika membandingkan pendapat keduanya, model integrasi agama dan ilmu agaknya Ismail Raji al-Faruqi lebih riil dibandingkan model integrasi agama dan ilmu yang diwacanakan Kuntowijoyo yang hanya bergerak pada tataran teoritis *an sich*. Bandingkan dengan Imam Suprayogo berpendapat bahwa model integrasi agama dan ilmu hendaknya menjadikan Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai *grand theory* pengetahuan, sehingga ayat-ayat *qauniyah* dan *qauliyah*, keduanya dapat dipakai. (Imam Suprayogo, 2005, hlm. 49–50)

Menurut Azyumardi Azra, integrasi keilmuan di perguruan tinggi keagamaan Islam menjadi sebuah kebutuhan. Kaitan dengan Integrasi

yang Azra maksud di sini, berkaitan dengan usaha memadukan agama dan ilmu tanpa harus menghilangkan keunikan-keunikan dari masing-masing keilmuan tersebut. (Azra, 2005) Tetapi menurut M. Amin Abdullah, ini tidak cukup. Agar pada perguruan tinggi keagamaan Islam dapat berlangsung model pendidikan yang non dikotomik, hal penting menurut Abdullah yang perlu dilakukan adalah usaha menginterkoneksi kedua disiplin yang diposisikan bertentangan tersebut. Dapat dimengerti bahwa interkoneksi yang diwacanakan oleh M. Amin Abdullah adalah usaha memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, sehingga setiap bangunan keilmuan apapun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman, tidak dapat berdiri sendiri. M. Amin Abdullah berpendapat, agar agama dan ilmu terintegrasi dan terinterkoneksi maka disiplin keilmuan tersebut perlu bekerjasama, saling tegur sapa, saling membutuhkan, saling koreksi dan saling keterhubungan. (Abdullah, 2006, hlm. vii–viii)

Dengan adanya integrasi agama dan ilmu ini di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam, agama yang dipelajari di bangku perkuliahan diharapkan bisa bermakna, demikian pula sebaliknya bagi ilmu supaya tidak kehilangan

nilai-nilai ketuhanan. Mengutip pendapat Bambang Sugiharto, beberapa manfaat yang dapat dipetik dari integrasi yang terjadi antara agama dan ilmu: *Pertama*, Kesadaran kritis dan sikap realistik yang dibentuk oleh ilmu pengetahuan sangatlah berguna untuk menguliti sisi-sisi ilusi dari suatu agama, bukan untuk menghancurkan agama, melainkan untuk menemukan hal-hal yang lebih esensial dari ajaran agama. Dalam praksisnya banyak hal dalam kehidupan beragama yang mungkin saja bersifat ilusi, sehingga membuat sebagian pemeluk agama cenderung *oversensitive* dan mudah menimbulkan konflik yang pada akhirnya justru menggerogoti martabat agama sendiri tanpa disadari. *Kedua*, Kemampuan logis dan kehati-hatian mengambil simpulan yang dipupuk dalam dunia ilmiah menjadikan kita mampu menilai secara kritis segala bentuk tafsir baru yang kini makin hiruk-pikuk dan membingungkan. *Ketiga*, lewat temuan-temuan barunya, ilmu dapat merangsang agama untuk senantiasa tanggap memikirkan ulang keyakinan-keyakinannya secara baru dan dengan begitu menghindarkan agama itu sendiri dari bahaya stagnasi. *Keempat*, temuan-temuan ilmu pengetahuan dan teknologi pun dapat memberikan peluang-peluang baru bagi agama untuk makin mewujudkan idealisme-idealismenya secara konkret, terutama yang

menyangkut kemanusiaan universal. (Sugiharto, 2005)

Namun reintegrasi agama dan ilmu dalam konteks pengembangan model pendidikan tinggi di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam semuanya bakal sulit terwujud manakala di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam *projectnya* tidak didukung oleh komitmen akademis religius atau personal dan profesional religius dari para pengelola dan pembinanya. Hal ini perlu digaris bawahi sehingga sarjana-sarjana yang disiapkan adalah yang berwawasan akademis dan profesional, sekaligus memiliki wawasan dan komitmen keislaman yang tinggi. Salah satunya adalah komitmen untuk pengembangan jurusan atau program studi di perguruan tinggi keagamaan Islam yang sebelumnya begitu dibatasi pada ruang lingkup ilmu-ilmu keagamaan menjadi lebih luas pada ilmu-ilmu yang non agama. Namun tentu yang diharapkan bukan sembarangan membuka jurusan atau program studi.

Pengembangan jurusan atau program studi umum di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam harus jelas profil lulusannya, yaitu lulusan-lulusan yang kelak dalam kerja-kerja profesional mereka, mampu berpikir integratif dan non dikotomik. Dan, bukan sebaliknya masing menganggap antara ilmu dan agama

sebagai hal yang kontradiktif. Maka menjadi penting bagi perguruan tinggi keagamaan Islam menyiapkan *blue print* model pengembangan pendidikan tinggi yang dirancang berdasarkan prinsip reintegrasi agama dan ilmu.

2.4 Simpulan

Pada pembahasan di atas telah penulis uraikan tentang bagaimana dikotomi agama dan ilmu telah dan sedang terjadi dalam perjalanan sejarah umat Islam sebagaimana dan seberapa besar kemungkinan ia dapat kembali diintegrasikan, terutama dalam prospeknya di perguruan tinggi keagamaan Islam.

Akibat dikotomi antara agama dan ilmu, perkembangan ilmu pengetahuan dalam kehidupan umat Islam memang menampilkan gejala pemunduran. Sebaliknya di dunia Barat, warisan ilmu pengetahuan yang sebelumnya berkembang pada umat Islam, mereka pelajari dan kembangkan sehingga mampu mengantar mereka ke era *renaissance*. Sebuah kondisi yang ironi, yang mesti ditanggung oleh umat Islam selama berabad-abad hingga hari ini.

Sebagaimana dimafhumi, masih ada kecenderungan berpikir yang dikotomi di tengah-tengah umat Islam hari ini. Bahkan selama beberapa dekade dapat dikatakan bahwa persoalan dikotomi ilmu yang dihadapi dunia

Islam tak pernah berhenti dan selalu dihadapkan pada perbedaan antara apa yang disebut ilmu Islam dan non Islam, ilmu barat dan ilmu timur. Bahkan lebih parah ketika dikotomi tersebut menjalar sebagai satu bentuk dikotomi antara ilmu pengetahuan dan teknologi. Khususnya di bidang pendidikan, dikotomi ilmu ini menjalar sebagai satu bentuk perbedaan antara sekolah bercirikan agama di bawah naungan Kementerian Agama (Kemenag) dan sekolah umum dibawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud). Sekolah bercirikan agama secara khusus diwakili oleh pesantren atau madrasah, sementara sekolah bercirikan umum menempati kontradiksinya.

Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam kecendrungan semacam inipun terjadi. Sebagaimana bisa kita amati masih cukup banyak STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri)/ IAIN (Institut Agama Islam Negeri) yang dibatasi hanya sekedar mengajarkan hal-hal yang terkait langsung dengan ilmu-ilmu keagamaan. Profil lulusan yang diharapkan pun sangat terbatas, yaitu sebatas mencetak sarjana-sarjana yang mendapatkan kompetensi dalam bidang ilmu-ilmu keagamaan, yaitu Islam. Sementara kebutuhan zaman jelas menghendaki ada profil-profil lulusan lain yang kompeten dalam bidang-bidang ilmu non keagamaan. Kecuali dibutuhkan

komitmen dalam konteks ini, juga menjadi penting bagi perguruan tinggi keagamaan Islam menyiapkan *blue print* model pengembangan pendidikan tinggi yang dirancang berdasarkan maksud ini.***



Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam

3.1 Pendahuluan

Masjid dalam sejarahnya mempunyai arti penting dalam kehidupan umat Islam, hal ini karena masjid sejak masa Rasulullah Saw, telah menjadi sentra utama seluruh aktivitas umat Islam generasi awal, bahkan, masjid kala itu menjadi “fasilitas” umat Islam mencapai kemajuan peradaban. Sejarah masjid bermula sesaat setelah Rasulullah Saw, hijrah di Madinah. Langkah pertama yang beliau lakukan di Madinah, adalah mengajak pengikutnya, membangun masjid. Allah Swt ternyata menakdirkan masjid yang dibangun Rasulullah Saw, di Madinah (sebelumnya disebut Yatsrib) menjadi rintisan peradaban umat Islam. Bahkan tempat dimana masjid ini dibangun, benar-benar menjadi Madinah (seperti namanya) yang arti harfiahnya adalah “tempat peradaban” atau paling tidak dari tempat tersebut telah lahir benih-benih peradaban.

Fungsi masjid dalam sejarah kemunculannya, memang tidak sekedar untuk “tempat sujud” *an sich* sebagaimana makna harfiahnya, tetapi multifungsi. Pada masa Rasulullah Saw, masjid berfungsi sebagai sentra kegiatan-kegiatan pendidikan, yakni tempat pembinaan dan pembentukan karakter umat. Bahkan lebih strategis, pada masa Rasulullah Saw, masjid menjadi sentra kegiatan politik, ekonomi, sosial dan budaya umat. Hal ini karena di setiap harinya umat Islam berjumpa dan mendengar arahan- arahan Rasulullah Saw, tentang hal ini.

Sekarang ini, fungsi masjid mulai menyempit, tidak sebagaimana fungsinya pada masa Rasulullah Saw, hidup yang menjadi sentra seluruh kegiatan umat Islam. Saat ini fungsi masjid menyempit pada sebatas tempat shalat saja. Hal inilah yang melatarbelakangi ditulisnya kajian ini, dengan harapan kajian ini dapat meluruskan kesalahpahaman umat Islam saat ini tentang fungsi masjid, atau sekurang-kurangnya dapat memberikan deskripsi historis tentang masjid dalam sejarah umat Islam secara utuh, serta bagaimana memakmurkannya.

3.2 Mengapa Disebut Masjid?

Tempat shalat umat Islam disebut masjid, tidak disebut *marka* (tempat ruku’) atau kata lain semisal dengannya yang menjadi rukun shalat. Kata masjid disebut duapuluh delapan kali di dalam Al-Qur’an. Secara harfiah, masjid berasal dari Bahasa Arab yaitu *sajada, yasjudu, sujudan*. Dalam *Kamus al-Munawwir*,

berarti membungkuk dengan khidmat.(Ahmad Warson Munawwir, 1997, hlm. 610) Dari akar kata tersebut, terbentuklah kata masjid yang merupakan kata benda yang menunjukkan arti tempat sujud (*isim makan* dari *fi'il sajada*). Sujud adalah rukun shalat, sebagai bentuk ikhtiar hamba dalam mendekatkan diri pada Allah Swt. Maka *isim makan*, kata benda yang menunjukkan tempat untuk shalat pun diambil dari kata sujud, yang kemudian menjadi masjid. Sujud juga dapat diartikan sebagai perbuatan meletakkan kening ke tanah, secara maknawi mengandung arti menyembah. Sedangkan *sajadah* berasal dari kata *sajjadatun* yang mengandung arti tempat yang dipergunakan untuk sujud, mengkerucut maknanya menjadi selebar kain atau karpet yang dibuat khusus untuk shalat orang per orang. Karena itu, karpet masjid yang lebar, meski fungsinya sama tetapi tidak disebut sajadah.

Sidi Gazalba berpendapat, sujud adalah pengakuan ibadah, yaitu pernyataan pengabdian lahir yang dalam sekali. Setelah iman dimiliki jiwa, maka lidah mengucapkan ikrar keyakinan sebagai pernyataan dari milik ruhaniah itu. Setelah lidah menyatakan kata keyakinan, jasmani menyatakan gerak keyakinan dengan sujud (dalam shalat). Sujud memberikan makna bahwa apa yang diucapkan oleh lidah bukanlah kata-kata kosong belaka. Kesaksian atau pengakuan lidah diakui oleh seluruh jasmani manusia dalam bentuk gerak lahir, menyambung

gerak batin yang mengakui dan meyakini iman. Hanya kepada tuhanlah satu-satunya muslim sujud, dan tidak kepada yang lain, tidak kepada satupun dalam alam ini. (Sidi Gazalba, 1994, hlm. 118–119)

Waktu Rabi'ah bin Ka'ab mengajukan permintaan kepada Rasulullah Saw, *"Saya minta supaya menemani tuan dalam surga"*. Rasulullah Saw, menjawab: *"Adakah lagi permintaanmu?"* Waktu Rabi'ah menjawab: *"Hanya itu saja"*, bersabdalah Rasulullah: *"Jika demikian, tolonglah aku untuk dirimu sendiri dengan memperbanyak sujud!"* Kesimpulan dari hadits ini adalah, orang yang memperbanyak sujud masuk surga. Siapakah isi surga itu? Mereka adalah muslim sejati, jadi muslim sejati melakukan banyak sujud, karena itulah seluruh jagad adalah masjid bagi muslim. Jadi seluruh bumi adalah tempat sujud kepada tuhan, ini berarti seluruh bumi adalah tempat untuk sujud memperhamba diri pada tuhan.

Sujud dalam pengertian lahir bersifat gerak jasmani, sedangkan dalam pengertian batin berarti pengabdian. (Sidi Gazalba, 1994, hlm. 119) Maka, dalam kewajiban menyembah tuhan, muslim tidak terikat oleh ruang. Di rumah, di kantor, di sawah, di hutan, di gunung, di kendaraan, di pinggir jalan, di manapun juga, adalah masjid bagi muslim. Rasulullah Saw biasa shalat di mana saja apabila waktunya sudah datang waktu shalat. Dalam sebuah hadits, Rasulullah Saw. bersabda: *"Telah dijadikan untukku (dan untuk umatku) bumi sebagai masjid dan sarana*

penyucian diri” (HR Bukhari dan Muslim melalui Jabir bin Abdullah).

Secara istilah, masjid mempunyai dua pengertian. Pengertian umum dan pengertian khusus, pengertian umum masjid adalah semua tempat yang digunakan untuk sujud kepada Allah Swt, sebagaimana Rasulullah Saw, bersabda, “*Setiap bagian dari bumi Allah adalah tempat sujud (masjid)*” (HR Muslim). Dalam hadits lain, “*Telah dijadikan untukku bumi sebagai masjid dan sarana penyucian diri*” (HR Bukhari dan Muslim). Pada penjelasan di atas, dalam kewajiban menyembah tuhan, seorang muslim tidak terikat oleh ruang; di rumah, di kantor, di sawah, di hutan, di gunung, di dalam kendaraan, di pinggir jalan, dimanapun juga, adalah masjid bagi muslim. Sementara pengertian khusus masjid adalah tempat atau bangunan yang didirikan untuk menjalankan ibadah, terutama shalat berjamaah. Quraish Shihab, berpendapat, masjid dalam pengertiannya adalah tempat shalat umat Islam, namun akar katanya terkandung makna “tunduk dan patuh”, karena itu hakikat masjid adalah tempat melakukan aktivitas “apapun” yang mengandung kepatuhan kepada Allah Swt. (Moh. Quraish Shihab, 1996, hlm. 459)

3.3 Masjid Pada Mulanya

Sejarah masjid bermula sesaat setelah Rasulullah Saw, hijrah di Madinah. Saat Rasulullah Saw tiba di Quba, pada hari Senin tanggal 8 Rabi’ul Awwal tahun ke-14 nubuwwah atau tahun pertama

hijrah, bertepatan tanggal 23 September 662 M, beliau membangun masjid yang pertama yang disebut masjid Quba. Lokasinya berada di sebelah tenggara Kota Madinah. Jaraknya lima kilometer di luar Kota Madinah. Dijelaskan dalam sejarah, tokoh Islam yang memegang peranan penting dalam pembangunan masjid ini adalah sahabat Rasulullah yaitu ‘Ammar ra. Saat Rasulullah Saw hijrah dari Makkah ke Madinah, pria ini mengusulkan untuk membangun tempat berteduh bagi Rasulullah di kampung Quba yang tadinya hanya terdiri atas hamparan kebun kurma. Kemudian, dikumpulkannya batu-batu dan disusun menjadi masjid yang sangat sederhana. Meskipun tak seberapa besar, paling tidak bangunan ini dapat menjadi tempat berteduh bagi rombongan Rasulullah Saw, mereka pun dapat beristirahat pada saat siang hari dan mendirikan shalat dengan tenang.

Rasulullah Saw, meletakkan batu pertama tepat di kiblatnya dan ikut menyusun batu-batu selanjutnya hingga bisa menjadi pondasi dan dinding masjid. Rasullullah Saw dibantu para sahabat dan kaum Muslim yang lain. Ammar menjadi pengikut Rasulullah yang paling rajin dalam membangun masjid ini. Tanpa kenal lelah, ia membawa batu-batu yang ukurannya sangat besar, hingga orang lain tak sanggup mengangkatnya. Ammar mengikatkan batu itu ke perutnya sendiri dan membawanya untuk dijadikan bahan bangunan penyusun masjid

ini. Ammar memang selalu dikisahkan sebagai prajurit yang sangat perkasa bagi pasukan Islam. Dia mati syahid pada usia 92 tahun. Pada awal pembangunannya yang dibangun dengan tangan Rasulullah sendiri masjid ini berdiri di atas kebun kurma. Luas kebun kurmanya kala itu 5.000 meter persegi dan masjidnya baru sekitar 1.200 meter persegi. Rasulullah Saw, sendiri pula yang membuat konsep desain dan model masjidnya. Meskipun sangat sederhana, Masjid Quba boleh dianggap sebagai contoh bentuk masjid-masjid selanjutnya. Bangunan yang sangat sederhana kala itu sudah memenuhi syarat-syarat yang perlu untuk pendirian masjid. Masjid ini telah memiliki sebuah ruang persegi empat dan ber dinding di sekelilingnya. Di sebelah utara dibuat serambi untuk tempat sembahyang. Dulu, ruangan ini bertiangkan pohon kurma, beratap datar dari pelepah, dan daun korma yang dicampur dengan tanah liat. Di tengah-tengah ruang terbuka dalam masjid yang kemudian biasa disebut *sahn* terdapat sebuah sumur tempat wudhu. Di sini, jamaah bisa mengambil air untuk membersihkan diri. Dalam masjid ini, kebersihan selalu terjaga, cahaya matahari dan udara pun dapat masuk dengan leluasa.

Setelah masjid Quba, bangunan masjid yang selanjutnya dibangun oleh Rasulullah Saw adalah masjid Nabawi di Madinah. Rasulullah Saw, membangun Masjid Nabawi pada bulan Rabiul Awal di awal-awal hijrahnya ke Madinah. Pada saat

itu panjang masjid adalah 70 hasta dan lebarnya 60 hasta atau panjangnya 35 m dan lebar 30 m. Kala itu Masjid Nabawi sangat sederhana, kita akan sulit membayangkan keadaannya apabila melihat bangunannya yang megah saat ini. lantai masjid adalah tanah yang berbatu, atapnya pelepah kurma, dan terdapat tiga pintu, sementara sekarang sangat besar dan megah. Area yang hendak dibangun Masjid Nabawi saat itu terdapat bangunan yang dimiliki oleh Bani Najjar. Rasulullah Saw. berkata kepada Bani Najjar, *“Wahai Bani Najjar, berilah harga bangunan kalian ini?”* Orang-orang Bani Najjar menjawab, *“Tidak, demi Allah. Kami tidak akan meminta harga untuk bangunan ini kecuali hanya kepada Allah.”* Bani Najjar dengan suka rela mewakafkan bangunan dan tanah mereka untuk pembangunan Masjid Nabawi dan mereka berharap pahala dari sisi Allah atas amalan mereka tersebut.

Anas bin Malik yang meriwayatkan hadis ini menuturkan, *“Saat itu di area pembangunan terdapat kuburan orang-orang musyrik, puing-puing bangunan, dan pohon kurma. Rasulullah Saw, memerintahkan untuk memindahkan mayat di makam tersebut, meratakan puing-puing, dan menebang pohon kurma”*. Pada tahun 7 H, jumlah umat Islam semakin banyak, dan masjid menjadi penuh, nabi pun mengambil kebijakan memperluas Masjid Nabawi. Beliau tambahkan masing-masing 20 hasta untuk panjang dan lebar masjid. Utsman bin Affan adalah orang yang menanggung biaya pembebasan tanah untuk

perluasan masjid saat itu. Peristiwa ini terjadi sepulangnya beliau dari Perang Khaibar. Masjid Nabawi mempunyai banyak keutamaan, di antaranya dilipat-gandakannya pahala untuk orang-orang yang beribadah di dalamnya. Rasulullah Saw, bersabda, *“Shalat di masjidku ini lebih utama dari 1000 kali shalat di masjid lainnya, kecuali Masjid al-Haram”* (HR. Bukhari dan Muslim).

Selain masjid Quba dan masjid Nabawi yang dijelaskan di atas, tercatat masjid yang juga dijadikan sentra utama seluruh aktivitas keumatan, yaitu Masjidil Haram, Masjid Kufah, Masjid Basrah dan masih banyak lagi. Semua masjid semestinya dibangun atas dasar takwa dan bukan atas dasar yang lainnya. Oleh sebab itu, Rasulullah Saw dalam sejarahnya pernah meruntuhkan bangunan kaum munafik yang juga mereka namakan masjid, yaitu masjid Dhirar. Dalam QS at-Taubah (09): 107, Allah Swt berfirman: *Dan (di antara orang-orang munafik itu) ada orang-orang yang mendirikan masjid untuk menimbulkan kemudharatan (pada orang-orang mukmin), untuk kekafiran dan untuk memecah belah antara orang-orang mukmin serta menunggu kedatangan orang-orang yang telah memerangi Allah dan Rasul-Nya sejak dahulu. mereka sesungguhnya bersumpah: “Kami tidak menghendaki selain kebaikan.” dan Allah menjadi saksi bahwa sesungguhnya mereka itu adalah pendusta (dalam sumpahnya).* (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 298)

Dalam kitab *Asbabun Nuzul* yang ditulis oleh al-Imam al-Hafidz Jalaluddin al-Suyuthi, dalam suatu riwayat, yaitu Ibnu Marduwaih dari Ibn Ishaq dari Ibn Syihab az-Zuhri dari Ibn Aqimah al-Laitsi dari anak Abi Rahmin al-Ghifari, dikemukakan bahwa di antara orang-orang yang membangun masjid Dhirar datang menghadap Rasulullah Saw, yang pada waktu itu sedang bersiap-siap untuk berangkat ke perang Tabuk. Berkatalah mereka: *“Ya Rasulullah! Kami telah membangun sebuah masjid untuk orang sakit, orang berhalangan dan untuk shalat malam di musim dingin dan musim hujan. Kami mengharapkan sekali kedatangan tuan untuk shalat mengimami kami”*. Rasulullah Saw. Menjawab: *“Aku sudah siap untuk bepergian, dan jika kami pulang insya Allah akan datang untuk shalat mengimami kalian”*. Ketika beliau pulang dari Tabuk, berhenti sebentar di Dzi Awan, suatu tempat yang jaraknya sejam dari Madinah. Maka turunlah ayat ini (QS at-Taubah/ 09: 107) yang melarang Rasulullah Saw shalat di Masjid Dhirar, karena masjid itu didirikan untuk memecah belah umat Islam. Lalu Rasulullah Saw memanggil Malik bin ad-Dakhsyin dan Ma’nu bin ‘Adi atau saudaranya ‘Ashim bin Adi dan bersabda: *“Berangkatlah kalian ke masjid yang dihuni oleh orang-orang dzalim dan hancurkan serta bakar masjid tersebut”*. (al-Imam al-Hafidz Jalaluddin al-Suyuthi, 2004, hlm. 137)

Demikianlah, masjid semestinya dibangun atas dasar takwa. Dalam QS at-Taubah/ 09: 108-110,

Allah Swt berfirman: "... *Sesungguhnya masjid yang didirikan atas dasar taqwa, sejak hari pertama adalah lebih patut kamu shalat didalamnya. di dalamnya mesjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri dan sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih. Maka Apakah orang-orang yang mendirikan mesjidnya di atas dasar takwa kepada Allah dan keridhaan-(Nya) itu yang baik, atautkah orang-orang yang mendirikan bangunannya di tepi jurang yang runtuh, lalu bangunannya itu jatuh bersama-sama dengan Dia ke dalam neraka Jahanam. dan Allah tidak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang zalim. Bangunan-bangunan yang mereka dirikan itu Senantiasa menjadi pangkal keraguan dalam hati mereka, kecuali bila hati mereka itu telah hancur. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.*" (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 299)

Dalam sejarahnya, masjid dibangun oleh Rasulullah Saw sebagai "rumah Allah", tempat di mana umat Islam menyembah, memuliakan dan mengingat Allah. Dalam QS al-Jin (72): 18, Allah Swt berfirman: "*Dan sesungguhnya masjid-masjid itu adalah kepunyaan Allah. Maka janganlah kamu menyembah seseorang pun didalamnya di samping (menyembah) Allah.*" (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 985) Ayat ini menurut *asbabun nuzul*-nya bermula dari pertanyaan bangsa jin pada Rasulullah Saw., "Ya Rasulullah! Berilah izin kepada kami untuk turut serta shalat bersama di masjidmu." Maka Allah

menurunkan ayat ini (baca: QS Jin/ 72: 18) sebagai penegasan bahwa masjid adalah kepunyaan Allah. (al-Imam al-Hafidz Jalaluddin al-Suyuthi, 2004, hlm. 260)

Selanjutnya keberadaan masjid sebagai tempat menyembah, memuliakan dan mengingat Allah dijelaskan dalam QS. an-Nur/ 24: 36-37, Allah Swt berfirman: *“Bertasbih kepada Allah di masjid-masjid yang telah diperintahkan untuk dimuliakan dan disebut nama-Nya didalamnya, pada waktu pagi dan waktu petang. Laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli dari mengingati Allah, dan (dari) mendirikan sembahyang, dan (dari) membayarkan zakat. mereka takut kepada suatu hari yang (di hari itu) hati dan penglihatan menjadi goncang.* (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 564–567)

Satu yang dapat disimpulkan dalam uraian di atas adalah bahwa Rasulullah Saw memberikan arti penting bagi pembangunan masjid. Bukan rumah kediaman beliau yang didahulukan dibangun, bukan juga sebuah benteng pertahanan untuk menghadapi kemungkinan serangan dari Makkah. Bagi nabi Muhammad Saw masjid dianggap lebih penting daripada semua itu. Ketika Rasulullah Saw memilih membangun masjid sebagai langkah pertama dari niatnya membangun masyarakat madani, konsep masjid pada masa itu ternyata tidak hanya sebatas tempat shalat saja, atau tempat berkumpulnya kelompok masyarakat (*kabilah*) tertentu, melainkan

masjid menjadi sentra utama seluruh aktivitas keumatan, yaitu sentra pendidikan, politik, ekonomi, sosial dan budaya. Masjid sebagai tempat menyembah, memuliakan dan mengingat Allah, saat itu diartikan dalam pengertian yang umum, tidak sebatas tempat berkumpul umat Islam untuk melakukan ibadah shalat. Berdasarkan keteladanan Rasulullah, masjid menjadi bagian utama dalam pembinaan umat Islam. Ini menunjukkan bahwa masjid dalam agama Islam menduduki tempat sangat penting dalam rangka membina pribadi dan umat Islam.

3.4 Fungsi Masjid: Dulu dan Sekarang

Telah dijelaskan di atas, pada masa Rasulullah Saw masjid tidak hanya sebatas tempat shalat saja, atau tempat berkumpulnya kelompok masyarakat (*kabilah*) tertentu, melainkan masjid menjadi sentra utama seluruh aktivitas keumatan, yaitu sentra pendidikan, politik, ekonomi, sosial dan budaya. Suyudi menjelaskan bawa fungsi masjid pada masa Rasulullah Saw. adalah sebagai tempat berkumpulnya umat Islam, yang tidak terbatas pada waktu shalat (*jamaah*) saja, melainkan juga digunakan untuk menunggu informasi turunnya wahyu. Di samping itu, masjid juga berfungsi sebagai tempat musyawarah untuk menyelesaikan masalah sosial. (Suyudi, 2005, hlm. 225–226)

Beberapa fungsi masjid pada masa Rasulullah Saw, di antaranya: *pertama*, tempat ibadah umat Islam,

seperti shalat, dzikir, dan sebagainya. Masjid pada masa Rasulullah Saw, berfungsi untuk melaksanakan shalat fardhu lima waktu, shalat Jumat, berdzikir, dan macam-macam ibadah yang lain. Pada masa Rasulullah, masjid benar-benar menjadi sentra umat Islam untuk beribadah.

Kedua, tempat menuntut ilmu umat Islam, yaitu ilmu agama dan ilmu umum. Masjid pada masa Rasulullah Saw, menjadi sentra kajian agama dan ilmu-ilmu umum umat Islam. Masjid menjadi tempat umat Islam dalam mendiskusikan ilmu agama dan ilmu umum. Syamsul Kurniawan dan Erwin Mahrus memasukkan masjid sebagai salah-satu di antara fasilitas belajar-mengajar pada masa Rasulullah Saw. Sebagai tempat menuntut ilmu, Rasulullah Saw memang benar-benar mengoptimalkan fungsi masjid. Di dalam masjid ini, Rasulullah mengajar dan memberi khutbah dalam bentuk *halaqah*, dimana para sahabat duduk mengelilingi beliau untuk mendengar dan melakukan tanya-jawab berkaitan urusan agama dan kehidupan sehari-hari. Sistem pendidikan yang diterapkan adalah sebagaimana yang diterapkan oleh Rasulullah, yaitu berupa *halaqah-halaqah*.¹ (Syamsul Kurniawan & Erwin Mahrus, 2011, hlm. 49)

¹ Kata *halaqah* atau *usrah* bermakna keluarga. Kata ini sering juga diartikan dengan ikatan persaudaraan antar beberapa orang yang mempunyai satu cita-cita, satu pemikiran, dan satu visi untuk mencapai tujuan tertentu. *Halaqah* ini adalah metode yang umum diterapkan oleh hampir setiap rasul dalam menyebarkan ajaran tauhid. Sebagai contoh, *nabi* Isa mengadakan *halaqah* bersama golongan Hawariyyun untuk menyampaikan dakwahnya.

Sistem ini selain menyentuh dimensi intelektual para sahabat juga menyentuh dimensi emosional dan spiritual mereka. Di sebelah selatan masjid terdapat satu ruangan yang disebut *al suffah*, yakni tempat tinggal para sahabat miskin yang tidak memiliki rumah. Mereka yang tinggal di *al suffah* ini disebut *ahl al suffah*. Mereka adalah para penuntut ilmu. Di tempat inilah dilangsungkan proses pendidikan kepada mereka dan para sahabat lain. Dengan demikian, George Makdisi menyebut masjid juga sebagai lembaga pendidikan Islam. (Makdisi, 1991, hlm. 4)

Ketiga, tempat memberi fatwa. Pada masa Rasulullah Saw., masjid menjadi tempat mengeluarkan fatwa pada kaum muslimin, utamanya untuk memecahkan problematika keumatan saat itu. Problematika yang dimaksud, tidak hanya menyangkut persoalan agama tapi juga persoalan keduniawian.

Keempat, tempat mengadili perkara. Bila terjadi perselisihan, pertengkaran, dan permusuhan di antara umat Islam, maka mereka harus didamaikan, diadili dan diberi keputusan hukum dengan adil oleh Rasulullah Saw, yang pelaksanaannya dilakukan di masjid. Upaya-upaya tersebut dilakukan oleh Rasulullah Saw, agar umat Islam mendapatkan kedamaian jiwa dan menemukan kenyamanan.

Kelima, tempat menyambut tamu, rombongan, atau utusan. Menurut sejarah, Rasulullah Saw. pernah menyambut utusan dari Nashrani Najran

di dalam masjid. Rombongan tersebut berjumlah enam puluh orang, diantaranya adalah empat belas orang yang menjadi pembesar mereka. Rombongan tersebut memasuki masjid selesai shalat ashar. Mereka menginap di Madinah beberapa hari untuk berdialog dengan Rasulullah Saw, tentang Isa as.

Keenam, tempat melangsungkan pernikahan. Aisyah ra. Berkata bahwa Rasulullah Saw. bersabda, *“Beritakanlah pernikahan ini dan selenggarakanlah ia di dalam masjid, lalu pukullah rebana-rebana”* (HR Turmudzi). Dengan demikian, berdasarkan hadits ini, masjid pada masa Rasulullah Saw, menjadi tempat yang paling suci untuk mengucapkan janji pernikahan (baca: akad nikah). Difungsikannya masjid sebagai tempat melangsungkan pernikahan ditujukan agar pihak keluarga yang melangsungkan acara pernikahan kala itu dapat menampung banyaknya tamu yang hadir. Selain itu, pasangan pengantin yang melangsungkan akad nikah di masjid diharapkan lebih dapat menjaga ikatan tali pernikahan mereka. Demikian pula para saksi, dapat memelihara persaksian atas pernikahan tersebut.

Ketujuh, tempat layanan sosial. Dari Utsman bin Yaman, ia berkata, “Ketika para Muhajirin membanjiri kota Madinah, tanpa memiliki rumah dan tempat tinggal, Rasulullah Saw menempatkan mereka di masjid dan beliau namai *ashabush-shuffah*. Beliau juga duduk bersama mereka dengan sikap yang sangat ramah” (HR Baihaqi).

Kedelapan, tempat latihan perang. Pada masa Rasulullah Saw, masjid berfungsi sebagai tempat latihan perang, baik untuk pembinaan fisik maupun mental. Aisyah ra. Berkata, “*Aku melihat Nabi Saw, menghalangi pandanganku dengan sorbannya, padahal aku sedang memperhatikan orang-orang Habsyi sedang bermain-main di masjid, sehingga aku keluar (hendak melihat mereka kembali), memperkirakan mereka masih bermain*” (HR Bukhari). Ibnu Hajar al-Asqalani dalam *Fathul Bari* mengomentari hadits ini, bahwa yang dimaksud “bermain-main” dalam hadits ini, bukan semata-mata “bermain”, melainkan latihan perang, atau permainan yang didalamnya melatih keberanian bertempur atau menghadapi musuh. Sementara Ibn Mahlab dalam *Fathul Bari* berkata, “masjid merupakan tempat untuk memberi rasa aman kepada kaum muslimin. Perbuatan apapun yang membuahkan kemanfaatan bagi agama dan bagi keluarganya boleh dilakukan di masjid. (Ibn Hajar Al-Asqalani, t.t.)

Kesembilan, tempat layanan medis atau kesehatan. Rasulullah Saw menjadikan masjid sebagai tempat untuk mengobati orang sakit, khususnya pada masa perang. Aisyah ra. Berkata, “*Pada hari terjadinya perang Khandaq, Sa‘ad ibn Muadz mengalami luka-luka karena dipanah oleh seorang kafir Quraisy. Kata Khabban bin Araqah, orang tersebut memanah Sa‘ad pada bagian lehernya. Maka, Nabi Saw, membuatkan tenda di masjid, agar beliau bisa beristirahat, karena jarak yang dekat.*”

Demikianlah sebagian dari fungsi masjid pada masa Rasulullah Saw, nampaklah bahwa masjid pada masa itu dijadikan tempat melayani urusan keagamaan dan keduniawian secara berimbang. Realisasinya dalam bentuk pemeliharaan beliau terhadap kesucian dan kemuliaan masjid, dan juga menjadikan masjid itu sebagai tempat berkembangnya kegiatan-kegiatan pelayanan sosial-keummatan dalam berbagai bentuknya, termasuk sebagai tempat menuntut ilmu (pusat pendidikan/pengajaran), dan sebagainya. Tidaklah heran, jika masjid merupakan asas utama yang terpenting bagi pembentukan masyarakat Islam karena masyarakat muslim tidak akan terbentuk secara kokoh dan rapi kecuali dengan adanya komitmen terhadap sistem, akidah, dan tatanan Islam. Hal ini tidak dapat ditumbuhkan kecuali melalui semangat masjid yang ditumbuhkan oleh Rasulullah Saw. Di antara sistem dan prinsip ialah tersebarnya ikatan *ukhuwwah* dan *mahabbah* sesama muslim, semangat persamaan dan keadilan sesama muslim, dan terpadunya beragam latar belakang kaum muslim dalam suatu kesatuan yang kokoh (Al-Buthy, 1999, hlm. 187)

Masjid pada masa Rasulullah Saw, hemat penulis mampu berperan sedemikian luas, disebabkan antara lain: *pertama*, masyarakat pada masa Rasulullah Saw, masih sangat berpegang teguh kepada nilai, norma, dan jiwa agama; *kedua*, kemampuan Rasulullah Saw menghubungkan kondisi sosial dan keperluan

masyarakat dengan kegiatan masjid; *ketiga*, manifestasi pemerintahan terlaksana di dalam masjid, baik pada pribadi Rasulullah Saw. sebagai pemimpin pemerintahan yang menjadi imam/*khatib* maupun di dalam ruangan-ruangan masjid yang dijadikan tempat kegiatan *syura* pemerintahan; *keempat*, masjid berfungsi sebagai pembinaan umat, memiliki sarana yang tepat manfaat, menarik dan menyenangkan semua umat, baik dewasa, kanak-kanak, tua, muda, pria, wanita, yang terpelajar maupun tidak, sehat atau sakit, serta kaya dan miskin.

Menjadikan masjid sebagai sentra utama seluruh aktivitas keumatan, yaitu sentra pendidikan, politik, ekonomi, sosial dan budaya, dipertahankan hingga era Khulafa al-Rasyidin dan khalifah-khalifah setelahnya. Pada masa-masa awal penyiaran Islam di negeri ini, masjid sesungguhnya mempunyai potensi untuk menjadi sentra utama seluruh aktivitas keumatan, khususnya pendidikan dan pengajaran. Bahkan dapat dikatakan, erat kaitannya peradaban Islam di Indonesia pada masa ini dengan keberadaan masjid. Hal ini dapat dilihat pada beberapa daerah, yang mana masjid sering dijumpai di pusat-pusat kota, mendampingi bangunan pusat pemerintahan (kerajaan/kesultanan), menghadap lapangan luas atau alun-alun. Mudahnya seseorang memeluk agama Islam, menjadi sebab Islam mudah tersebar di seluruh penjuru negeri. Banyak orang tua yang tidak mempunyai pengetahuan yang cukup tentang agama

Islam, namun mempunyai kesadaran akan pentingnya ilmu agama, menyuruh anak-anak mereka pergi ke masjid, untuk mendalami ilmu agama pada seorang guru ngaji atau guru agama Islam.

Di samping masjid, di Indonesia memang mengenal surau atau langgar. Tidak ada perbedaan fungsi dan peran surau atau langgar dengan masjid, dan yang berbeda hanyalah ukuran bangunan. Surau atau langgar bentuknya lebih kecil dari masjid. Di Minangkabau, surau atau langgar, mengambil tempat penting dalam struktur sosial- keagamaan umat Islam. Karena itu surau (yang), menjadi penting perannya bagi umat Islam di Minangkabau. Fungsi surau selain sebagai tempat menampung anak-anak yang ingin mendalami ilmu agama pada guru ngaji atau guru agama Islam, surau juga berfungsi sebagai tempat musyawarah dan tempat untuk memperingati peringatan hari besar Islam. Surau di Indonesia, dirintis oleh Syaikh Burhanuddin (1066-1111H/1646- 1691 M) di Ulakan Pariaman. Di surau inilah Syaikh Burhanuddin melakukan pengajaran agama Islam, mendidik beberapa ulama yang siap menjadi kader dalam dakwah Islam di Minangkabau. Di antara murid Syaikh Burhanuddin yang terkenal adalah Tuanku Mansiang Nan Tuo, mendirikan surau di kampungnya, Paninjuan. Setelah kerajaan Islam porak-poranda dan ditaklukkan oleh Belanda, nuansa pendidikan atau pengajaran agama Islam di surau di Minangkabau makin memudar. Meski demikian, di Minangkabau, masjid tetap tegak

berdiri, walaupun pemerintah Belanda kala itu telah membangun sekolah-sekolah sebagai saingan dari surau-surau yang ada. Masjid dan surau sebagai lembaga pendidikan dan pengajaran umat Islam, dalam sejarahnya juga dapat dijumpai pada masa-masa awal perkembangan agama Islam di Kalimantan Barat, khususnya di Pontianak.

Pasca kemerdekaan, masjid masih dimanfaatkan sebagai tempat ibadah shalat, belajar membaca Al-Qur'an bagi anak-anak dan tempat untuk menyelenggarakan peringatan hari besar Islam. Selain itu masjid juga dimanfaatkan untuk pembinaan generasi muda Islam dan diskusi keagamaan umat Islam. Seiring dengan perkembangan zaman dan derasnya pengaruh sekularisasi dan pandangan hidup materialisme, pada saat sekarang peran masjid dalam kehidupan umat Islam makin menyempit, dan bahkan terpinggirkan. Derasnya gelombang sekularisasi yang menjadi penyebab terjadinya pergeseran pandangan umat Islam terhadap agama yang dianut, di antaranya dengan menjadikan agama dan lembaga-lembaga agama sekedar pelengkap hidup. Masalah ini sesungguhnya tidak hanya dialami umat Islam, umat non muslim seperti Nashrani juga mengalami masalah yang sama. Hal ini dapat dilihat dari semakin kecilnya jumlah pengunjung gereja di Negara-negara Barat. Dalam pandangan Barat, gereja hanya sebagai tempat ibadah. Bahkan sebagian dari mereka menilai gereja tidak memberikan keuntungan materi dan hanya membuang waktu

percuma. Jadilah gereka sepi pengunjung, karena sepi pengunjung. Informasi yang penulis peroleh, bahkan lebih mengejutkan. Di London, lebih dari 60 gereja di Inggris ditutup di tiap tahunnya. Ribuan gereja di Inggris, hanya didatangi 10 jamaah atau kurang setiap hari minggunya. Sebuah situs web online memberitakan, bagaimana gereja-gereja di Inggris ini dijual, dan beberapa di antaranya dibeli oleh umat Islam, dan dialihfungsikan menjadi masjid.

Meskipun sisi positifnya gereja-gereja di Inggris ini banyak yang beralih fungsi menjadi masjid, tetapi bukan di situ letak persoalannya. Fenomena sekularisasi di Barat ini mesti kita perhatikan, karena fenomena yang demikian ini belakangan juga bukan tidak mungkin kita jumpai pada kita; umat Islam di negeri ini. Sebagaimana umat Nashrani di Inggris, saat ini ada kecenderungan di antara umat Islam di Indonesia yang juga melihat tempat ibadah mereka (yaitu masjid) sebagai tempat ibadah atau shalat saja. Bahkan kita dapat lihat, yang ikut shalat berjamaah pada waktu-waktu shalat lima waktu jumlahnya tidak begitu banyak, kecuali shalat Jumat. Adapun yang juga santer kita lihat, masjid sekedar tempat istirahat melepas lelah usai bekerja. Selebihnya, masjid sepi pengunjung. Tentunya kita (umat Islam) tidak mengingini nasib masjid berujung sama dengan nasib gereja di Barat seperti yang telah penulis paparkan di atas.

Dari hasil pengamatan penulis, pada saat ini kecenderungan umat Islam meninggalkan

masjid, karena sebagian mereka merasa masjid tidak memberikan dampak atau manfaat langsung dalam kehidupan mereka yang kompleks. Untuk itulah, kita perlu merevitalisasi fungsi masjid, dari fungsi sebatas tempat beribadah (shalat dan baca Al-Qur'an), menjadi sentra seluruh kegiatan umat Islam, sebagaimana yang dulu dicontohkan oleh Rasulullah Saw, tentang fungsi-fungsi masjid pada masa Rasulullah Saw, hal ini telah penulis paparkan sebelumnya di atas.

3.5 Memakmurkan Masjid

Dalam konteks memakmurkan masjid, secara umum masjid perlu difungsikan sebagai:

3.5.1 Tempat Pembinaan dan Kaderisasi Jamaah

Secara sederhana, jamaah masjid diartikan sebagai sekelompok orang yang menjadikan masjid sebagai ikatan *jam'iyah*-nya. Kata lainnya adalah kumpulan anggota dari suatu masjid. Pada dasarnya jamaah masjid bisa kita bagi menjadi dua kategori, yaitu: jamaah tetap dan jamaah tidak tetap (musiman). Pembinaan jamaah masjid yang bisa dilakukan dalam hal ini:

Pertama, pembinaan ketauhidan (*aqidah*). Tauhid secara bahasa diambil kata *wahhadyurwahhidu tauhidan* yang artinya mengesakan. Satu suku kata dengan kata *wahid* yang berarti satu atau kata *ahad* yang berarti esa. Dalam ajaran Islam tauhid itu berarti keyakinan akan keesaan Allah Swt. Tauhid

merupakan inti dan dasar dari seluruh tata nilai dan norma Islam, sehingga oleh karenanya Islam dikenal sebagai agama tauhid yaitu agama yang mengesakan tuhan. Secara istilah, tauhid berarti mengesakan Allah Swt dalam hal Mencipta, Menguasai, Mengatur dan mengikhlaskan (memurnikan) peribadatan hanya kepada-Nya, meninggalkan penyembahan kepada selain-Nya serta menetapkan *Asma'ul Husna* (Nama-Nama Yang Bagus) dan *Shifat Al-Ulya* (Sifat-Sifat Yang Tinggi) bagi-Nya dan mensucikan-Nya dari kekurangan dan cacat. Tauhid sendiri adalah merupakan risalah atau ajaran yang dibawa oleh nabi Muhammad Saw, dan juga para nabi dan Rasul sebelum nabi Muhammad Saw, diutus oleh Allah. Hal ini ditegaskan oleh firman Allah Swt dalam QS al-Anbiya' (21): 25, *“Dan Kami tidak mengutus seorang rasulpun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya: “Bahwasanya tidak ada tuhan (yang hak) melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku”*. (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 21–25) Mengingat pentingnya pemahaman seorang muslim terhadap tauhid, demikian pula jamaah masjid, perlu dibina ketauhidannya.²

² I'tikad dan keyakinan tauhid ini mempunyai konsekuensi bagi jamaah masjid dalam bersikap dan berpikir tauhid seperti ditampakkan pada: (a) Tauhid dalam ibadah dan do'a, yaitu tidak ada yang patut disembah kecuali hanya Allah dan tidak ada dzat yang pantas menerima dan memenuhi do'a kecuali hanya Allah. (QS. Al-Fatihah/01: 5); (b) Tauhid dalam mencari nafkah dan berekonomi, yaitu tidak ada Dzat yang memberi rizki kecuali hanya Allah Swt (QS. Hud/11: 6). Pemilik mutlak dari seluruh apa yang ada adalah Allah Swt (QS. al-Baqarah/2: 284, QS. an-Nur/24: 33); (b) Tauhid dalam melaksanakan pendidikan dan dakwah, yaitu bahwa yang menjadikan seseorang itu baik atau buruk hanyalah Allah Swt. Hanya

Kedua, pembinaan kualitas ibadah. Dapat kita mafhumi di sini bahwa tugas manusia di dunia adalah ibadah kepada Allah Swt, sebagaimana firman-Nya: “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku” (QS Adz Dzariyat [51]: 56). (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an,

Allah Swt yang mampu memberikan petunjuk kepada seseorang (QS. al-Qashash/ 28: 56, QS. an-Nahl/ 16: 37); (c) Tauhid dalam berpolitik, yaitu Penguasa Yang Maha Mutlak hanyalah Allah Swt (QS. al-Maidah/5: 18, QS. al-Mulk/67: 1). Seseorang hanya akan memperoleh sesuatu kekuasaan karena anugerah Allah semata-mata (QS. Ali-Imran/3: 26). Kemuliaan serta kekuasaan hanyalah kepunyaan Allah Swt (QS. Yunus/10: 65); (d) Tauhid dalam menjalankan hukum. Bahwa hukum yang benar adalah hukum yang datang dari Allah Swt. Serta sumber kebenaran yang muthlaq adalah Allah Swt. (QS. Yusuf/12: 40 dan 67); (e) Tauhid dalam sikap hidup secara keseluruhan, bahwa tidak ada yang patut ditakuti kecuali hanya Allah Swt (QS. at-Taubah/9: 18, QS. al-Baqarah/2: 150). Tidak ada yang patut dicintai kecuali hanya Allah Swt (dalam arti yang absolut) (QS. at-Taubah/9: 24). Tidak ada yang dapat menghilangkan kemudharatan kecuali hanya Allah Swt (QS. Yunus/10: 107). Tidak ada yang memberikan karunia kecuali hanya Allah Swt (QS. Ali-Imran/3: 73). Bahkan yang menentukan hidup dan mati seseorang hanyalah Allah Swt (QS. Ali-Imran/3: 145). Sampai pada ucapan sehari-hari yang senantiasa dikembalikan kepada Allah Swt seperti: mengawali pekerjaan yang baik dengan mengucapkan *basmallah* yang bermakna atas nama Allah Swt, mengakhiri pekerjaan dengan sukses membaca *alhamdulillah* yang bermakna segala puji bagi Allah, berjanji dengan ucapan Insya Allah yang bermakna kalau Allah Swt menghendaki, bersumpah dengan Wallahi, Billahi, Tallahi yang bermakna demi Allah Swt, menghadapi sesuatu kegagalan dengan masya Allah yang bermakna semua berjalan atas kehendak Allah Swt, mendengar berita orang yang meninggal dunia dengan mengucapkan *inna lillahi wa inna ilaihi raji'un* yang bermakna kami semua milik Allah Swt dan kami semua akan kembali kepada Allah Swt, memohon perlindungan dari sesuatu keadaan yang tidak baik dengan ucapan *a'udzu blahi mindzalik* yang bermakna aku berlindung kepada Allah Swt dari keadaan demikian, Mengagumi sesuatu dengan ucapan Subhanallah yang bermakna Maha Suci Allah Swt, terlanjur berbuat *khilaf* dengan ucapan *astaghfirullah* yang bermakna aku mohon ampun kepada Allah Swt, dan lain-lain. Berhindar dari kepercayaan-kepercayaan, serta sikap-sikap yang dapat mengganggu jiwa dan ruh tauhid seperti: Mempercayai adanya azimat, takhayul, meminta-minta kepada selain Allah Swt, mengkultuskan sesuatu selain Allah Swt, melakukan *tasybih*, musyabihah (antropomorfisme) yaitu menganggap Allah Swt *berjisim* dan lain-lain.

1980, hlm. 862) Meskipun merupakan tugas, tetapi pelaksanaan ibadah bukan untuk Allah, karena Allah tidak memerlukan apa-apa. Ibadah pada dasarnya adalah untuk kebutuhan dan keutamaan manusia itu sendiri. Ibadah (*'abada*: menyembah, mengabdikan) merupakan bentuk penghambaan manusia sebagai makhluk kepada Allah Swt Sang Pencipta. Karena penyembahan/pemujaan merupakan fithrah (naluri) manusia, maka ibadah kepada Allah membebaskan manusia dari pemujaan dan pemujaan yang salah dan sesat. pembinaan tauhid. Maka seorang jama'ah masjid sudah seharusnya mendapatkan pembinaan secara terus-menerus dalam hal ibadah, dengan tujuan peningkatan kualitas ibadah para jama'ah masjid.

Ketiga, pembinaan akhlaqul karimah. Pembinaan *akhlaqul karimah* bagi setiap muslim merupakan sebuah kewajiban yang harus dilakukan terus menerus tanpa henti baik melalui pembinaan orang lain maupun pembinaan diri sendiri tanpa harus dituntun oleh orang lain. Agama Islam erat kaitannya dengan pembinaan akhlak. Maka tidak berlebihan bila dikatakan bahwa pembinaan akhlak dalam pengertian Islam adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari ajaran agama. Sebab yang baik adalah yang dianggap baik oleh ajaran agama dan yang buruk adalah apa yang dianggap buruk oleh ajaran agama. Sehingga keutamaan- keutamaan akhlak dalam masyarakat Islam adalah akhlak dan

keutamaan yang diajarkan oleh agama, sehingga seorang muslim tidak sempurna agamanya sampai akhlaknya menjadi baik. Dengan berangkat dari alasan inilah, para jamaah masjid perlu mendapatkan pembinaan secara terus menerus, terutama dalam kaitannya dengan usaha meningkatkan kualitas *akhlaqul karimah* para jama'ah masjid tersebut.

Keempat, pembinaan baca tulis Al-Qur'an. Pembinaan baca-tulis Al-Qur'an kepada para jama'ah masjid perlu dilakukan secara berkala, mengingat Al-Qur'an adalah petunjuk dan pedoman hidup bagi umat Islam. Al-Qur'an adalah sumber hukum pertama dan utama bagi umat Islam. Pembinaan baca-tulis Al-Qur'an ini bisa dilakukan dengan kegiatan-kegiatan seperti kursus baca-tulis Al-Qur'an, dan semacamnya. Tentu saja orang-orang yang memberikan pembinaan baca tulis Al-Qur'an adalah orang-orang yang berpengalaman di bidangnya, sehingga para jama'ah masjid betul-betul bisa merasakan manfaatnya. Dengan adanya pembinaan baca tulis Al-Qur'an ini, diharapkan para jama'ah masjid mengakrabi Al-Qur'an, membiasakan diri mengisi waktu luang dengan membaca Al-Qur'an, dan juga terus-menerus termotivasi untuk menggali dan mengkaji isi kandungan Al-Qur'an.

Kelima, Latihan Keterampilan. Pelatihan keterampilan dalam hal ini bisa dalam bentuk apa saja, yang biasanya ditujukan untuk kepentingan ekonomi para jamaah masjid. Kursus-kursus membuat kue, membuat kerajinan tangan dari rotan,

membuat kaligrafi, dan macam-macam keterampilan lain bisa diberikan kepada para jamaah masjid dengan memanfaatkan masjid sebagai tempat di mana kursus-kursus demikian bisa diberikan. Di sinilah sesungguhnya fungsi masjid yang lain, yaitu fungsi ekonomi—mengutip pendapatnya Sidi Gazalba (1994: 187), dimana menuntun pemikiran dan cita umat islam dalam melakukan kegiatan dan tindakan ekonomi. Hasil karya keterampilan para jamaah masjid tersebut bisa dijual untuk tujuan-tujuan ekonomis.

Keenam, pembelajaran seni budaya Islam. Ketika mendengar kata seni, apa yang terbersit dalam pikiran seseorang? sebuah puisi? lukisan? nyanyian? pementasan? Apapun itu, penulis yakin jawabannya tidak jauh dari kata keindahan. Seni adalah penjelmaan rasa indah yang terkandung dalam jiwa manusia, yang dilahirkan dengan perantaraan alat komunikasi ke dalam bentuk yang dapat ditangkap oleh indera pendengar, indera penglihat, atau dilahirkan dengan perantaraan gerak. Sudah menjadi fitrah, bahwa manusia menyukai keindahan. Seseorang akan senang ketika melihat hamparan sawah yang menghijau dengan panorama khas pedesaan. Mengapa demikian, karena itu merupakan bentuk keindahan. Demikian juga halnya dengan nyanyian, puisi, yang juga melambangkan keindahan, manusia akan menyukainya. Salah satu mukjizat Al-Qur'an, misalnya, adalah bahasanya yang sangat

indah, sehingga Abdul Walid, sastrawan terbaik Arab yang diutus pemimpin Quraisy untuk menantang keindahan Al-Qur'an, langsung mengakui keindahan Al-Qur'an tak tertandingi. Dalam membaca Al-Qur'an pun kita dituntut untuk menggabungkan keindahan suara dengan ketepatan bacaan tajwidnya. Rasulullah Saw bersabda: "*Hiasilah Al-Qur'an dengan suaramu*". "*Innallaha Jamil Wa Yuhibbul Jamal*" (Sesungguhnya Allah itu indah dan menyukai keindahan. Kata Rasulullah Saw, manusia menyukai keindahan karena efek dari keindahan Allah Swt, *al-Jamiil* (Yang Maha Indah) pun merupakan salah satu dari nama-nama Allah Swt. Islam menyeru umatnya untuk bisa merasakan, menikmati serta mentadaburi keindahan. Maka dari itu tidak ada larangan bagi umat Islam untuk mengekspresikan keindahan yang ada dalam benak mereka. Dalam hal ini tentunya Islam sebagai suatu agama yang *syamil* memberikan panduan agar kreativitas yang dihasilkan umatnya bermanfaat bagi diri mereka sendiri dan umat manusia. Tidak dibiarkan sembarangan tanpa arah yang akhirnya menimbulkan *mudharat*. Hal inilah yang mendasari pentingnya memberikan pembinaan seni dan budaya para jama'ah masjid, untuk memenuhi kebutuhan para jama'ah masjid akan hal tersebut. Pembinaan seni dan budaya ini mempunyai nilai penting terutama mengingat Islam sebagai agama, dalam sejarahnya juga berkembang, melalui sarana seni dan budaya ini.

Ketujuh, penguatan *ukhrawah Islamiyah*. Salah satu prinsip besar yang dibangun oleh agama kita ialah prinsip *ukhrawah* (persaudaraan) di antara sesama orang beriman, atau yang sering kita sebut dengan *ukhrawah Islamiyah*. Firman Allah Swt dalam QS al-Anfal (08): 1, “*Dan perbaikilah hubungan di antara sesamamu, dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika kamu adalah orang-orang beriman*”. (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 260) Jika hubungan persaudaraan yang ada di antara manusia sangat beraneka ragam menurut macam-macam tujuan dan maksudnya, maka hubungan persaudaraan yang paling kokoh talinya, paling mantap jalinannya, paling kuat ikatannya, dan paling setia kasih sayangnya ialah persaudaraan berdasarkan agama. Karena, persaudaraan semacam ini tidak putus talinya, tidak akan berubah karena perubahan zaman, dan tidak akan berbeda karena perbedaan orang dan tempat. Persaudaraan yang berlandaskan akidah dan iman, serta berdasarkan agama yang murni karena *Rabb* Yang Maha Esa senantiasa mampu mempersatukan umat Islam dari berbagai penjuru. Inilah rahasia kekuatan dan kekokohnya. Inilah kunci keakraban para personelnya yang ada di belahan bumi bagian timur maupun barat. Hal inilah yang membuat mereka menjadi satu kesatuan yang pilar-pilarnya sangat kuat dan bangunannya sangat kokoh. Sehingga, badai topan pun tidak sanggup menggoyahkannya. Ia laksana bangunan

yang dibangun dengan timah dan ibarat tubuh yang satu. Imam Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Abu Musa Al-Asy'ari *ra.*, bahwa Rasulullah Saw bersabda, “*Sesungguhnya orang mukmin bagi mukmin (lainnya) bagaikan bangunan yang satu sama lain saling menguatkan.*” (HR Bukhari dan Muslim). “Dan beliau pun menyilangkan jari- jemarinya,” kata Abu Musa. *Ukhurwah Islamiyah* adalah ruh dari iman yang kuat dan inti dari perasaan yang meluap-luap yang dirasakan oleh seorang muslim terhadap saudara-saudaranya yang seakidah. Bahkan, ia merasa bahwa ia bisa hidup karena mereka, bersama mereka dan di tengah-tengah mereka. Mengingat pentingnya *ukhurwah Islamiyah* bagi umat Islam, para jamaah masjid perlu terus menerus diberikan pembinaan terutama dalam kaitannya dengan *ukhurwah Islamiyah* tersebut. Dengan demikian, ikatan sosial sesama jama'ah masjid pada khususnya dan umat Islam pada umumnya bisa terjalin erat.

3.5.2 Pembinaan dan Kaderisasi Pengurus (*Ta'mir*)

Selain pembinaan jamaah masjid di atas, kaderisasi jamaah untuk mengurus masjid juga penting untuk dilakukan, untuk tujuan “memakmurkan masjid”. Menurut kebiasaan umat Islam di negeri ini, bahwa setiap pengurus masjid adalah orang yang sudah terseleksi kredibilitasnya dan oleh karena itu ia dijadikan panutan. Karena itu, dalam hal ini, pembinaan pengurus masjid bisa diarahkan pada dua kegiatan: *pertama*, pembinaan

masjid/ tata kelola organisasi kemasjidan (*idarah*); dan *kedua*, pembinaan manajemen pemakmuran masjid (*imarah*). Sementara itu, kaderisasi pengurus masjid juga perlu diarahkan untuk menyiapkan proses pergantian pengurus secara profesional dan proporsional. Baik pembinaan maupun kaderisasi jama'ah atau pengurus sengaja diarahkan supaya terbentuk kader umat yang memiliki militansi keislaman yang tinggi, di antaranya seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an, yaitu orang-orang yang memakmurkan masjid). Firman Allah Swt dalam QS. at Taubah (09): 18, *Hanyalah yang memakmurkan masjid-masjid Allah ialah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta tetap mendirikan shalat, menunaikan zakat dan tidak takut (kepada siapapun) selain kepada Allah, maka merekalah orang-orang yang diharapkan termasuk golongan orang-orang yang mendapat petunjuk.* (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 280)

3.6 Simpulan

Pada saat sekarang, fungsi masjid jangan dibatasi hanya sebagai tempat shalat saja, mengingat fungsi masjid dalam sejarahnya sesungguhnya jauh lebih luas, dari sekedar tempat melakukan ibadah shalat. Berdasarkan yang dicontohkan Rasulullah Saw, selain sebagai tempat ibadah ritual (shalat dan baca Al-Qur'an), masjid juga mempunyai fungsi-fungsi lain seperti tempat menuntut ilmu, tempat memberi fatwa, tempat mengadili perkara, tempat

menyambut tamu Rasulullah Saw/rombongan/utusan, tempat melangsungkan pernikahan, tempat layanan sosial, tempat latihan perang, serta tempat layanan medis atau kesehatan.

Banyak masjid yang dibangun dengan biaya, tenaga dan waktu yang tidak sedikit, bahkan terkadang mengabaikan rasa malu untuk mendapatkan bantuan membangun satu masjid. Itulah sebabnya nilai masjid menjadi tinggi secara ekonomi, tetapi juga secara moral dan sosial, namun dengan fungsi yang semakin dibatasi. Masjid hanya menjadi tempat “parkir” shalat, menjadi terabaikan dari nilai-nilai falsafahnya, dan sangat berat untuk dipertanggungjawabkan secara moral maupun sosial.

Di sinilah letak pentingnya memakmurkan masjid. Hal yang dapat dilakukan adalah menjadikan masjid sebagai tempat pembinaan dan kaderisasi umat, supaya fungsi masjid tidak terbatas pengetiannya sebagai tempat melakukan ibadah shalat saja, tapi juga sentra utama seluruh aktivitas keumatan, yaitu sentra pendidikan, politik, ekonomi, sosial dan budaya. Di antara cara yang perlu dilakukan untuk tujuan ini adalah dengan memberikan pembinaan secara terus-menerus, terutama pada jamaah dan pengurus masjid. Selainnya, kaderisasi jamaah maupun pengurus perlu dilakukan secara kontinyu.***



Penyimpangan Seksual: Sebuah Interpretasi Teologi, Psikologi dan Pendidikan Islam

4.1 Pendahuluan

Pada diri manusia terdapat dorongan seksual. Dorongan seksual ini tidak hanya karunia atau rahmat dari Allah Swt, melainkan juga amanah yang harus dijaga. Maksudnya, agama (terutama Islam) menghendaki agar dorongan seksual ini dapat bersesuaian dengan fitrah kemanusiaan dan akal sehat, dalam artian tersalurkan pada dan dengan cara yang benar. Dorongan seksual adalah sebuah fitrah kemanusiaan, tentu keinginan untuk menurutinya merupakan suatu hal yang kodrati dan sejalan dengan maksud normatif agama.

Agama hanya melarang jika dorongan seksual itu mengarah pada hubungan seksual yang menyimpang dari fitrah kemanusiaan dan akal sehat, atau mengarah pada yang kita sebut penyimpangan seksual (*sexual*

deviation). Hal ini karena menurut ajaran agama, hubungan seksual bukan sekedar cara untuk menuruti dorongan seksual atau jalan memperoleh kepuasan seksual, tetapi lebih dalam maknanya dari itu berkaitan dengan kebutuhan manusia untuk berkembang biak. Meski jelas-jelas menyalahi ajaran agama, senyatanya tidak sedikit pula orang yang terindikasi melakukan penyimpangan seksual. Seperti *santer* atau marak dibicarakan belakangan ini di tanah air perihal kelompok-kelompok yang mengatasnamakan Hak Asasi Manusia (HAM) untuk melegitimasi keberadaan Lesbian, Gay, Biseksual, dan Trans-Gender (LGBT). Kecuali itu pula, ada kasus pemerkosaan yang selanjutnya berujung pada pembunuhan korban, seperti kasus pemerkosaan yang menimpa Yuyun (14 tahun) oleh 14 anak baru gede (ABG) di Bengkulu. Atau pemerkosaan yang menimpa Eno F. (19 tahun), yang juga berujung pada kematiannya secara menggenaskan. (Liputan6.com, 2016; Tempo.co, 2016)

Fokus tulisan ini adalah perilaku seksual menyimpang, yang ingin penulis lihat dari perspektif teologis, psikologi, dan pendidikan. Beberapa tulisan yang juga mengkaji tema serupa, seperti tulisan Ramlan Yusuf Rangkuti yang berjudul “Homo Seksual dalam Perspektif Hukum Islam” dan tulisan Agus Salim Nasution yang berjudul “Homo Seksual dalam Pandangan Hukum Islam” (Jurnal Ushuluddin, Volume 21, Nomor 1, Januari 2014). Kedua tulisan tersebut,

mengulas pandangan hukum Islam tentang homo seksual yang dikaji berdasarkan perspektif hukum Islam. Kedua penulis juga sependapat, bahwa homo seksual haram menurut hukum Islam. Keduanya juga mengungkapkan bahwa para ulama berbeda pendapat soal sanksi hukum yang dapat diberikan pada pelaku. Kecuali tulisan ini, ada tulisan Yogestri Raleh Mahapir dan Adhyatman Prabowo tentang “Kecemasan Sosial Kaum Homo Seksual, Gay, dan Lesbian”. Tulisan Yogestri Raleh Mahapir dan Adhyatman Prabowo ini mengulas tentang perbedaan tingkat kecemasan sosial yang ada pada individu homoseksual gay dan lesbian. (Agus Salim Nst, 2014; Ramlan Yusuf Rangkuti, 2012; Yogestri Rakhmahappin & Adhyatman Prabowo, 2014)

Bedanya dengan tulisan di atas, tulisan ini melihat penyimpangan seksual tidak sebatas pada homo seksual sebagaimana ketiga kajian di atas, melainkan diulas secara umum. Hal lainnya tulisan ini dikaji berdasarkan interpretasi yang holistik terutama dari sudut pandang teologis, psikologi, dan pendidikan Islam.

4.2 Gambaran Umum tentang Penyimpangan Seksual

Manusia tidak selamanya atau semuanya berperilaku normal. Beberapa di antaranya ada yang memiliki kecenderungan berperilaku menyimpang. Salah satu contohnya adalah perilaku seksual menyimpang.

Penyimpangan seksual (*sexual deviation*) atau abnormalitas seksual (*sexual abnormality*) atau ketidakwajaran seksual (*sexual perversion*) atau kejahatan seksual (*sexual harrasment*) adalah bentuk dorongan dan kepuasan seksual yang diperoleh atau ditunjukkan kepada objek seksual secara tidak lazim. Disebut tidak lazim karena perilaku menyimpang seksual diikuti oleh fantasi seksual yang diorientasikan pada pencapaian orgasme melalui hubungan di luar hubungan kelamin heteroseksual dengan jenis kelamin yang sama atau dari partner seks di bawah umur atau hubungan seksual yang secara normatif bertentangan dengan norma-norma tingkah laku seksual yang diakui masyarakat secara umum. (Didi Junaedi, 2010) Hal inilah yang mendasari asumsi, penyimpangan seksual sebagai bentuk penyalahgunaan fitrah kemanusiaan dan bertentangan dengan akal sehat. Macam-macam penyimpangan seksual di antaranya bisa dilihat pada tabel 4.1 di bawah ini:

Tabel 4.1
Macam-Macam Penyimpangan Seksual

No	Bentuk Penyimpangan Seksual	Keterangan
1	Fethisme	Perilaku seks menyimpang di mana kepuasan seksnya diperoleh dengan cara onani atau masturbasi dengan benda- benda mati seperti celana dalam, bh, gaun, dan sebagainya.

2	Homo Seksual	Kelainan di mana seseorang menyukai berhubungan seksual dengan sesama jenis. Pada laki-laki disebut gay dan pada perempuan disebut lesbian.
3	Sadomasokisme	Penyimpangan seksual di mana seseorang merasakan memperoleh kenikmatan seksual setelah menyakiti pasangan seksnya.
4	Masokisme	Kelainan seks di mana seseorang menikmati seks setelah terlebih dulu disiksa oleh pasangannya.
5	Voyeurisme	Perilaku menyimpang seksual di mana seseorang memperoleh kepuasan seksual setelah mengintip orang lain yang sedang melakukan hubungan seksual, sedang telanjang, sedang mandi, dan semacamnya.
6	Fedofilia	Orang dewasa yang menyukai berhubungan seksual dengan anak yang berusia di bawah umur.
7	Bestially	Kelainan seksual di mana seseorang menyukai berhubungan seksual dengan binatang seperti anjing, kuda, kambing, ayam, dan lain-lain.
8	Incest	Seseorang yang berhubungan seks dengan sesama anggota keluarga (sedarah).
9	Necrophilia	Kelainan seksual di mana seseorang menyukai berhubungan seksual dengan mayat.
10	Zoophilia	Kelainan seksual di mana seseorang merasa terangsang setelah melihat binatang sedang berhubungan seks.
11	Sodomi	Kelainan seksual di mana seorang laki-laki menyukai hubungan seks melalui dubur pasangannya.

12	Frotteurisme	Kelainan seksual di mana seseorang laki-laki merasa memperoleh kepuasan seksual dengan jalan menggesek- gesekkan alat kelaminnya ke tubuh perempuan di tempat publik/umum seperti di bis, kereta, dan semacamnya.
----	--------------	---

Sumber: (Sarwono, 2002)

Demikianlah macam-macam penyimpangan seksual sebagaimana ditunjukkan pada tabel 1 di atas. Betul, bahwa tidak semua negara atau komunitas masyarakat melarang sejumlah perilaku seksual menyimpang. Beberapa negara atau komunitas masyarakat justru ada yang melegalkannya. Sementara sebagian lain melarangnya. Seperti perkawinan sejenis yang dianggap legal di 13 negara bagian di Amerika Serikat, yaitu di di Connecticut, Iowa, Massachussets, Orgeon, New Hampshire, Newyork, Vermont, Maryland, Hawaii, Maine, dan Washington DC. Atau yang juga legal di Belanda, Belgia, Spanyol, Kanada, Afrika Selatan, Norwegia, Swedia, Portugal, Meksiko, Islandia, Argentina, Uruguay, Selandia Baru, Perancis, Denmark, Inggris, Wales, Skotlandia, Brazil, Luxemburk, Finlandia, Irlandia, dan selanjutnya Vietnam. Sementara Malaysia, Brunei, dan juga Indonesia (yang ada di Asia) jelas melarang hal tersebut. (Sindonews.com, 2016)

Sepantasnyalah penyimpangan seksual mengalami penolakan di masyarakat. Ini bukan sekedar

moral panic. Hal ini lebih karena resiko yang dapat muncul dari perilaku seksual menyimpang. Beberapa di antaranya dipaparkan di bawah ini:

Pertama, Seks bebas yang dilakukan pasangan tanpa ikatan pernikahan dan dengan tidak menggunakan alat kontrasepsi menjadi sebab kehamilan pranikah. Akibatnya, banyak di antara perempuan yang hamil pranikah yang melakukan aborsi atau pengguguran kandungan, dengan cara bantuan ramuan atau obat-obatan, memijat peranakannya dengan bantuan dukun atau dokter atau bidan, dan lain sebagainya, yang jelas beresiko pada pendarahan, infeksi, bahkan kematian si calon ibu.

Kedua, aktifitas seks yang tidak sehat sangat beresiko terhadap munculnya penyakit menular seksual. Beberapa di antaranya dapat dilihat pada tabel 4.2 sebagai berikut:

Tabel 4.2
Macam-Macam Penyakit Menular Seksual

No	Penyakit	Keterangan
1	<i>Gonorea</i>	Seseorang yang menderita penyakit ini kencingnya bernanah. Penyakit ini menyerang organ seks dan organ kemih. Kecuali itu, juga menyerang selaput lendir mulut, mata, anus, dan beberapa organ tubuh lainnya. Bakteri yang menjadi penyebab penyakit ini adalah <i>Gonococcus</i> .

2	<i>Sifilis</i>	Disebut juga dengan “Raja Singa”. Penyakit ini ditularkan melalui hubungan seksual atau penggunaan barang-barang seperti handuk, celana dalam, jarum suntik, dan lain-lain dari seorang yang tertular. Penyebab penyakit ini adalah kuman <i>Treponema Pallidum</i> .
3	<i>Herpes</i>	Penyebabnya adalah virus <i>Harpes Simpleks</i> . Disebut-sebut penyakit yang telah dikenal sejak lama dalam sejarah umat manusia. Ditularkan oleh Bangsa Yunani dan Romawi, terutama oleh Louis XV.
4	<i>Klamidia</i>	Klamidia berasal dari kata <i>Chlamydia</i> , sejenis organisme mikroskopik yang dapat mengakibatkan infeksi pada leher rahim, rahim, saluran indung telur, dan saluran kencing. Gejala yang banyak dijumpai yaitu keluarnya cairan dari vagina yang berwarna kuning dan disertai rasa panas/ terbakar saat kencing.
5	<i>Candida</i>	Disebut pula infeksi ragi. Di dalam vagina perempuan terdapat berjuta-juta ragi. Tidak akan menjadi masalah jika volumenya normal. Namun, jika ragi berkembang terlalu pesat, dalam keadaan tertentu dapat menjadi infeksi.
6	<i>Chancroid</i>	Disebabkan sejenis bakteri yang menyerang kulit kelamin dan menyebabkan luka kecil bernanah. Jika luka ini pecah, bakteri akan menjalar ke daerah kelamin.

7	<i>Glanuloma Inguinale</i>	Mirip dengan <i>Chancroid</i> . Sebabnya juga karena bakteri. Bagian yang diserang penyakit adalah permukaan kulit penis, bibir vagina, klitoris, anus, dan akan berubah membentuk jaringan berisi cairan yang mengeluarkan bau busuk.
8	<i>Lymphogranuloma venereum</i>	Disingkat LGV. Penyebabnya adalah virus dan dapat mempengaruhi seluruh organ tubuh. Disebut-sebut berbahaya karena antibiotik belum mampu menanggulangnya.
9	<i>AIDS</i>	Adalah singkatan dari <i>Acquired Immuno Deficiency Syndrome</i> , yaitu menurunnya sistem kekebalan tubuh seseorang. Penyebabnya adalah virus yang disebut HIV (<i>human immunodeficiency virus</i>).
10	<i>ARC</i>	Singkatan dari <i>AIDS related complex</i> , yang menyebabkan timbulnya pembengkakan pada kelenjar di sekitar paha dan daerah lainnya.
11	<i>Scabies</i>	Penyakit yang disebabkan serangga yang disebut mite. Serangga tersebut dapat menelusup masuk melalui kelamin dan berkembang biak dengan cepat.
12	<i>PID</i>	Singkatan dari <i>Pelvis Inflammatory Disease</i> , yaitu penyakit infeksi sistem saluran reproduksi perempuan seperti gonorea atau clamydia.
13	<i>Trichomonas infection</i>	Penyakit ini merupakan penyakit yang menyerang vagina perempuan dan menyebabkan terjadinya infeksi dengan mengeluarkan cairan busa disertai dengan rasa gatal dan panas pada vagina.

14	<i>Venereal Warts</i>	Penyakit yang disebabkan oleh virus yang menyerang alat kelamin seseorang. Pada laki-laki virus ini menyerang bagian kepala penis, dan sementara pada perempuan menyerang bibir vagina dan daerah sekitar anus.
----	-----------------------	---

Sumber: (Dianawati, 2006; Didi Junaedi, 2010)

4.3 Penyimpangan Seksual dalam Perspektif Teologis

Hakikatnya, laki-laki dan perempuan terlahir dengan membawa sejumlah perbedaan mendasar. Perbedaan tersebut tidak seharusnya menjadi argumentasi untuk merendahkan satu dengan yang lain, melainkan untuk mengenali fungsi dan selanjutnya saling melengkapi satu dengan yang lain (Qs al-Hujurat/ 49: 13). Menyadari perbedaan yang fitrah ini, Islam memberikan aturan atau norma-norma, agar masing-masing fitrah terpelihara dan saling melengkapi. Islam menghendaki agar laki-laki berkepribadian maskulin dan perempuan berkepribadian feminim. Dengan demikian, secara teologis tidak seharusnya laki-laki menyerupai perempuan dan sebaliknya perempuan menyerupai laki-laki dalam sudut penampilan maupun perilaku.

Kecuali diciptakan dengan sejumlah perbedaan, baik fisik maupun fungsional, Allah Swt telah menanamkan pada setiap orang potensi berkembang biak berupa dorongan untuk berhubungan seksual. Dalam Al-Qur'an, Allah Swt menyeru pada manusia

agar bersikap sewajarnya (baca: tidak berlebih-lebihan atau tidak melampaui batas) dalam memperoleh dan menikmati kenikmatan dunia apalagi berlaku keji untuk hal tersebut. (Qs al-A'raf/07: 31-33) Kaitannya dengan pemenuhan kebutuhan dorongan seksualnya misalnya, secara teologis Islam melegalkannya melalui pernikahan, antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang halal menurut ketentuan agama. Melalui pernikahan, hubungan seksual menjadi halal dan bahkan bernilai ibadah. Dalam Al-Qur'an disebutkan pada banyak ayat tentang urgensi menikah. (Qs Al-Baqarah/02: 187; Qs al-A'raf/ 07: 189; Qs Ar-Ruum/30: 21)

Sebaliknya, secara teologis, Islam melarang bentuk-bentuk penyimpangan seksual. Fetishisme misalnya. Sebagaimana telah diulas di atas bahwa fetishisme yaitu penyimpangan seksual di mana kepuasan seksnya diperoleh dengan cara onani atau masturbasi dengan benda-benda mati seperti celana dalam, bh, gaun, dan semacamnya. Mazhab Syafi'i dan Maliki mengharamkannya. Menurut mazhab Syafi'i onani atau masturbasi digolongkan perbuatan yang melampaui batas sebagaimana disebutkan Allah Swt dalam QS al-Mukminun (23) ayat 7 dan QS al-Maarij (70) ayat 31. Bagi yang bergejolak dorongan seksualnya sementara mampu menikah, maka hendaknya bersabar dan tetap menjaga kesuciannya.

Kecuali itu, Islam juga melarang berzinah atau berhubungan seksual di luar akad nikah. Bentuknya

bisa karena suka sama suka atau karena memperkosa dan atau karena melacur. Berdasarkan QS al-Isra' (17) ayat 32, perbuatan zina tergolong perbuatan keji dan jalan yang buruk. Apalagi, jikalau yang dizinahi adalah perempuan yang mempunyai hubungan darah seperti ibu kandung atau anak kandung, kecuali berdosa, hukumannya lebih berat lagi. Rasulullah Saw bersabda: *"Barangsiapa menzinahi mahramnya maka bunuhlah"* (HR al-Hakim). Hal ini juga sesuai dengan QS An-Nisa (04) ayat 22.

Ibn Mas'ud bertanya pada Rasulullah Saw: *"Dosa apakah yang paling berat di sisi Allah Swt?"* Beliau menjawab: *"Kamu menjadi sekutu bagi Allah padahal Dialah yang menciptakan kamu"*. Dia bertanya lagi: *"Kemudian apa?"*. Beliau menjawab: *"Kamu membunuh puteramu karena kamu takut ia makan bersamamu."* Dia berkata lagi: *"Kemudian apa?"*. Beliau menjawab: *"kamu berzina dengan isteri tetanggamu."* Maka Allah menurunkan Qs al-Furqan (25) ayat 68-70. Berdasarkan ayat ini, zina sejajar dengan syirik dan membunuh anak sendiri. (Ahmad Abu Miqdad Azhar, 2006, hlm. 89-92; Ibn Qayyim, 2000, hlm. 3-4)

Demikian pula penyimpangan seksual homo seksual dan lesbian, keduanya merupakan perbuatan yang diharamkan dan dimurkai Allah Swt. Pelajaran bisa dipetik dari kam Nabi Luth as. yang bermukim di daerah Sadum Paletina. Sebagaimana dijelaskan pada QS al-A'raf ayat 80-81, kaum Nabi Luth dihujani Allah dengan batu akibat perbuatan seksual

menyimpang mereka. Nabi Muhammad Saw sendiri juga melaknat kaum homo seksual. Dalam hal ini, Nabi bersabda: *“Semoga Allah Swt melaknat seorang yang berani melakukan perbuatan kaum Luth.”* Beliau mengulang-ulang hingga tiga kali (HR Ahmad). Dalam hadits lain, Nabi Muhammad Saw bersabda: *“Sesungguhnya suatu hal yang amat ku takuti terhadap umatku adalah pekerjaan yang dilakukan oleh kaum Nabi Luth”* (HR Ibn Majah dan Turmudzi).

Dalam QS al-Mu'minin (23) ayat 1-7, secara tegas Allah Swt mengingatkan tentang pentingnya menjauhi perilaku seksual menyimpang, oleh karena perbuatan tersebut tergolong perbuatan zina yang mana termasuk dosa besar yang harus dijauhi seorang muslim karena keji dan kotor serta merupakan cara pemuasan seksual yang paling buruk. Pelakunya disebut-sebut sebagai orang yang merugi, tercela dan melampaui batas. Kecuali itu Ibn Qayyim mengatakan bahwa penyelewengan seksual dalam konteks ini merusak kesucian dan kehormatan diri, merusak *nasab*, memperbanyak kejahatan, merusak hubungan kekeluargaan, merusak tatanan kehidupan, merusak peradaban, dan mendatangkan murka Allah Swt di dunia dan di akhirat. (Ibn Qayyim, 2000, hlm. 1–2) Telah diulas pula tentang bagaimana dampak-dampak perilaku seksual menyimpang yang di antaranya menjadi sebab terkena penyakit seperti AIDS dan jenis penyakit- penyakit lainnya.

4.4 Penyimpangan Seksual dalam Perspektif Psikologi dan Pendidikan Islam

Pola asuh orang tua dan stimulasi yang diberikan oleh lingkungan pada seseorang harus diakui punya peran yang besar dan signifikan terutama dalam memperkuat identitas dan tumbuh kembang psikis seorang anak. Pada konteks ini, pertumbuhan dan perkembangan masa kanak-kanak jelas menjadi masa yang sangat urgen dan signifikan dalam hal pertumbuhan psikologis dan kecenderungan berinteraksi serta bersosialisasi dengan lingkungan sekitarnya. Pada masa ini hendaklah para orangtua memberikan bimbingan dan pengarahan, termasuk di dalamnya problematika dan wawasan seksualitas.

Sekurang-kurangnya ada lima hal yang menjadi alasan pendidikan seksual menjadi penting: *Pertama*, meningkatnya libido seksualitas. Seperti dimafhumi, perubahan-perubahan hormonal seseorang yang punya pengaruh terhadap hasrat atau dorongan seksual (libido seksualitas) pada seseorang misalnya yang menginjak usia remaja. Peningkatan hasrat atau dorongan seksual ini, dalam tingkatan tertentu memerlukan penyaluran dalam bentuk tingkah laku seksual. Pada konteks inilah para orangtua memberikan bimbingan dan pengarahan, termasuk di dalamnya problematika dan wawasan seksualitas. Penundaan usia pernikahan. Sebab adanya penundaan usia pernikahan lebih dikarenakan adanya undang-undang tentang pernikahan yang menetapkan usia minimal boleh

menikah atau berbagai norma sosial di masyarakat yang mensyaratkan pasangan yang menikah harus mempunyai pekerjaan, pendidikan, siap mental, dan sebagainya. Maka dimafhumi, manakala usia pernikahan ditunda, meningkatnya libido seksualitas seseorang yang menginjak usia remaja bisa menjadi sebab terjadinya penyimpangan seksual seperti onani, masturbasi, dan tingkah laku menyimpang lainnya. Untuk itu bimbingan dan pengarahan, termasuk di dalamnya problematika dan wawasan seksualitas, sebagai sesuatu hal yang penting bagi mereka.

Kedua, adanya tabu dan larangan. Ditinjau dari kacamata psikoanalisis, perbincangan tentang seks yang dianggap tabu, karena seks dipicu oleh dorongan-dorongan naluri dalam *id*. Teori ini dikenalkan oleh Freud. Dalam teori Freud, bahwa salah satu bagian terpenting dari suatu organisme adalah sistem saraf yang memiliki karakter sangat peka terhadap apa yang dibutuhkan. Saat seorang manusia lahir, sistem syarafnya hanya sedikit lebih baik dari binatang lain, itulah yang dinamakan *id*. *Id* adalah istilah yang diambil dari kata ganti untuk “sesuatu” atau “itu” (*the it*), atau komponen yang tak sepenuhnya diakui oleh kepribadian. *Id* biasanya meredam ketegangan dengan cara memuaskan hasrat-hasrat dasar. Pada konteks ini, *id* berfungsi untuk memperoleh kepuasan mengejar kesenangan. Sistem syaraf, sebagai *id*, bertugas menerjemahkan kebutuhan seseorang menjadi daya motivasional yang disebut sebagai

nafsu. Contohnya bayi yang baru lahir. Seorang bayi akan belajar mengisap, terlepas dari ada atau tidaknya puting susu untuk ia hisap. Karena *id* memotivasinya untuk melakukan hal tersebut demi memperoleh kepuasan. Dalam teori psikoanalisis, *id* memang tidak mempunyai kontak dengan kenyataan, maka bayi itu tidak menyadari bahwa sebenarnya dengan mengisap jempol tidak akan membantunya bertahan hidup. *Ego* atau saya adalah satu-satunya wilayah pikiran yang memiliki kontak dengan realita. Kebutuhan lambat laun akan semakin kuat dan bertambah banyak, sedang keinginan-keinginan lain akan datang silih berganti. Di seputar alam sadar ini, selama tahun-tahun pertama kehidupan seorang bayi, sebagian *id* berubah menjadi *ego* (aku). *Ego* menghubungkan organisme dengan realitas dunia melalui alam sadar yang dia tempati, dan dia mencari objek-objek untuk memuaskan keinginan dan nafsu yang dimunculkan *id* untuk merepresentasikan apa yang dibutuhkan seseorang. Tidak seperti *id*, *ego* berfungsi berdasarkan prinsip-prinsip realitas, artinya dia memenuhi kebutuhan organisme berdasarkan objek-objek yang sesuai dan dapat ditemukan dalam kenyataan. Dorongan-dorongan *id* ini, terutama yang berhubungan dengan seksual dalam beberapa hal dan kesempatan harus bisa dikendalikan karena terkadang bertentangan dengan dorongan moral yang ada dalam *super ego*, sehingga tidak selalu dapat dimunculkan terutama saat berhadapan dengan orang lain dalam keterbukaan.

Ketika *ego* berusaha membuat id tetap senang, di sisi lain dia juga mengalami hambatan yang ada di dunia nyata. Segala objek dunia nyata yang menghalangi dan mendukungnya inilah yang kemudian menjadi *superego*. (Bertens, 2006) Seperti seorang remaja (dan juga banyak orang dewasa) yang pada umumnya tidak mau mengakui aktifitas seksualnya dan sulit diajak berdiskusi tentang seks, lebih dikarenakan sebab tabu atau larangan diseputar itu. Tabu ini mempersulit komunikasi. Sulitnya komunikasi, khususnya dengan orang tua, dapat menjadi sebab seseorang terjebak dalam perilaku seksual menyimpang.

Ketiga, kurangnya keterbukaan informasi tentang seks. Seseorang yang memasuki usia remaja tanpa pengetahuan yang memadai tentang seks dan tambahan lagi berpacaran, mereka ini rentan terhadap perilaku seksual menyimpang, seperti hubungan seks sebelum menikah. Kurangnya keterbukaan informasi tentang seks dapat disebabkan karena orang tua tabu membicarakan persoalan seks dengan anaknya, sementara seorang anak lebih banyak memperoleh informasi itu dari teman- temannya.

Keempat, pergaulan yang makin bebas. Tidak dipungkiri adanya kecenderungan gaya hidup pergaulan bebas saat ini terutama di kota-kota besar. Tanpa adanya bimbingan dan pengarahan, termasuk di dalamnya problematika dan wawasan seksualitas, seorang anak rentan mengikuti gaya hidup yang salah tersebut.

Berdasarkan ulasan di atas, perilaku seksual menyimpang rentan terjadi pada siapapun, terutama bagi mereka yang kurang memperoleh bimbingan dan pengarahan termasuk pula kurang mempunyai wawasan dalam hal problematika dan wawasan seputar seksualitas. Pengaruh lingkungan menjadi faktor utama penyebab menyimpangnya perilaku seksual seseorang. Karena itu seseorang, terutama anak dan mereka yang baru menginjak usia remaja, kiranya perlu mendapat sosialisasi pengetahuan tentang seks yang benar. Apalagi telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, tidak ada larangan – bahkan dianjurkan – seseorang memperoleh pengetahuan tentang seks selama mengarah pada sesuatu hal yang positif. Justru pengetahuan tentang seks perlu diberikan sejak dini usia, agar seorang anak atau yang baru menginjak usia remaja memiliki ketercukupan wawasan tentang seks, sehingga memandang dan memanfaatkan kebutuhan seks mereka dengan cara atau jalan yang positif.

Dalam perspektif pendidikan Islam, seksual perlu diajarkan dan dididikkan dengan benar. Pada konteks ini, pendidikan seksual adalah sosialisasi informasi tentang persoalan seksualitas secara jelas dan benar, yang mencakup proses terjadinya pembuahan, kehamilan, kelahiran, tingkah laku seksual, aspek-aspek kesehatan, kejiwaan dan kemasyarakatan. Atau, dapat pula didefinisikan sebagai pendidikan yang diberikan sebagai upaya pengajaran, penyadaran dan penerangan tentang masalah-masalah seksual, yang

diberikan pada anak sejak ia mengerti masalah-masalah yang berhubungan dengan seks, dorongan seksual, dan perkawinan. Atau, pendidikan yang diberikan dalam rangka penerangan tentang anatomi, fisiologi seks manusia, dan bahaya penyimpangan seksual serta penyakit kelamin dan lain-lain akibat perilaku seksual menyimpang.

Tujuannya, mengarahkan dan membimbing seseorang sehingga memahami arti, fungsi, dan tujuan berhubungan seksual sehingga dalam memenuhi kebutuhan seksual dilakukan secara baik, benar dan legal. Harapannya, seseorang tidak terjebak pada perilaku seksual menyimpang. Apalagi akses informasi tentang seks, pornografi dan semacamnya belakangan mudah diperoleh melalui internet, smartphone, majalah, media massa dan lain sebagainya. Pada konteks ini, pendidikan seks dapat mencakup dua hal: *pertama, sex instruction*, yaitu penerangan atau pengajaran mengenai anatomi seperti reproduksi dan semacamnya; dan *kedua, education in sexuality* yang mencakup bidang etika, moral, fisiologi, ekonomi, dan pengetahuan lainnya yang diperlukan seseorang agar memahami dirinya sendiri sebagai individu yang seharusnya menjaga batasan-batasan seksualitas.

Dalam perspektif pendidikan Islam, pendidikan seks dikaitkan dengan persoalan aqidah dan akhlaq, serta ibadah. Sebagai contoh tentang bagaimana Islam mendeskripsikan pernikahan sebagai solusi untuk memenuhi kebutuhan akan dorongan seksual dan

berkasih sayang dengan lawan jenis. Alquran juga mengajarkan bahwa perilaku seksual menyimpang adalah sesuatu yang amat dilarang bahkan diharamkan secara normatif dalam ajaran Islam. Contohnya tentang homo seksual yang keharamannya dijelaskan pada QS al-A'raf (07) ayat 80-81. Selain itu, pendidikan seksual dalam Islam juga nampak dalam ajaran untuk mengenakan jilbab pada kaum perempuan semata untuk memuliakan dan melindungi kehormatannya. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam Qs al-Ahzab (33) ayat 59. Dalam Islam juga diajarkan tentang bagaimana pentingnya memisahkan tempat tidur antara anak perempuan dan anak laki-laki, terutama saat usianya menginjak 10 tahun. Mengajarkan pula tentang bagaimana pentingnya mereka meminta izin saat memasuki kamar orangtuanya, terutama pada waktu-waktu yang diisyaratkan dalam QS an-Nur (24) ayat 31.

Demikianlah dalam kacamatan psikologi dan pendidikan Islam, penyimpangan seksual dapat diminimalisir sejak dini manakala seseorang mendapatkan bimbingan dan pengarahan sejak dini, termasuk pengetahuan yang di dalamnya menyoal problematika dan wawasan seksualitas. Pendidikan Islam tentang seks pada konteks ini integral dengan pendidikan aqidah dan akhlak dan juga ibadah.

4.5 Simpulan

Berdasarkan ulasan di atas, bisa disimpulkan bahwa perilaku seksual secara teologis tidak dibenarkan

dalam ajaran Islam. Hal ini karena menurut Islam, perilaku seksual menyimpang tidak sejalan dengan fitrah kemanusiaan. Sementara dalam sudut pandang psikologi, perilaku seksual menyimpang dapat muncul karena sebab: libido seksualitas, penundaan usia pernikahan, tabu dan larangan dalam membicarakan problematika seks, kurangnya informasi tentang seks, dan pengaruh pergaulan bebas. Untuk meminimalisir kemungkinan munculnya perilaku seksual menyimpang, pengetahuan dan wawasan tentang seks dan problematikanya perlu diajarkan sejak dini, terutama agar seorang anak memandang seks ke arah yang positif. Pendidikan tentang seks ini mencakup *sex instruction* dan *education in sexuality*. Dalam Islam, pendidikan seks bahkan semestinya dapat integral dengan pendidikan aqidah, akhlaq dan juga ibadah. Hal ini bisa dibaca dalam sejumlah ayat Al-Qur'an dan teladan Rasulullah Saw yang berkaitan dengan hal tersebut.***



Hegemony of Involvement of Tafsir in Political Identity

5.1 Introduction

There are three sources of Islamic law, i.e. the Qur'an, As-Sunnah, and *ijtihad*. The Qur'an is the word of Allah, and the hadith is the saying of the Messenger of Allah. While *ijtihad* is obtained from the thought of the *mujtahid* scholars (who did the *ijtihad*), by referring to the Qur'an and As-Sunnah.

The content of the Qur'an includes everything, including political issues. So no wonder, not a few interpretations written by the interpreters discuss the political world. For example, recently the theme of non-Muslim leaders has become the subject of much discussion. In fact, in the future, ahead of the elections, it is certain that the discourse on non-Muslim leadership issues in the Muslim community will continue to be warmly discussed and even become a matter of debate among Muslims, particularly in

the context of a democratic country, where people have turned to the concept of value and slowly began to abandon the concept of formality and identity.

In the study of texts, the dynamics of *tafsir* is a necessity. The difference in interpretation that was originally regarded as a proof of the universality of the Qur'an, later became a clash of various interest groups. In this context, the interests of various political groups have dragged the world of interpretation into the politicization of religious texts from what should have been scriptures then shifted into political scriptures. This can be a serious problem for Muslims and its religiosity, where the reasons for interpretation are more apologetic, not something purely transcendent from God.

In the context of Jakarta Local Elections, for example, the QS al-Maidah (5) verse 51 is not only a debatable issue but had also dragged the legitimacy of whether or not to vote for non-Muslim leaders.

Here, interpretation is a process of text transmission that is inseparable from the ideological and theoretical framework and the influence of socio-political conditions and intellectual traditions of interpreters in which the interests will always be present in all the transmission process.

This research focuses on the clarity of interpretation in identity politics, which is motivated by the writer's anxiety about the phenomena of dragging *tafsir* in the politics of identity, as well as

the prevalent trends occurring today in Indonesian politics. This research is a qualitative study with descriptive approach, which is hermeneutically analyzed.

At the beginning of the discussion, it will present the theoretical debate about the scholars' understanding of on the Qur'an which is divided into textual and contextual understanding. The second part explains identity politics and interpretation. In this section, the debate about the meaning of *ulil-amri* and *kafir* will be presented. The next section will explain the politicization of verses in the political context in Indonesia as well as a discussion of the urgency of political education among Muslims. This important section is set out to cover the latest trends in the use of Qur'anic verses as an instrument of identity politics in the winning of local elections in a number of regions of Indonesia. And the last part is the conclusion.

5.2 Textual and Contextual Understanding

In interpreting the Qur'an, at least it can be said that it is difficult to find uniformity of interpretation among the exegetes. First, some assume that to understand the text of scripture, one must use a textual approach. Textual meaning is a meaning that can immediately be understood from the text through a commonly used language tool. Abdullah Saeed said that the prophetic-based textual interpretation refers to the literal reading of the

sacred text obtained by an exegete through the aid of various linguistic tools, the rules of *al-fiqh* and *ulum al-Qur'an*, combined with the narrations of the Prophet, companions and opinions generations of tabiins. (Saeed, 2014)

A similar opinion was expressed by Ibrahim Moosa. He asserted that the approach of textual interpretation is based on the assumption that language is a series of exterior signs, which represent internal thought in the text. Thus, the sacred text is a clear and transparent marker of God's articulated truth as it is written in the language. (Ibrahim Moosa, 2001, hlm. 8)

Hussein Abdul-Raof in his *Schools of Qur'anic Exegesis*, explained that an exegete is obliged to possess competence in the field of Arabic linguistics and stylistics, so that he can be considered representative in deciphering the Qur'anic text. An exegete should be an agile professional linguist, in order to analyze precise Qur'anic expressions. (Abdul-Raof, 2013, hlm. 169) In other words interpretation must be interpreted based on tradition. This group assumes that only a generation whose time is closer to the Prophet can interpret the text authoritatively. Meanwhile, the next generation of Muslims must accept this fact and base their interpretation on *salaf* interpretation. (Saeed, 2006, hlm. 42)

Second, the Qur'an is interpreted contextually. A number of scholars who have a tendency to support this contextual interpretation are Farid

Esack, Khaled Abou el-Fadhl, and Ziauddin Sardar. Farid Esack, for example, argued that commentators since the time of the Prophet understood the text of the Qur'an with a variety of understanding and interpretations, because each commentator when performing the process of interpretation must bring pre-conception as the initial assumption of interpretation. (Esack, 2002, hlm. 82–110)

Khaled Abou el-Fadl postulated that meaning is a complex dialectical process between three determinants of meaning; text, author, and reader. In this process of defining the meaning, the role of reader is very important, considering the role of the author that has been reduced by the order of the text, which regardless of the author's context automatically has its own world. An exegete has the potential to impose whatever meaning he wishes upon a text. Al-Tha'alabi for example, found that the commentary that emerged during the 5th century war had the same interpretation impression, that is, a sense of resentment toward Christians. They use the same logic. That Muslims may come to an agreement, peace with anyone in this world except Christians. ('Abd al-'Aziz al-Tha'alabi, 1985, hlm. 38)

Stefan Sperl said that contextualization in progressive Muslim cases leads them to understand the nature of texts conditioned by the socio-cultural context in the process of revelation, time-bound, uncertain, and subject to a variety of subjective

interpretations that go hand in hand with changing historical perspectives. (Sperl, 2008)

Even Ziaudin Sardar definitively voiced that we should approach the Qur'an from the perspective of how contemporary issues such as gender equality and environmental issues encompass our own times and examine the Qur'anic text in accordance with our ever-changing conditions. (Ziaudin Sardar, 2014, hlm. 72–63)

Discussion of textual and contextual bounds has become one of the epistemological studies of who is meant to be “kafir” and what is meant by “*auliya*” in the Qur'anic text of al-Maidah 5:51. Ali 'Imran (3): 28 and al-Nisa' (4): 144. The wrestling around the text leaves a long discussion on this subject. Hassan Hanafi said the Qur'anic text is a dead entity that is likely to be penetrated by interests, presumed even ideological inclinations. (Hassan Hanafi, 1988, hlm. 375) When the text is read and understood, then at the same time there has been a process of interpretation. Meanwhile, the interpretation is an attempt to understand the scriptures that are inclusive and diverse. Therefore, as Farid Esack termed it, the Qur'an becomes the “seizing territory”. (Esack, 2002, hlm. 29) How does the Qur'an that should guide life turn into a dispute field? How are ideological interests infiltrated in the tafsir associated with identity politics?

Table 5.1
Textual and Contextual Understanding

No	Textualist	Contextualist
1	Ibn Kathir	Khaled Abou el-Fadl
2	Sayid Qutub	Ziaudin Sardar
3	Ibn Asyur	Farid Esack

5.3 Identity Politics and Interpretation

Identity politics is the movement of a group of people or organizations or sects who feel they are not getting justice and equality by a major power in a country or society. (Gutmann, 2003, hlm. 25; Maarif, 2010, hlm. 4–5) One of the objects of identity politics is the religion which in this case is postulated in the form of interpretation or interpretation of scriptural texts. In any religion, scripture as a guide that teaches its people the values of purity. But on the other hand, the birth of religion as well as the birth of politics as it relates to the notion of influence, and humans are creatures that are directly involved in the mix between the interests of influencing a person against others in religious invitation.

One of the most frequently debated aspects of religion related to the issue of identity politics is forbidding a Muslim to choose an infidel leader. The term “infidel” is considered as a multi-interpretive word, who is referred to as “kafir” and whether the term “*auliya*” in Qur’anic texts is the leader or simply

a friend or close friend. The author will describe the following about how the Qur'an speaks of leaders.

First of all, it should be explained that there are several aspects that led to the establishment of relations between religion and politics. The first aspect is hermeneutics, and the second is history. The hermeneutical aspect is the interpretative dimension of the *ulama* towards the meaning of *uli al-amri* in some verses of the Qur'an itself. (Q.S. An-Nisa'/4: 89 and 47). In the Qur'anic spirituality, there is a command to obey the *al-armi* which is understood as the leaders because they are the implementers of the religious values of the religion in a country as well as the place of restoration of the problems of disputes that exist in society.

If *uli al-amri* is understood as a religious and political leader then their authority can surpass both the authority of understanding the Qur'anic texts as a source of guidance for all human beings, and the political decision-making authorities in a country. Because a religious leader who has political leaders has two authorities at once. (Esposito, 2004, hlm. 57)

Visible for example in Shi'ite understanding, Ali's leadership includes religion and *ilahiyah* state that is a manifestation of God, so the religious interpretation of the scriptures is *ilahiyah* whose authority is owned by the Shiite priests. In contrast, the Sunni see religion and politics as two separate things. Here the interpretation and understanding

of the scriptures are owned by authoritative scholars in their fields. Unfortunately sometimes claims of interpretation are often indoctrinated to be considered the most correct in legitimizing hard-line movements to win. (Mujib & Rumahuru, 2010, hlm. 23) Yet as Abdullahi Ahmed an-Na'im (1990) pointed out that the interpretation of the Qur'an and sunnah that resulted in Islamic law is not divine because it is a human product processed through a historical context. (Na'im, 1996, hlm. 185–186)

Understanding of sacred texts made with contemporary approaches must inevitably be done with a contextual approach. The application of the interpretation of the Qur'an must be related to the needs of the reality of Muslim life in the modern era. (Saeed, 2006, hlm. 1) Gusmian called it the social historical approach. (Gusmian, 2013, hlm. 249) The principles of the universality of the Qur'an must be relevant to every period and place, "*Shalihun likulli al-zaman wa al-makan*", the solution to the problems arising in the midst of pluralist and multicultural society.

The second is the historical aspect. When the Messenger of Allah was alive, he held two authorities at once i.e. a religious and state leader.¹ Problems began to emerge at the time of his death. Companions disputed about who is worthy of his successor. Some friends assume that the successor

¹ From the beginning Islam was born as a religion and political order, see John L. Esposito. (Esposito, 2004, hlm. 43)

of the Prophet should be chosen democratically because the Prophet never appointed a successor in his disposal. On the other hand there is a hadith that suggests that “*man kuntu maulahu fa’ aliyyun maulahu*”; Who thinks of me as the leader then Ali is the leader after me. This hadith is considered *saheeh* and the area of leadership referred to herein is understood as a religious, political and state leader. The group considers that the successor of the Prophet is regulated in a divinely determined way by God, and Ali is the choice of the Messenger of Allah. Yet others assume the succession of leadership is deliberately appointed by the *ummah*.

Differing views on the successor of the Prophet is one of the triggers of rising political heat among Muslims. Political movements arise in the pursuit of justification, although at last the pull of this issue resulted in the body of the Prophet being buried late until three days later.

In its community, Islam asserts that political issues are important in the life of the nation, state and religion. As quoted by Munawir Sjadzali from Ibn Khaldun that the man is destined to need an organization or a state because they are political and social creatures. (Munawir Sadzali, 2011, hlm. 99)

Understanding of the existence of *uli al-amri* as the holder of religious and political authority (state) seems to have been regulated in the Qur’an in detail. Abdullahi Ahmed An-Na’im said that a

person should not be discriminated because of his or her gender, race or religion. (Na'im, 2009, hlm. 113–114) One of the causes of the development of identity politics is shaped by the local culture of a society. (Martin E. Spencer, 1994) For example what happened in Afghanistan between groups who are claimed to be the blood of descendants of the Prophet (*habaib*). Eickelman said that the interest of heralding the genealogy of the Prophet's ancestors (*habaib*) to represent the identity of Muslim tribes in Yemen is in the framework of the Islamic resistance to Marxist rule in Afghanistan, and the emergence of Islamic anthropology. (Dale F. Eickelman, 1995)

At any level, the seat of leadership in a country is always contested. Therefore, in relation to the issue of leader election, the existence of religion is very strategic and has a very extraordinary value of influences in the middle of a political life of. The issue of religion is capable of scooping a large number of voters and winning a legislative candidate or political party. Political interests have included religion in the political arena that inevitably led to the occurrence of political religious identity.²

Qur'an is a holy book that serves as the basis for Muslims in acting and behaving. Because it contains various paradigms needed in Islamic studies or discourses. This scripture encourages observation and research. Therefore according to M. Quraish

² Some Kyai make use of the voices of santri as pockets of voice. Or in identity politics.

Shihab, all groups of Muslims, no matter the sect, always refer to the Qur'an paradigm to obtain answers or strengthen their opinion. (Shihab, 2015, hlm. 6) Slowly the Qur'anic verses related to politics lead to the politicization of interpretation in order to answer the political guidance itself.

From the author's search to al-mu'jam al-mufahras li alfaz al-Qur'an, there are several verses which are important discussions in leadership succession, which are based on the prohibition of choosing infidel leaders. The term *kafir* (*kafara*) is a word that is interpreted to vary according to the period of Prophet's propagation in Mecca. (Waldman, 1968)

According to the author's observations one of the core prohibitions of choosing non-Muslim leaders was narrowed down on the term *infidel*. According to Toshihiko Izutsu the term "infidel" must be comprehensively translated and cannot be interpreted separately, and it is easiest to understand by looking at the antithesis term "*faith*". (Toshihiko Izutsu, 1969) As for the structure of the sentence in the text of the Qur'an in the form of a prohibition (*nahyi*), this can be seen in the following *surah*:

First, *QS. Ali 'imran (3): 28*.³ Makarim al-Shiraji in *al-amtsal* commentary put this verse into the

3 "Let not believers take disbelievers as allies rather than believers. And whoever [of you] does that has nothing with Allah, except when taking precaution against them in prudence. And Allah warns you of Himself, and to Allah is the [final] destination".

category of political verse. According to the form of prohibition on this verse it is meant as a warning so that everyone is careful in alliance with non-Muslims, be careful if you want to appoint them as *auliya*', and it is also said that people who are given the trust to take care of this natural affairs and matters of creatures. This word is related to the word *region* which means *al-Sultan* i.e. power. (Makarem Shirazi, 1998, hlm. 455–456; see also Ibn Mandzur, 2008, hlm. 281) The word *Auliya*' in the oral dictionary of *al-'Arab*, in plural *al-wali*, means *al-Nasir* (helper). (Ibn Mandzur, 2008a, hlm. 281)

Sayid Qutb (1995) in *tafsir fi zhilal al-Qur'an* is very extreme in questioning the identity of religion. He forbids a non-Muslim to be elected leader and put them in a strategic position in a power and state. Even it is forbidden to ally with them in all areas of both social and political affairs, including establishing bilateral relations with them. Qutb in this case assumes a religion other than Islam as an identity of disbelief. (Sayid Qutb, 1995, hlm. 385–386)

Meanwhile, according to Thabaththaba'i (1991) in *tafsir al-Mizan fi 'ulum al-Qur'an*, the identity of disbelief is not necessarily addressed to the People of the Book (Jews and Christians). (Muhammad Husain Tabattaba'i, 1991, hlm. 188)

That an interpretation of the issue of leadership cannot be separated from the political interests of Islam, so that identity politics becomes

an important part in the interpretation. When the interpretation of the above verse is discussed in this political context, it will be a legitimacy of some groups to disbelieve each other's religion. But if it happened to the followers of Islam, then it could also happen to other religious followers who most likely assume that outside of their religion is also a *kafir*. (Vaezi, 2004, hlm. 183)

Religious identity is used as a black campaign tool that becomes one of the strategies in defeating political opponents. It is dangerous to the continuity of religion itself, especially Islam. As stated by Markus V. Höhne in political identity, emerging state structures and conflict in northern Somalia, that when political conflicts within an area increase at a certain level of violence, then political identity exacerbates divisions on a larger scale and becomes a real threat. (Höhne, 2006, hlm. 397–414) How can religion seem to be the cause of division of people, whereas the Qur'an highlights diversity as a necessity or *sunnatullah*? (Qs. Hud/11: 118; Qs al-Nahl/16: 93; Qs al-Syura/42: 8; Qs al-Maidah/5: 48).

*Second, there is in QS.an-Nisa'(4): 144.*⁴ According to Thabaththaba'i (1991) in *al-mizan* that the prohibition on coalition with Jews or Christians is in the context of a moral alliance and affection. (Muhammad Husain Tabattaba'i, 1991, hlm. 116–119)

⁴ "O you who have believed, do not take the disbelievers as allies instead of the believers. Do you wish to give Allah against yourselves a clear case?"

Meanwhile, according to Allamah Kamal Faqih Imani in *tafsir nurul Qur'an* who commented on this verse by saying that the believers have no right to accept the leadership of the unbelievers, because they have a close relationship of attributes with the hypocrites. (Kamal Faqih Imani, 2004, hlm. 232)

Ibn 'Ashur states that the support of a Muslim to a group of unbelievers (non-Muslims) is a sign of hypocrisy. Through this verse, he affirmed that supporting, choosing and entrusting the affairs of the state (*al-Muwalah*) to the disbelievers as long as there are still Muslims who can be supported is a forbidden act. Supporting the polytheists is a sign of hypocrisy, because hypocrites are the ones who are idle in practicing their religious teachings. His laziness can be seen when he wants to show his worship. This hypocrisy causes them to prefer non-Muslim leaders. (Thahir ibn 'Asyur, 1984, hlm. 242, 264)

According to Ibn 'Ashur, it is an obligation to uphold an Islamic state. This is reflected in his assertion that a Muslim should not elect a leader of a non-Muslim (Jewish and Christian) group or circle. The reason is they have different religion from Islam and belie the teachings brought by the Prophet Muhammad.⁵ Ibn 'Ashur forbade the election of

⁵ "... أن السبب الداعي لعدم الموالاة واحد في الفريقين وهو اختلاف الدين والنفرة الناشئة عن تكذيبهم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم."

"The reason someone can not support two different groups, is the difference of religion and the attitude of making groups that are both deceiving the message

non-Muslim leaders because of religious differences. There is, however, another historical reason, that is, as an attitude of retaliation against non-Muslims who also would not be willing to make Muslims their leader.

Third, it is stated in *QS. Al-Maidah (5): 51*.⁶ In his *tafsir* interpretation of *mafatih al-ghaib*, al-Razy interpreted this verse as a general prohibition to establish an alliance with the Jewish and Christian groups, as well as the prohibition of electing them as leaders because of their hypocrisy, in the sense that building an alliance with people, people who have hypocrisy may be detrimental to Muslims. (Muhammad Fakhruddin al-Razi, 1995, hlm. 17–18)

Al-Razi (1995) said that the cause of this verse has varied; first, there is a story that says a group of Jews came to the group of Muslims with the intention to make slander against the religion of the Muslims at that time, then Rafaat ibn al-Mundzir, Abdul Rahman bin Jubair, Said bin Khuzaimah said to to the group of the Muslims; stay away from the Jews and take precaution because they want to spread slander among you and turn you away from your religion. While the second narrative says that verse 28 of the surah 'Imran was revealed with regard to Hatib bin Abi Balta'ah, where they appointed Jews

brought by Muhammad message *Saru*." See (*al-Tahir Ibn 'Ashur*, 1984, hlm. 229)

6 "O you who have believed, do not take the Jews and the Christians as allies. They are [in fact] allies of one another. And whoever is an ally to them among you - then indeed, he is [one] of them. Indeed, Allah guides not the wrongdoing people."

and polytheists as their leaders. When they reported this to the Holy Prophet, then this verse came down. (Muhammad Fakhruddin al-Razi, 1995, hlm. 17–18)

Meanwhile, according to Ibn 'Atiyyah as quoted by Ibn 'Ashur, Islamic groups who support non-Muslim leadership get the wrath of God even though they believe. This verse at the same time serves as a strong warning to Muslims at the time so as not to ally with non-Muslims. Those who were allied to the followers of both religions were classified as hypocrites, because at that time Muslims were in a confused position where many of them were still weak in faith and hypocrites, so they were very easily influenced (to convert).⁷

Ibn Katsir refers to QS. At-Taubah (9): 23, as the command of Allah not to appoint the disbelieving leader even though they are close relatives because they will surely fight against Allah and His Messenger. (Ibn Katsir, 1997a, hlm. 362) According to Ibn Katsir, what is referred to by the term *al-kuffar* here is *al-musyrikun*, the intention is prohibited to choose the idolaters as leaders. The

7 Ibn 'Ashur closes the explanation of this passage with an interpretation that the scholars of the Ahl al-Sunnah school agree that the person who has no willingness and has a tendency to the Jews and Christians does not necessarily be excluded from Islamic ties (al-Ribqah al-Islamiyyah - الرِّبْقَةُ الْإِسْلَامِيَّة). However, the support they provide to these two faiths is a serious apostasy. This misguidance can not be uniformed, because Muslim support against both faiths is stratified according to their social conditions. (al-Tahir Ibn 'Ashur, 1984, hlm. 230) This long explanation of the separation and rejection of the Jewish and Christian group is a matter of identity affirmation. Identity in various groups is so central to its role that each will try to make it happen, and will have a sense of failure when

Musyrik is a character against Allah's Sharia law. (Ibn Katsir, 1997a, hlm. 78)

*Fourth, QS. al-Mumtahanah (60):1.*⁸ The tafsir scholars explain that the reason for the revelation of this verse is concerning the story of Hatib bin Abi Balthaah, one of the Companions of the Prophet who migrated to Medina. When Fath} Makkah Hatib initiated silently communicating with the Quraysh people, Hatib sent a letter to those who told him that the Muslims would attack the Quraysh in Mecca, arguing that he was sorry for the Quraish hoping they would embrace Islam rather than seeing them perish. But the messenger who brought the letter was caught, and reported to the Prophet. So this verse was revealed as a reprimand for him. (Ibn Katsir, 1997b, hlm. 82)

the identity fails to fight for. Ibn 'Ashur is slowly keen to convey that the condition of Muslim support for non-Muslims will always change its socio-historical background and impact on different legal implications. The issue of strengthening the identity of Muslims from inclusive-exclusive, can be found in its elaboration: Mun'im Sirry. (Mun'im Sirry, 2015) At the end of the explanation of this verse, Ibn 'Ashur quotes the story of a group of Malik scholars in Granada, Spain, who were asked about the case of Muslim horsemen from Andalusia who surrendered to a Christian state. The country will demand that Muslims living there to convert to Christianity. The horsemen chose to be next to the country. The question is can Muslims continue to help them? The scholars of the Malik school replied that their participation in the structure of the Christians in the land was the same as to make them join the infidels. (al-Tahir Ibn 'Ashur, 1984, hlm. 230)

- 8 "O you who have believed, do not take My enemies and your enemies as allies, extending to them affection while they have disbelieved in what came to you of the truth, having driven out the Prophet and yourselves [only] because you believe in Allah, your Lord. If you have come out for jihad in My cause and seeking means to My approval, [take them not as friends]. You confide to them affection, but I am most knowing of what you have concealed and what you have declared. And whoever does it among you has certainly strayed from the soundness of the way"

Table 5.2
Prohibition on Electing Non-Muslim Leaders

No	Surah	Juz	Ayat
1	Ali 'Imran	3	28
2	Al-Nisa'	4	144
3	Al-Maidah	5	51
4	Al-Mumtahanah	60	1
5	Al-Tawbah	9	23

5.4 Politicization of Verses in Political Context in Indonesia

In the context of Indonesia, some of the verses that the above quotation writers often used by politicians in the campaign while fighting for sympathy of voting society. House Speaker Marzuki Ali quoted al-Nisa' (4): 144 when giving a political speech before NU *fatayat* cadres at Hotel Twin Plaza Jakarta in a campaign to support candidate deputy governor of DKI Nachrowi Ramli. Significantly religious issues will be interesting and influential in the election of voters. For most of the verses that the author describes they represent identity politics in accordance with what is imposed on the Qur'an.

From some of the above paragraphs of the text there is an impression that a Muslim is forbidden to elect an infidel leader. The term "infidel" becomes an important subject in the text of the verses above. The meaning of *kafir* (*al-Kufr*) etymologically is

al-satru wa al-taghtiyah (obstructing and covering), while the term *al-Kufr* means denying Muhammad's prophethood. Thus, the one who obstructs and conceals something that should be believed from what comes from the Messenger of Allah is a *kafir*. (Nasa'at 'Abd al-Jawwab, 1994, hlm. 10–11) But there are also exegetes who involve religious identity in the context of *kufr*. Sayid Qutb made a religion (other than Islam) as an identity of paganism so this person should not be elected as a leader. Whereas modern progressive intellectuals like Ahmed Vaezi, Abdullah Ahmed an-Na'im and others give freedom to choose leaders without involving religious identity.

Gokkir (2007) said that the characteristics of modern exegetes usually read the Qur'an in contemporary needs frames so that it can be categorized as a kind of "political interpretation". He asserted that politics and *tafsir* play a mutually supportive role in the life of Muslim intellectual traditions. Exegetes often consider the concept of political values in the Qur'an flexibly. (Gokkir, 2007)

Ahmed asserted that there is no clear concept of the modern state in Islam, but people still speak of the concept of an Islamic state and the modern terminology of "people and caliphate" is likened to the state and government. (Ahmed, 1971)

In general there are two classifications of thought in addressing this issue. First, the supporting and second the rejecting group. An understanding

of the term *non-Muslim leader* is often identified with the infidel term, meaning that people outside of Islam are regarded as infidel. This is evident from several case studies that conducted in some areas, for example;

House Speaker, Marzuki Ali, once asked all *Fatayat* NU members to elect a Muslim leader in accordance with Islamic advice. Marzuki Ali quoted surah Nisa' verse 144 which enjoins the prohibition of electing an unbelieving leader.⁹ Rhoma Irama once delivered a religious lecture at al-Isra Mosque in Tanjung Duren West Jakarta. He conveyed the Islamic prohibition of choosing non-Muslim leaders, according to the order of Qur'an Surah al-Maidah (5): 51 and 57, due to severe punishment of becoming the enemy of Allah.¹⁰ The connotation of the term *infidel* with the religious identity will necessarily involve a noble religion with identity politics, so inevitably religion has become a political tool that is vulnerable to cause division of people.

But on the other hand there is a group of Islamic leaders who think that choosing a leader that is not necessarily a Muslim. It can be seen for example

9 The statement of Marzuki Ali was delivered in Halal bi halal fatayat NU and vice governor of DKI Jakarta Nachrowi Romli at Twin Plaza Hotel, Slipi, Jakarta on Sunday (26/8).

10 Rhoma Irama expression was delivered on his religious lecture at Masjid al-Isra Duren Sawit West Jakarta, on July 29, 2012, Rhoma finally summoned by PANWSALU DKI because accused of doing SARA. On another occasion Rhoma Irama once mentioned that Jokowi is Muslim but his family is Christian. This phrase as Rhoma's asserted means it is not permissible to choose non-Muslim leaders because they are categorized as unbelievers.

in the case that occurred in West Kalimantan, during the Local Elections of Governor in the province in 2012 ago. NU is more accommodating to the incumbent candidate, Cornelis MH and his deputy Kristiandi. General Chairman of the NU Said Agil Siraj stressed to NU members in West Kalimantan to choose the one who pays attention to NU.

Some of the above cases are two different points of view in understanding the verses of choosing leaders. Researchers assume that in addition to political reasons, there is a disagreement among the Muslim intellectuals and politicians of the Islamic political parties against the interpretation of verses that speak of the criteria of choosing leaders. The location of the differences between the two motives above lies in the paradigm of each interpretation formed by the hermeneutical influences of the text and by the impulse of socio-political motivation. So the essence of the term *infidel* contained in the verse concerning choosing a leader is regarded as being not un-humanist and contrary to the reality of pluralism and plurality.

The construct of classical interpretation of the verses above has been for hundreds of years in the books of interpretation. Interpretative opinions are certainly not merely seen from the point of view of history (*bi al-ma'thur*), but the *tafsir* as quoted from the writings of Islah Gusman that the logical construct of reasoning works has a very

close relationship with the epistemology and reason that exist within the exegetes themselves. So that the work of tafsir can be directed by the exegete according to the socio-political construct in which the work was produced. (Gusman, 2013, hlm. xiii)

The involvement of religious scholars in politics makes the interpretation of political verses seem to be led to the discrimination of other religions. Bernstein (2005) argued that the identity politics movement tends to be carried out by scholars who engage in practical politics through cultural, symbolic, or psychological formation in society. (Bernstein, 2005)

Abdulkader Tayob, for example, in *Politics and Islamization in African Public Spheres* said we must review the various interpretations of the Qur'anic texts from the early days of Islam until now. (Tayob, 2012) Quoting Zaki al-Milad's opinion that there is no single model of reading of the text agreed by all Islamic groups, it means that there is still a great opportunity for anyone to re-read the texts. (al-Milad, 2012, hlm. 182)

Modern progressive exegetes and modern intellectuals contribute to a more secular interpretation that places freedom in understanding the definition of "infidels" in political verses. It is the openness of scholars to the socio-political conditions that occur today, so that Islam remains a religion of *rahmatan lil 'alamin*. Even if Ibn Khaldun and Al-

Mawardi mentioned ethnic identity in the criteria of choosing a leader, it is an interpretation at that time which aimed to meet the demands of socio-politics associated with the level acceptability of society at that time as well.

5.5 Conclusion

This paper concludes that the interests of various political groups have dragged the interpretation on the politicization of religious texts from what should have been holy scriptures then shifted into political scriptures. A number of reasons in the interpretation expressed in this paper are more apologetic and not purely transcendent from God.

Some exegetes who interpret the phrase “infidel” in political verses connoted as a non-Muslim, as Sayid Qutb said, is the result of a profane interpretation rather than divine. Because it is born from the desire to save the Muslims from the oppression of non-Muslims. However, this interpretation needs to be re-examined because it is not in accordance with the sociological conditions of pluralist and multicultural society.

Other exegetes such as Ibn ‘Ashur put forward ideological-apologetic reasons for the prohibition of choosing non-Muslim leaders for Muslims, that no Muslim should choose non-Muslim leaders because non-Muslims would not choose Muslims as their leaders. What Ibn ‘Ashur argued highlights his

observation of non-Muslim attitudes that are anti-Islam, and not to the transcendent text argument of Allah.***



Hak-Hak Anak yang Dirampas; Kajian Terhadap Kasus Perdagangan dan Eksploitasi Anak dalam Sudut Pandang HAM dan Islam

6.1 Pendahuluan

Kemiskinan adalah potret buram bangsa ini. Presiden RI ke-6 RI menyebutkan angka kemiskinan Indonesia sekarang masih relatif tinggi. Berdasarkan catatan BPS yang ia kutip, jumlah penduduk miskin di Indonesia per September 2016 adalah 27,76 juta jiwa atau 10,7 persen dari total penduduk Indonesia. (Kompas.com, 2017) Padahal Agustus 2017, bangsa ini memperingati ulang tahun kemerdekaannya yang ke 72. Sebuah usia yang tidak muda lagi untuk sebuah bangsa yang merdeka. Sementara, salah satu indikator dari kemerdekaan adalah rakyat terbebas dari kemiskinan.

Kemiskinan mempunyai arti yang sangat kompleks. Secara umum, yang dimaksud dengan kemiskinan adalah keadaan serba kekurangan yang dialami oleh seseorang atau sekelompok orang, di luar keinginan yang bersangkutan, sebagai kejadian yang tidak dapat dihindari dengan kemampuan dan kekuatan yang dimilikinya, yang disebabkan oleh berbagai faktor yang kompleks. Atau bisa juga diartikan sebagai ketidakmampuan dalam memenuhi kebutuhan dasar seperti pangan, pendidikan, kesehatan, perumahan, air bersih, transportasi dan sanitasi. Bandingkan dengan pengertian dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, yang berarti tidak berharta benda atau keadaan serba kekurangan. (Tim Penyusun Kamus dan Pengembangan Bahasa, 1988, hlm. 921) Pengertian ini mempunyai sinonim dengan kata *fakir*. Bandingkan pula dengan pengertian dalam *Lisan al-Arab*, yang membedakan pengertian antara miskin dan fakir. Menurut *Lisan al-Arab*, kondisi miskin masih lebih baik daripada kondisi fakir. Fakir bisa diartikan dengan keadaan tidak memiliki apapun, sedangkan miskin masih memiliki harta. (Ibn Mandzur, 2008a)

Salah satu dampak dari keadaan miskin atau kemiskinan adalah perdagangan dan eksploitasi anak. Anak dalam pengertian UU No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak pasal 1 ayat (1), adalah mereka yang berusia seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih

dalam kandungan. Keterjerumusan sebuah keluarga dalam lingkaran kemiskinan menjadi sebab utama anak dijadikan mesin ATM bagi keluarganya. Anak dalam pengertian UU No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak pasal 1 ayat (1), adalah mereka yang berusia seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan. Pada konteks ini, perdagangan dan eksploitasi anak adalah perlakuan sewenang-wenang terhadap hak anak.

KPAI mencatat tahun 2012 jumlah pengaduan kasus perdagangan dan eksploitasi anak yang masuk ke KPAI melalui pelapor datang langsung, surat dan telepon relatif tinggi. Maraknya kasus kekerasan terhadap anak dan perdagangan anak (*child trafficking*) belum optimalnya upaya perlindungan anak dilakukan. Kasus perdagangan anak cenderung mengalami peningkatan pada kurun waktu 3(tiga) tahun terakhir dari 410 kasus pada tahun 2010 meningkat menjadi 480 kasus di tahun 2011 dan menjadi 673 kasus pada tahun 2012. Indonesia merupakan negara sumber, transit dan tujuan dari perdagangan orang terhadap perempuan dan anak, terutama untuk tujuan prostitusi dan eksploitasi terhadap anak. Fenomena perdagangan orang dewasa ini semakin beragam bentuk dan modusnya. Banyak pelacuran baik di area lokalisasi maupun ditempat-tempat pelacuran terselubung seperti di kafe, panti pijat, salon kecantikan plus-plus, hotel dan

lain-lain mulai menjamur, baik di kota besar maupun di pedesaan. (KPAI, 2012)

Data Polda Kalbar, pada tahun 2016 Kepolisian Daerah Kalimantan Barat menangani sebanyak 14 kasus tindak pidana perdagangan manusia dan menahan sebanyak 20 tersangka, sejak Januari hingga September 2016. Beberapa di antara kasus yang ada, mencakup kasus perdagangan anak. Maraknya tindak pidana tersebut karena dipengaruhi oleh beberapa faktor, di antaranya karena letak geografi Kalbar yang memiliki wilayah perbatasan dengan negara tetangga Sarawak, Malaysia Timur, yakni perbatasan darat sepanjang 857 kilometer dengan 52 jalan setapak (jalan tidak resmi) yang bisa menghubungkan 32 kampung di Malaysia. Kemudian, terbukanya jalur jalan dari kabupaten dan kota se-Kalbar ke Sarawak Malaysia, dan Brunai Darusalam, dan adanya oknum penyalur jasa tenaga kerja Indonesia yang tidak berizin, dengan modus menjanjikan gaji yang besar di negara tujuan. Serta menjanjikan dipekerjakan sebagai pelayan toko, restoran dan sebagainya, padahal kenyataannya bertolak belakang dengan janji- janjinya. Serta mudahnya oknum mengeluarkan KTP untuk mendapatkan paspor, karena dari pengakuan korban bahwa semua surat menyurat untuk mendapatkan itu, diurus oleh para pelaku tindak kejahatan perdagangan manusia tersebut. (Antara Kalbar, 2016)

Kaitannya dengan ini penulis juga melakukan wawancara pada sejumlah anak di Kota Pontianak

yang bekerja, sebagai pembantu rumah tangga, penyemir sepatu, penjual koran, pengamen, termasuk pengemis, umumnya mengatakan bekerja atas alasan ekonomi. Seperti salah seorang informan penulis (usia 14 tahun)⁵³ menjadi pembantu rumah tangga atas alasan ekonomi. Demikian pula informan yang lain (10 tahun) dan teman-temannya yang menawarkan jasa semir sepatu, mengatakan untuk melakukan pekerjaan tersebut untuk uang sekolah. Pantauan penulis, anak-anak usia sekolah yang menawarkan jasa menyemir sepatu relatif mudah dijumpai pada beberapa tempat warung kopi di Kota Pontianak. Demikian pula pedagang koran, pengamen, pengemis, dan lain-lain.

Perdagangan dan eksploitasi anak, hingga hari ini menjadi isu paling hangat dan semakin luas dibicarakan di berbagai belahan dunia, tak terkecuali Indonesia. Perdagangan dan eksploitasi anak merupakan jenis kekerasan terhadap kemanusiaan yang amat kompleks, dan kejahatan yang sangat mengerikan. Tidak heran kalau banyak orang yang menyebutnya sebagai perbudakan modern. Perdagangan dan eksploitasi anak merupakan kejahatan kemanusiaan yang tidak dapat ditolerir. Kemunculannya telah menghancurkan sendi-sendi kehidupan, karena terlanggarnya hak-hak asasi manusia, antara lain: hak kebebasan pribadi, hak untuk tidak disiksa, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi dengan kedudukan yang sama di hadapan hukum, dan lain sebagainya.

Fokus tulisan ini adalah perampasan hak-hak anak korban perdagangan dan eksploitasi anak yang ditelaah dari sudut pandang HAM dan Islam. Signifikansinya adalah untuk memperoleh pandangan HAM dan Islam tentang perampasan hak-hak anak korban kasus perdagangan dan eksploitasi.

6.2 Anak dan Hak-Haknya Menurut HAM dan Islam

Anak merupakan generasi penerus cita-cita perjuangan bangsa serta sebagai sumber daya manusia di masa depan yang merupakan modal bangsa bagi pembangunan yang berkesinambungan (*sustainable development*). Berangkat dari pemikiran tersebut, kepentingan yang utama untuk tumbuh dan berkembang dalam kehidupan anak harus memperoleh prioritas yang sangat tinggi. Sayangnya, tidak semua anak mempunyai kesempatan yang sama dalam merealisasikan harapan dan aspirasinya. Banyak diantara mereka yang beresiko tinggi untuk tidak tumbuh dan berkembang secara baik, mendapatkan pendidikan yang terbaik, karena keluarga yang miskin, orang tua bermasalah, diperlakukan salah, ditinggal orang tua, sehingga tidak dapat menikmati hidup secara layak, dan lain sebagainya.

Anak merupakan salah satu pihak yang rentan mengalami objek pelanggaran Hak Asasi. Pengertian kelompok yang rentan tidak dirumuskan secara eksplisit dalam peraturan perundang-undangan, seperti tercantum dalam Pasal 5 ayat (3) Undang-

Undang Nomor 39 Tahun 1999 yang menyatakan bahwa setiap orang yang termasuk kelompok masyarakat yang rentan berhak memperoleh perlakuan dan perlindungan lebih berkenaan dengan kekhususannya. Dalam Penjelasan pasal tersebut disebutkan bahwa yang dimaksud dengan kelompok masyarakat yang rentan, antara lain, adalah orang lanjut usia, anak-anak, fakir miskin, wanita hamil dan penyandang cacat. Sedangkan menurut *Human Rights Referenced* disebutkan, bahwa yang tergolong ke dalam kelompok rentan adalah: *Refugees, Internally Displaced Persons (IDPs), National Minorities, Migrant Workers, Indigenous Peoples, Children, dan Women* (Willem van Genugten J.M (ed), 1994: 73). Pengakuan keberadaan anak sebagai subyek HAM (Hak Asasi Manusia) yang *sui generis* (*rights holders as sui generis*) hakikatnya telah disepakati melalui pengesahan Konvensi Hak-hak Anak (*Convention on the Rights of the Child*) untuk memberikan perlindungan terhadap anak dan menegakkan hak-hak anak di seluruh dunia pada tanggal 20 Nopember 1989 dan mulai mempunyai kekuatan memaksa (*entered in to force*) pada tanggal 2 September 1990. Konvensi ini telah diratifikasi oleh semua negara di dunia, kecuali Somalia dan Amerika Serikat. Indonesia telah meratifikasi Konvensi Hak Anak ini dengan Keputusan Presiden Nomor 36 Tahun 1996.

Sebagai perwujudan komitmen pemerintah dalam meratifikasi Konvensi Hak-hak Anak,

Pemerintah Indonesia telah pula mengesahkan Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak pada tanggal 22 Oktober 2002 yang secara keseluruhan, materi pokok dalam undang-undang tersebut memuat ketentuan dan prinsip-prinsip Konvensi Hak-hak Anak. Bahkan sebelum Konvensi Hak-hak Anak disahkan, Pemerintah telah mengesahkan Undang-undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak. Dalam Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 telah diperluas pengertian anak, yaitu bukan hanya seseorang yang berusia dibawah 18 tahun, seperti yang tersebut dalam Konvensi Hak-hak Anak, tapi termasuk juga anak yang masih dalam kandungan. Begitu juga tentang hak anak, dalam Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 terdapat 31 hak anak. Setelah meratifikasi Konvensi hak-hak Anak, negara mempunyai konsekuensi: pertama, mensosialisasikan Konvensi Hak-Hak Anak kepada anak; kedua, membuat aturan hukum nasional mengenai hak-hak anak; dan ketiga, membuat laporan periodik mengenai implementasi Konvensi Hak-hak Anak setiap 5 tahun.

Hak-hak anak menurut Konvensi Hak-hak Anak dikelompokkan dalam empat kategori, yaitu: pertama, hak kelangsungan hidup, hak untuk melestarikan dan mempertahankan hidup dan hak memperoleh standar kesehatan tertinggi dan perawatan yang sebaik-baiknya; kedua, hak

perlindungan, perlindungan dari diskriminasi, eksploitasi, kekerasan dan keterlantaran; ketiga, hak tumbuh kembang, hak memperoleh pendidikan dan hak mencapai standar hidup yang layak bagi perkembangan fisik, mental, spiritual, moral dan sosial; dan keempat, hak berpartisipasi, hak untuk menyatakan pendapat dalam segala hal yang mempengaruhi anak.

Peraturan perundangan lainnya yang berkaitan dengan Konvensi Hak-hak Anak, di antaranya: pertama, Undang-undang Nomor 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak; kedua, Undang-undang Nomor 20 Tahun 1999 tentang Ratifikasi Konvensi ILO 138 tentang Usia Minimum untuk Diperbolehkan Bekerja; ketiga, Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia; keempat, Undang-undang Nomor 1 Tahun 2000 tentang Ratifikasi Konvensi ILO 182 tentang Pelanggaran dan Tindakan Segera Penghapusan Bentuk-bentuk Pekerjaan Terburuk untuk Anak; kelima, Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak; keenam, Undang-undang Nomor 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan; ketujuh, Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional; kedelapan, Undang-undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga; kesembilan, Undang-undang Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia;

kesepuluh, Undang-undang Nomor 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang; kesebelas, Undang-undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan; dan keduabelas, Keppres Nomor 87 Tahun 2002 tentang Rencana Aksi Nasional Penghapusan Eksploitasi Seksual Komersial Anak (RAN-PESKA).

Dalam Islam, anak adalah amanah sekaligus karunia Tuhan Yang Maha Esa yang patut disyukuri. Seorang anak harus dijaga karena dalam dirinya melekat harkat, martabat dan hak-hak sebagai manusia yang harus dijunjung tinggi. (Imran Siswadi, 2011, hlm. 225; Mangun Budiyo, 2014) Ada beberapa istilah yang sering digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kepada pengertian "anak", antara lain kata "*al-walad*" atau "*al-aulad*" (seperti yang tercantum dalam QS.al-Balad: 3, QS.at-Taghabun: 15, QS. Al-Anfal: 28 dan QS at-Taghabun: 14), "*al-ibnu*" atau "*al-banun*" (seperti yang tercantum dalam QS. Luqman: 13, QS. Al-Kahfi: 46, QS. Ali Imron: 14), "*al-ghulam*" (seperti yang tercantum dalam QS. Maryam: 7, QS. As-Shaffat: 101). Demikian pula dalam hadits-hadits Nabi, istilah *al-walad*, *al-aulad*, *al-maulud*, *al-ibnu*, *al-banin*, dan *al-ghulam* sering digunakan untuk memberikan pengertian anak ini, disamping kadang-kadang juga menggunakan istilah lain seperti "*at-thiflu*". Dalam sebuah hadits riwayat Bukhari-Muslim, Nabi Saw, bersabda: "*anak-anak itu bagaikan kupu-kupu surga*". Adanya ayat-ayat

al-Qur'an dan al-Hadits yang berbicara tentang anak seperti di atas, dan sebenarnya masih banyak lagi dalam ayat atau hadits Nabi yang lain, menunjukkan betapa perhatian Islam terhadap anak.

Islam memandang bahwa anak memiliki kedudukan atau fungsi yang sangat penting, baik untuk orang tuanya sendiri, masyarakat maupun bangsa secara keseluruhan. (Mangun Budiyo, 2014) Menurut Islam, hak-hak yang harus diperoleh anak, antara lain:

Tabel 6.1
Hak-Hak Anak dalam Pandangan Islam

No	Hak Anak	Dasar Islam
1	Hak untuk hidup dan tumbuh dan berkembang	Qs. An-Nisa' (04): 29; Qs. Al-An'am (06): 151
2	Hak mendapatkan perlindungan dan penjagaan dari siksa api neraka	Qs at-Tahrim (66): 6
3	Hak mendapatkan nafkah dan kesejahteraan	QS Al-Baqarah: 233 "Cukuplah seseorang itu berdosa bila ia menyalahkan orang yang di bawah tanggungan (nafkahnya)". (HR. Abu Dawud).

4	Hak mendapatkan pendidikan dan pengajaran	<i>“Termasuk hak anak yang menjadi kewajiban orang tua, adalah mengajarnya menulis, memanah, dan tidak memberinya rizqi kecuali yang halal lagi baik.”</i> (Umar bin Khattab)
5	Hak mendapatkan keadilan dan persamaan derajat	Sebuah hadits dari Nu'man bin Basyir yang mengisahkan bahwa ayahnya mendatangi Nabi saw. untuk meminta pendapat beliau mengenai pemberian yang telah diberikan ayahnya kepadanya. Nabi bersabda: <i>“Apakah engkau lakukan hal ini kepada seluruh anak-anakmu?”</i> Jawab Ayah: <i>“tidak!”</i> Nabi bersabda: <i>“Takutlah kamu kepada Allah, dan berbuat adillah diantara anak-anakmu”</i> . Maka Ayahku mencabut kembali pemberian itu. (HR. Bukhari-Muslim).
6	Hak mendapatkan cinta kasih	Dari Abi Hurairah ra. ia berkata: Nabi Saw. mencium Hasan bin Ali, dan saat itu di samping beliau ada Al-Aqro' bin Habis. Al-Aqro' berkata: <i>“Aku punya 10 orang anak, namun aku belum pernah mencium seorangpun dari mereka!”</i> Mendengar hal itu, Rasulullah kemudian berkata sambil memandang dia. <i>“Barangsiapa yang tidak mengasihi, iapun tidak akan dikasihi”</i> . (HR Bukhari-Muslim)

7	Hak untuk bermain	<i>“Barangsiapa pergi ke pasar dan membeli sebuah mainan dan membawanya pulang untuk anak-anaknya, maka apa yang dilakukannya itu ibarat memberi sedekah kepada sekelompok orang yang terlantar dan sangat membutuhkannya; dan hendaklah beri lebih dahulu anak perempuan kemudian baru yang laki-laki.”</i> (HR Bukhari-Muslim)
---	-------------------	--

Demikianlah sekurang-kurangnya ada tujuh macam hak anak yang telah digariskan oleh ajaran Islam yang boleh dikatakan juga sejalan dengan amanah hak asasi manusia.

6.3 Perdagangan dan Eksploitasi Anak Menurut HAM dan Islam

Perdagangan dan eksploitasi anak dapat dikatakan merupakan jenis kekerasan terhadap kemanusiaan. Bahkan ada yang menyebutnya sebagai perbudakan modern. Perdagangan anak di sini adalah tindakan perekrutan, pengangkutan, penampungan, pengiriman, pemindahan, atau penerimaan seorang anak dengan ancaman kekerasan, penggunaan kekerasan, penculikan, penyekapan, pemalsuan, penipuan, penyalahgunaan kekuasaan atau posisi rentan, penjeratan utang atau memberi bayaran atau manfaat, sehingga memperoleh persetujuan dari orang yang memegang kendali atas orang lain tersebut, baik yang dilakukan di dalam negara

maupun antar negara, untuk tujuan eksploitasi atau mengakibatkan orang tereksplotasi (*vide*; Pasal 1 angka 1 UU 21 2007).

Dalam Universal Declaration of Human Rights (UDHR) dalam Pasal 4 tegas mengatakan perbudakan dan perdagangan budak dalam bentuk apapun mesti dilarang. Selain dalam ketentuan Pasal 4 UDHR, pelarangan perdagangan manusia yang dianggap sebagai pelanggaran HAM juga termuat dalam Pasal 8 ICCPR yang intinya menyebutkan bahwa tidak seorang pun boleh diperbudak, bahwa perbudakan dan perdagangan budak dilarang, dan bahwa tidak seorang pun boleh diperhamba, atau diharuskan melakukan kerja paksa atau kerja wajib. Konvenan-konvenan internasional juga dengan tegas menyatakan bahwa perdagangan manusia adalah sebuah pelanggaran HAM yang oleh karena itu tindakan tersebut sangat dilarang keras. Berangkat dari hal tersebut pemerintah meratifikasi beberapa konvenan internasional yang salah satunya ialah ICCPR, ICESCR dan United Nations Convention Against Transnational Organized Crime.

Kaitannya dengan kasus perdagangan anak Negara wajib memberikan perlindungan terhadap anak baik bantuan hukum maupun bantuan dalam bentuk apapun terkait dengan perlindungan dan hak-hak mereka. Pasal 18 UU 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak menjelaskan setiap anak berhak mendapatkan bantuan hukum dan

bantuan lainnya yang terkait dengan perlindungan anak. Anak yang menjadi korban perdagangan manusia tidak sedikit yang tereksplotasi secara ekonomi maupun seksual maka dari itu Negara dan lembaga Negara berkewajiban dan bertanggung jawab untuk memberikan perlindungan khusus sesuai ketentuan Pasal 59 UU 23 2002. Adapun ketentuan pidana mengenai perdagangan anak ini terdapat dalam 297 KUHP dengan pidana penjara paling lama lima tahun. Ketentuan tersebut menyebutkan perdagangan wanita dan anak laki-laki yang belum dewasa. Perdagangan anak yang dilakukan dengan cara membawa Warga Negara Indonesia keluar wilayah NKRI dengan maksud di eksploitasi dapat dipidana penjara paling singkat 3 tahun dan paling lama 15 tahun dan pidana denda paling sedikit Rp.120.000.000,00 dan paling banyak Rp.600.000.000,00 . Ketentuan pidana ini terdapat dalam Pasal 4 UU 21 tahun 2007 tentang Tindak Pidana Perdagangan Orang. Berdasarkan ketentuan-ketentuan hukum internasional dan nasional dari analisa kasus di atas kita dapat menyepakati bahwa perdagangan anak adalah tindakan yang melanggar HAM.

Bagaimana dengan eksploitasi anak di mana anak-anak dipaksa atau terpaksa bekerja untuk memenuhi kebutuhan keluarganya?. Berkaitan dengan masalah pekerja anak, pemerintah Indonesia sudah meratifikasi Konvensi tentang Pengakhiran

Bentuk Bentuk Terburuk Pekerja Anak melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2000 tentang Pengesahan *ILO Convention No. 182 Concerning The Prohibition and Immediate Action for Elimination of The Worst Forms of Child Labour* (Konvensi ILO Nomor 182 Mengenai Pelarangan dan Tindakan Segera Penghapusan Bentuk- bentuk Pekerjaan Terburuk untuk Anak). Bentuk-bentuk pekerjaan terburuk untuk anak” mengandung pengertian: pertama, segala bentuk perbudakan atau praktik-praktik sejenis perbudakan, seperti penjualan dan perdagangan anak-anak, kerja ijon (*debt bondage*) dan perhambaan serta kerja paksa atau wajib kerja, termasuk pengerahan anak-anak secara paksa atau wajib untuk dimanfaatkan dalam konflik bersenjata; kedua, pemanfaatan, penyediaan atau penawaran anak untuk pelacuran, untuk produksi pornografi, atau untuk pertunjukan-pertunjukan porno; ketiga, pemanfaatan, penyediaan atau penawaran anak untuk kegiatan haram, khususnya untuk produksi dan perdagangan obat-obatan sebagaimana diatur dalam perjanjian internasional yang relevan; dan keempat, Pekerjaan yang sifatnya atau lingkungan tempat pekerjaan itu dilakukan dapat membahayakan kesehatan, atau moral anak-anak. (Adnan Buyung Nasution & A. Patra M. Zen, 1997, hlm. 425)

Indonesia juga sudah meratifikasi konvensi mengenai usia minimum anak diperbolehkan bekerja, Undang-Undang Nomor 20 Tahun 1999 tentang

Pengesahan *ILO Convention No. 138 Concerning Minimum Age for Admission to Employment* (Konvensi ILO Mengenai Usia Minimum untuk Diperbolehkan Bekerja). Sebelumnya, dalam Konvensi No. 5 Tahun 1919 mengenai Usia Minimum untuk sektor Industri, Konvensi No. 7 Tahun 1920 mengenai Usia Minimum untuk Sektor Kelautan, Konvensi No. 10 Tahun 1921 mengenai Usia Minimum untuk Sektor Agraria, dan Konvensi No. 33 Tahun 1932 mengenai Usia Minimum untuk Sektor Non Industri, menetapkan bahwa usia minimum untuk bekerja 14 (empat belas) tahun. Selanjutnya Konvensi No. 58 Tahun 1936 mengenai Usia Minimum untuk Kelautan, Konvensi No. 59 Tahun 1937 mengenai Usia Minimum untuk Sektor Industri, Konvensi No. 60 Tahun 1937 mengenai Usia Minimum untuk Sektor Non Industri, dan Konvensi No. 112 Tahun 1959 mengenai Usia Minimum untuk Pelaut, mengubah usia minimum untuk bekerja menjadi 15 (lima belas) tahun. Dalam penerapan berbagai Konvensi tersebut di atas di banyak negara masih ditemukan berbagai bentuk penyimpangan batas usia minimum untuk bekerja. Oleh karena itu ILO merasa perlu menyusun dan mengesahkan konvensi yang secara khusus mempertegas batas usia minimum untuk diperbolehkan bekerja yang berlaku di semua sektor yaitu 15 (lima belas) tahun.

Perlindungan HAM anak secara kelembagaan juga telah diurus khusus oleh kementerian

yang mempunyai tugas dan kewenangan dalam menangani masalah anak yaitu Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Keputusan Presiden Nomor 77 Tahun 2003 tentang Pembentukan Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) yang tugasnya melakukan sosialisasi seluruh ketentuan peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan perlindungan anak, mengumpulkan data dan informasi, menerima pengaduan masyarakat, melakukan penelaahan, pemantauan, evaluasi, dan pengawasan terhadap penyelenggaraan perlindungan anak; memberikan laporan, saran, masukan, dan pertimbangan kepada Presiden dalam rangka perlindungan anak.

Selain melanggar hak-hak asasi manusia dan merupakan kejahatan kemanusiaan, perdagangan anak juga tidak dibenarkan dalam perspektif Islam, apapun alasannya. Berdasarkan telaah atas Al-Qur'an maupun Hadits yang menyatakan kewajiban manusia untuk menjaga prinsip-prinsip kemanusiaan, misalnya pada Q.S. Al-Isra' (17): 70, yang menyatakan bahwa: *"Sungguh, Kami benar-benar memuliakan anak-anak Adam (manusia). Kami sediakan bagi mereka sarana dan fasilitas untuk kehidupan mereka di darat dan di laut. Kami beri rizki yang baik-baik, serta Kami utamakan mereka di atas ciptaan Kami yang lain?."* (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 435) Pernyataan tersebut jelas tidak membedakan baik itu perempuan maupun laki-laki. Maka sangat

jelas, bahwa Islam mengharamkan perbudakan dan trafiking atau perdagangan manusia dalam arti yang lebih umum.

Manusia adalah makhluk Allah Swt yang dimuliakan, sehingga anak Adam ini dibekali dengan sifat-sifat yang mendukung untuk itu, yaitu seperti akal untuk berfikir, kemampuan berbicara, bentuk rupa yang baik serta hak kepemilikan yang Allah sediakan di dunia yang tidak dimiliki oleh makhluk-makhluk lainnya. Tatkala Islam memandang manusia sebagai pemilik, maka hukum asalnya ia tidak dapat dijadikan sebagai barang yang dapat dimiliki atau diperjual belikan, hal ini berlaku jika manusia tersebut berstatus merdeka.

Dewasa ini kita dapati maraknya eksploitasi manusia untuk diperdagangkan (*human trafficking*), seperti anak-anak perempuan untuk dijadikan pelacur, pembantu rumah tangga atau dipekerjakan tanpa upah dan lainnya, ada juga pada bayi yang baru dilahirkan selanjutnya dijual untuk tujuan adopsi yang tentunya ini semua tidak sesuai dengan syari'ah dan norma-norma yang berlaku (*'urf*), kemudian bila kita tinjau ulang ternyata manusia-manusia tersebut berstatus Hur (merdeka).

Disebutkan dalam sebuah hadits Qudsi Allah mengancam keras orang yang menjual manusia ini dengan ancaman permusuhan di hari Kiamat. Dari Abu Hurairah ra, dari Nabi Saw, beliau bersabda: Allah Azza wa Jalla berfirman: *“Tiga golongan yang Aku akan menjadi musuh mereka di hari Kiamat;*

pertama: seorang yang bersumpah atas nama-Ku lalu ia tidak menepatinya, kedua: seseorang yang menjual manusia merdeka dan memakan hasil penjualannya, dan ketiga: seseorang yang menyewa tenaga seorang pekerja yang telah menyelesaikan pekerjaan itu akan tetapi dia tidak membayar upahnya.” (HR Bukhari)

Dalam ajaran Islam, anak tidak saja merupakan anugerah Allah, tetapi juga adalah amanah yang tidak seharusnya dieksploitasi. Menyuruh anak untuk bekerja, sama saja berarti mengeksploitasi hak-hak tumbuh kembang mereka. Islam memandang bahwa Anak memiliki hak tumbuh kembang dan hak hidup yang mendasar yang harus dilindungi. *“Muliakan dan tumbuh kembangkan anak-anakmu dengan baik. Sesungguhnya anak-anakmu merupakan karunia bagimu” (HR. IbnuMajah).*

Memuliakan anak-anak merupakan bagian dari pemberian nafkah bathin, termasuk didalamnya adalah memberikan perlindungan dari berbagai bahaya dan yang membuat mereka menderita. Dengan demikian, tidak mempekerjakan anak-anak atas alasan ekonomi adalah salah satu bentuk kasih sayang kita sebagai orang tua kepada mereka. Hal ini sekaligus bukti betapa Islam sebagai agama yang ramah anak yang melindungi hak-haknya sebagai manusia.

6.4 Simpulan

Berbagai pelanggaran terhadap hak-hak anak yang masih sering terjadi, tercermin dari

masih adanya anak-anak yang diperdagangkan, mengalami kekerasan, eksploitasi dan diskriminasi. Hal yang menarik perhatian adalah pelanggaran Hak Asasi yang menyangkut masalah perdagangan dan eksploitasi anak dengan menyuruhnya bekerja. Masalah perdagangan dan eksploitasi anak merupakan isu sosial yang sukar dipecahkan dan cukup memprihatinkan karena kecuali terkait dengan aspek sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat, juga menyangkut persoalan pemahaman agama masing-masing keluarga.

Fenomena yang banyak terjadi di kalangan masyarakat miskin, anak dijadikan suatu obyek untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Dalam hal ini, anak disuruh bekerja sebagai pembantu, di jalanan sebagai pengemis, pengamen, dan lain sebagainya yang dapat menyebabkan anak tersebut menjadi anak yang hidup di jalanan dan dampaknya anak-anak tersebut bisa dimanfaatkan oleh orang-orang dewasa yang bisa menjadikan mereka suatu alat untuk dijadikan sasaran pelampiasan kemarahan dan bahkan terkadang bagi anak perempuan dijadikan pelampiasan nafsu birahi. Sebagaimana hasil telaah penulis dari berbagai sumber menyetujui bahwa kasus perdagangan dan eksploitasi anak amat dikejam, baik menurut Hak Asasi Manusia (HAM) maupun ajaran agama terutama Islam. Perdagangan dan eksploitasi anak dapat dikatakan merupakan jenis kekerasan terhadap kemanusiaan. Bahkan ada yang menyebutnya sebagai perbudakan modern.***



Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam *Jihad*

7.1 Pendahuluan

Tragedi 11 September 2001 masih sulit dilupakan warga Amerika Serikat (AS). Bagi sebagian warga AS, serangan teroris dengan menabrakkan pesawat penumpang komersial pada menara kembar World Trade Center (WTC) dan Pentagon menjadi semacam deklarasi perang terhadap mereka. Diberitakan oleh media massa, 3.000 jiwa tewas dalam serangan ini. Pimpinan al-Qaeda, Usamah bin Laden, dianggap sebagai orang yang paling bertanggung jawab dalam serangkaian aksi teror tersebut. (Syamsul Kurniawan, 2006a)

Selanjutnya Afghanistan yang dituding sebagai pusat gerakan al-Qaeda diserang kekuatan militer AS dengan didukung peralatan perang yang dikenal canggih dan mematikan. Hasilnya, kekuatan Taliban di Afghanistan yang saat itu dituding AS memberi

perlindungan kepada Usamah bin Laden digulingkan. Belum puas, AS menyerang Irak dan menggulingkan paksa Saddam Hussein dari jabatannya sebagai Presiden Irak, diadili dan dihukumi mati atas tuduhan kejahatan kemanusiaan yaitu kaum Kurdi. Jumlah korban yang meninggal akibat serangan AS di Afghanistan dan Irak nyatanya jauh lebih banyak dari korban jiwa pada tragedi 11 September. Dengan demikian, untuk membalas kematian 3000 orang di WTC, AS meminta tidak kurang 10.000 orang di Afghanistan dan Irak. Padahal yang dicari adalah Usamah bin Laden dan pengikutnya yang jumlahnya diperkirakan tidak lebih dari 1000 orang.

Paska peristiwa tragedi 11 September hingga hari ini, media-media Barat seolah-olah ingin menggiring opini dunia bahwa Islam sebagai agama teroris, agama yang identik dengan kekerasan. Selama ini, media Barat memang begitu bernafsu menyiarkan bentrok fisik di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim seperti Palestina, Irak, Iran, Mesir, Sudan, Aljazair dan Indonesia sendiri. Usaha media Barat tersebut jelas berupaya menggiring opini dunia bahwa Islam adalah agama teroris, identik dengan kekerasan. Hasil polling di CNN, 13 Juni 2002 juga menunjukkan hasil yang mencengangkan. Suara terbanyak menginginkan adanya perubahan paradigma dari *war against terrorism* menjadi *war against Islamism*.

Mun'im A. Sirry dalam tulisannya mengatakan bahwa tidak ada gejala politik di Barat yang lebih

menakutkan dibandingkan bangkitnya gerakan kelompok Islam fundamentalis yang menyerukan *jihad*. Jadilah *jihad* hingga sekarang menjadi kosakata populer, khususnya di Barat, dengan pengertian negatif yang menunjuk pada kekerasan fisik, pembantaian, pembunuhan dan bom bunuh diri. Saat *jihad* disebut, orang mulai membayangkan *sweeping*, peperangan, dan bentuk-bentuk kekerasan fisik yang dilakukan oleh umat Islam. (Mun'im A. Sirry, 2003)

Pada titik itu mengutip Chaider S. Bamualim, Islam dicap sebagai agama yang brutal, yang menerapkan pola-pola militerisme serta menyatakan perang bukan saja absah tetapi juga suci. Sikap salah paham Barat ini telah membangun imaji dan pencitraan di Barat yang melihat Islam sebagai agama kekerasan dan teror, sekaligus ancaman bagi peradaban Barat. Pencitraan semacam ini kemudian menimbulkan kecurigaan yang berkepanjangan terhadap komunitas muslim, sehingga melahirkan bibit-bibit potensi ketegangan dan bahkan benturan antara Islam dan pihak-pihak yang prejudis terhadap Islam. Situasi ini tentu tidak kondusif bagi akselerasi perdamaian dunia di masa yang akan datang. (Chaider S. Bamualim, 2006)

Pada tanggal 22 Oktober 2003, yaitu ketika Presiden AS, George W. Bush dalam kunjungannya ke Bali mengatakan akan menyumbangkan dana sebesar 187 juta USD untuk pondok-pondok pesantren yang bersedia menghapus materi-materi

jihad dalam kurikulum mereka. Bush beralasan bahwa *jihad* yang dipelajari di pondok pesantren secara tidak langsung mendidik santri pondok pesantren untuk menjadi teroris. Padahal *jihad* yang menjadi spirit dan ruh ajaran Islam, tidaklah identik dengan perang (*qital*), karena dalam *jihad* sesungguhnya juga terkandung nilai-nilai pendidikan bagi umat Islam. Jadi masalahnya ada pada interpretasi.

Contoh yang lain, isi pidato Paus Benedictus XVI, *Faith Reason and the University: Memories and Reflection* pada 12 September 2006 di aula Magna University Rogensburg. Paus Benedictus XVI mengutip pernyataan Kaisar Byzantium, Manuel II Paleologus yang menyebut bahwa Nabi Muhammad Saw membawa dan menyebarkan ajaran agama Islam dengan pedang. Terang saja pidato ini memancing reaksi massif dari masyarakat muslim dunia, sebutlah Turki, Mesir, Palestina, Maroko, Somalia dan juga di Indonesia.

Jihad sesungguhnya bukan bermaksud memprovokasi perang, melainkan hanya bertujuan mempertahankan diri (defensif). Dalam lajur sejarah, pada masa klasik hingga abad pertengahan, pengaktifan jihad sebagai ajaran tentang “perang” semata-mata merupakan konsekuensi dari dinamika konteks sosial-politik yang agresif, saat masyarakat Islam yang baru terbentuk berupaya mempertahankan eksistensinya dari musuh-musuhnya. Namun dalam perkembangan selanjutnya, terutama pada abad

pertengahan hingga saat ini, ajaran *jihad* berubah menjadi alat ganda, legitimasi teologis dan ideologis bagi gerakan perlawanan kelompok Islam militan terhadap apa yang mereka identifikasikan sebagai musuh-musuh Islam. Jadilah *jihad* menjadi sesuatu yang problematik dalam konteks ini, yang mana *jihad* memang seringkali dipergunakan untuk tujuan-tujuan kekerasan yang bertentangan dengan nilai-nilai dasar kemanusiaan. Padahal sumber ajaran tentang *jihad* itu sendiri adalah ajaran agama Islam yang secara tegas mempromosikan perdamaian, toleransi, dan menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Paradoks ini dengan demikian menjadi penting diklarifikasi agar kita dapat memahami makna ajaran *jihad* secara benar. (Chaider S. Bamualim, 2006)

Tulisan ini secara spesifik ingin mengungkap bagaimana dalam *jihad* yang sesungguhnya mencakup nilai-nilai pendidikan Islam yang syarat dengan spirit perjuangan dalam seluruh aspek kehidupan.

7.2 Mendefinisikan *Jihad*

Bangsa Arab sepeninggal Nabi Isa as, dan sebelum diutusnya Nabi Muhammad Saw dikenal mempunyai akhlak yang rusak (buruk) atau *jahiliyah*. Karena itu misi utama kerasulan Muhammad Saw adalah menyempurnakan akhlak. Akhlak pada dasarnya terbagi pada dua jenis yaitu: *pertama*, *akhlaqul karimah* (akhlak mulia); dan *kedua*, *akhlaqul*

madzmumah (akhlaq tercela). Namun ada juga yang mengelompokkan akhlaq menjadi empat macam yaitu: *pertama*, akhlaq terhadap Allah Swt; *kedua*, akhlaq terhadap Rasulullah Saw; *ketiga*, akhlaq terhadap sesama manusia; *keempat*, akhlaq terhadap alam dan lingkungan; dan *Kelima*, akhlaq terhadap diri sendiri. (Moh. Haitami Salim, 2011, hlm. 2) Karena itu metode utama yang digunakan Muhammad Saw adalah keteladanan. *Akhlaqul karimah* dengan keteladanan membawa kesuksesan besar misi Muhammad Saw dalam merubah peradaban bangsa Arab hanya dalam waktu kurang dari seperempat abad.

Agama Islam yang dibawa Rasulullah Saw mencakup seluruh aspek kehidupan. Agama Islam datang dari Allah Swt, Tuhan Pencipta Segala Sesuatu, Tuhan Yang Maha Esa, Tuhan yang mengetahui yang terbaik bagi hambanya. Allah telah menetapkan hukumnya, memberikan aturan pada manusia melalui agama Islam yang dibawa Rasulullah, Muhammad Saw. Agama ini telah dinyatakan sempurna oleh Allah seperti pada firmanNya dalam QS al-Maidah (05): 3, “... *pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu.*” (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 157)

Dengan demikian, apa pun yang kita lakukan di dunia ini harus sesuai dengan aturan Allah yang dituangkan dalam agama Islam sehingga tercapailah kebahagiaan dan keselamatan di dunia dan di akhirat.

Agama Islam tidak mengajarkan penindasan terhadap nonmuslim. Islam mengajarkan kasih sayang kepada semua. Hak-hak nonmuslim pun dijaga oleh Islam asalkan mereka tidak berupaya menghancurkan Islam. Ini terbukti dengan kondisi yang harmonis yang dibangun Nabi Muhammad Saw dengan orang nonmuslim.

Karena itulah, makna *jihad* jangan sampai dipahami dalam artian yang salah apalagi bertentangan dengan misi agama Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*. Peperangan/ konflik SARA (antar agama khususnya), pembakaran rumah ibadah, bom bunuh diri yang diklaim sebagai gerakan *jihad*, tentu menggambarkan sedikit banyak kecenderungan ini yaitu ketika *jihad* dipahami dalam artian yang bertentangan dengan maknanya yang hakiki.

Banyak pengertian tentang jihad yang dikemukakan para ahli dengan berbagai penjelasan dan dasarnya termasuk pengertian *jihad* dalam pandangan Barat bahwa *jihad fi sabilillah* adalah perang suci (*the holy war*). Terlepas dari pengertian yang dikemukakan oleh para ahli ini, kita dapat memahami makna jihad dengan pendekatan bahasa, istilah, dan dari ayat Al- Qur'an atau Hadits Nabi, sebagai berikut:

Dari segi bahasa (*etimology*), kata *jihad* berasal dari bahasa Arab, bentuk *isim masdar* dari *fi'il jahada*. Artinya mencurahkan kemampuan (Ma'luf,

1986: 106). Lebih lanjut bisa dijelaskan lafal *jahada al-‘aduwwa*, artinya *qatalahu muhamatan ‘aniddin* (menyerang musuh dalam rangka membela agama). (Ma’luf, 1986, hlm. 106) Hans Wehr dalam *A Dictionary of Modern Written Arabic* menulis, “*Jihad: fight, battle, holy war (Against the infidels as a religious duty)*”. Jihad adalah perjuangan, pertempuran, perang suci melawan musuh-musuh sebagai kewajiban agama. (Wehr, 1976, hlm. 142)

Hasan Al-Banna, menyebutkan, jihad adalah suatu kewajiban muslim yang berkelanjutan hingga hari kiamat; tingkat terendahnya berupa penolakan hati atas keburukan atau kemungkaran dan tertinggi berupa perang di jalan Allah. Di antara keduanya adalah perjuangan dengan lisan, pena, tangan, berupa pernyataan tentang kebenaran di hadapan penguasa yang dzalim.

Ahmad Warson Munawwir dalam *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir* mengartikan lafal *jihad* sebagai kegiatan mencurahkan segala kemampuan. Jika dirangkai dengan lafal *fi sabilillah*, berarti berjuang, ber-*jihad*, berperang di jalan Allah. Jadi kata *jihad* artinya perjuangan. (Ahmad Warson Munawwir, 1997, hlm. 234)

Ibn Mandzur dalam *Lisan al-Arab* menulis, *jihad* ialah memerangi musuh, mencurahkan segala kemampuan dan tenaga berupa kata-kata, perbuatan, atau segala sesuatu yang dimampui. (Ibn Mandzur, 2008a, hlm. 521)

Ar-Raghib Al-Asfahani menyatakan dalam *Al-Mufradat li Gharib Al-Qur'an*, jihad adalah mencurahkan kemampuan dalam menahan serangan musuh. Lebih lanjut Al-Asfahani menambahkan, bahwa *jihad* itu ada tiga macam, yaitu berjuang menghadapi atau melawan musuh yang tampak, berjuang menghadapi setan dan berjuang menghadapi hawa nafsu. Perjuangan tersebut dilakukan dengan tangan dan lisan. Berdasarkan sabda Nabi Saw: *jahidu al-kuffar biaydikum waalsinatikum*. (Al-Asfahani, t.t., hlm. 100)

Kata jihad seringkali dirangkaikan dengan lafal *fi sabilillah* (di jalan Allah), misalnya dalam QS Al Maidah (05): 54; QS Al Anfal (08): 72; QS At Taubah (09): 41,81. Hal itu mengisyaratkan, bahwa tiada *jihad* yang diridhai Allah kecuali *jihad* pada jalan-Nya.

Abdullah Yusuf Ali menulis dalam tafsirnya, bahwa *jihad* berarti perjuangan di jalan Allah; suatu bentuk pengurbanan diri. Intinya terdapat dalam dua hal: pertama, iman yang sungguh-sungguh dan ikhlas yang tujuannya hanya karena Allah, sehingga segala kepentingan pribadi atau motif-motif duniawi dianggap remeh dan tidak berbekas; kedua, kegiatan yang tidak kenal lelah, termasuk pengurbanan (kalau diperlukan) nyawa, pribadi atau harta benda, dalam mengabdikan kepada Allah Swt. Perjuangan yang hanya asal hantam, jelas berlawanan dengan jiwa jihad yang sebenarnya. Sementara pena seorang sarjana

atau lisan seorang mubaligh yang sungguh-sungguh ataupun harta kekayaan seorang penyumbang mungkin merupakan bentuk jihad yang sangat berharga (Ali, 1993, hlm. 444)

Selain dirangkai dengan kata *jihad*, lafal *sabilillah* juga dirangkai dengan kata *qital*, *hijrah*, dan *infaq*, seperti dalam QS Al Baqarah (02): 154, 190, 246, 261; QS An Nisa (04): 89, 100; QS Al Hajj (22): 58; dan QS An Nur (24): 22. (Muhammad Chirzin, 2004, hlm. 14) Nabi Saw menafsirkan lafal *fi sabilillah* dengan kalimat Allah, seruan-Nya, prinsip-prinsip dan *manhaj*-Nya. Hadits Nabi Saw: *Seseorang berperang untuk memperoleh rampasan, yang lain berperang untuk memperoleh sebutan dan seseorang berperang supaya dilihat kedudukannya. Siapakah di antara mereka yang fi sabilillah?." Nabi Saw menjawab, "Siapa berperang agar kalimat Allah unggul, maka ia fi sabilillah* (HR Bukhari).

Muhammad Rasyid Ridha dalam tafsirnya seperti dikutip Muhammad Chirzin menyatakan, bahwa *sabilillah* adalah jalan yang mengantarkan kepada keridhaan Allah yang dengannya agama dipelihara dan keadaan umat membaik. Ayat Al-Qur'an yang mengidentifikasikan *sabilillah* sebagai jalan Allah, seruan agama dan ajaran-ajaran-Nya yang berdimensi keimanan, akhlak, sosial, kemanusiaan, dan pengasuhan yang dikandung Al Qur'an dan dituntunkan rasul-Nya. (Muhammad Chirzin, 2004, hlm. 15) Hal itu antara lain tergambar

dalam firman Allah QS Al An'am (06): 151-153: *Katakanlah, "Marilah kubacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu." Janganlah mempersekutukan-Nya dengan apapun; dan berbuat baik kepada ibu-bapakmu; janganlah bunuh anak-anakmu karena dalih kemiskinan. Kami memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka. Janganlah lakukan perbuatan keji yang terbuka ataupun yang tersembunyi; jangan hilangkan nyawa yang diharamkan Allah, kecuali dengan adil dan menurut hukum. Demikianlah Dia memerintahkan kamu, supaya kamu mengerti. Janganlah kamu dekati harta anak yatim kecuali untuk memperbaikinya dengan cara yang lebih baik, sampai ia mencapai usia dewasa. Penuhilah takaran dan neraca dengan adil; Kami tidak membebani seseorang kecuali menurut kemampuannya; dan bila kamu berbicara, bicaralah sejujurnya, sekalipun mengenai kerabat; dan penuhilah janji dengan Allah. Demikianlah Dia memerintahkan kamu supaya kamu ingat. Inilah jalan-Ku yang lurus. Ikutilah! Jangan kamu ikuti bermacam-macam jalan yang akan menceraikan dari jalan-Nya. Demikianlah Dia memerintahkan kamu, supaya kamu bertakwa.*

Sabilillah dalam Al Qur'an disebut juga dengan *Sabil Ar-Rasyad* atau *Sabil Ar-Rusydi*, seperti tertera dalam QS Al-A'raf (07): 146; QS Fathir (40): 38. Sisi yang bertentangan dengan *sabilillah* adalah *sabiliththaghit*, *sabilil-ghayyi*, dan *sabilil-mufsidin*, seperti dalam QS An Nisa (04): 76 dan QS Al-A'raf (07): 142-146. (Muhammad Chirzin, 2004, hlm. 17)

Ketika Al-Qur'an di suatu tempat menyebut *jihad fi sabilillah* dan di tempat lain menyebutkan *qital fi sabilillah*, menurut hemat penulis, bahwa kedua lafal tersebut tidaklah sama maksudnya. Lafal *jihad* adalah lebih luas daripada istilah *qital fi sabilillah*, menurut hemat penulis, bahwa kedua lafal tersebut tidaklah sama maksudnya. Lafal *jihad* adalah lebih luas daripada istilah *qital* yang tersebut dalam beberapa ayat Al Qur'an. Oleh sebab itu penulis berpendapat, bahwa *qital* adalah salah satu bagian dari *jihad*.

Hal di atas akan makin jelas setelah kita mengkaji ayat-ayat dari Al Qur'an maupun hadits yang penulis bahas dalam bagian berikut dari tulisan ini.

7.3 *Jihad* dalam al-Qur'an dan Hadits

Kata *jihad*, dalam bentuk *fi'il* maupun *isim*, tersebut 35 kali dalam Al Qur'an, tersebar dalam 15 surat. Ayat-ayat *jihad* mengandung maksud perjuangan sebanyak 28 ayat, terletak dalam surat-surat berikut: QS Al Baqarah (02): 218; Qs Ali 'Imran (03): 142; Qs An Nisa' (04): 95; Qs Al Maidah (05): 35, 54; Qs Al Anfal (08): 72, 74, 75; Qs At Taubah (09): 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86, 88. Qs An Nahl (16): 110; Qs Al Hajj (22): 78; Qs Al-Furqan (25): 52; Qs Al Ankabut (29): 6, 69; Qs Muhammad (47): 31; Qs Al Hujurat (49): 15; Qs Al Mumtahanah (60): 1, Qs Ash Shaff (61): 11; dan Qs At Tahrim (66): 9.

Ayat-ayat tersebut jika disusun berdasarkan kronologis turunnnya adalah sebagai berikut:

1. Qs Al-Furqan (25): 52
2. Qs An Nahl (16): 110
3. Qs Al-'Ankabut (29): 6, 9
4. Qs Al-Baqarah (02): 218
5. Qs Al-Anfal (08): 72, 74, 75
6. Qs Ali Imran (03): 142
7. Qs Al-Mumtahanah (60): 1
8. Qs An Nisa' (04): 95
9. Qs Muhammad (47): 31
10. Qs Al Hajj (22): 78
11. Qs Al Hujurat (49): 15
12. Qs At Tahrir (66): 9
13. Qs Ash Shaff (61): 11
14. Qs Al Maidah (05): 35, 54
15. Qs At Taubah (09): 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86, dan 88.

Ayat-ayat *jihad* tersebut sebagian turun pada periode mekah, yaitu ayat-ayat yang terkandung dalam ketiga surah pertama, dan sebagian besar lainnya, yaitu ayat-ayat yang termuat pada surat-surat nomor empat sampai dengan lima belas, turun pada periode Medinah.

Ayat-ayat *jihad* periode Mekah (ditulis terjemahannya) adalah sebagai berikut:

Maka janganlah kau taati orang-orang kafir; berjuanglah sekuat tenaga melawan mereka (dengan Al Qur'an) (Qs Al Furqan [25]: 52).
(Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 567)

Kemudian Tuhanmu di pihak mereka, - yang hijrah setelah mereka mengalami berbagai cobaan dan penyiksaan, - kemudian mereka berjuang dengan bersabar dan tabah, - sesudah semua ini, sungguh Tuhanmu maha Pengampun, Maha Pengasih (Qs An Nahl [16]: 110). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 418)

Dan barangsiapa berusaha (sekuat tenaga), maka ia berusaha untuk dirinya sendiri; Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam (Qs Al-'Ankabut [29]: 6). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 628)

Dan mereka yang berjuang di jalan Kami, niscaya Kami bimbing mereka ke jalan Kami. Allah sungguh bersama orang yang melakukan perbuatan baik (Qs Al-'Ankabut [29]: 69). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 638)

Abdullah Yusuf Ali memberikan keterangan atas ayat pertama, bahwa penyebaran tanda-tanda kebesaran Allah bersifat semesta. Seorang Nabi tidak peduli terhadap kritik orang kafir. Ia meneruskan *jihad*-nya yang terbesar dengan bersenjatakan wahyu Allah. Sedangkan HAMKA dalam tafsirnya menguraikan, bahwa ayat tersebut merupakan isyarat bahwa dalam menjalankan tugas utamanya, Rasul tidak tunduk kepada orang-orang kafir. Ayat tersebut juga mendorong Nabi Saw untuk meneruskan *jihad*-

nya dengan bersenjatakan Al Qur'an. (Ali, 1993, hlm. 925; HAMKA, 1981, hlm. 42)

Terhadap ayat kedua, Abdullah Yusuf Ali menyatakan, bahwa ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang yang semula dari kalangan kaum pagan tetapi kemudian masuk Islam. Mereka menderita berbagai macam kekerasan, kemudian mereka hijrah, lalu berjuang di jalan Allah dengan penuh ketabahan hati dan sabar. Ayat tersebut menurut Abdullah Yusuf Ali termasuk ayat madani, meskipun seluruh surat adalah *makki*. (Ali, 1993, hlm. 686)

Abdullah Yusuf Ali mengartikan kata *jihad* dalam ayat ketiga sebagai usaha. Bahwa setiap usaha manusia akan menguntungkan rohaninya sendiri. Sesuai dengan kehendak Tuhan, bahwa manusia mencari kebaikan diri sendiri, sebab dengan menyerah kepada kejahatan, manusia melakukan sesuatu yang berbahaya terhadap diri sendiri.

Terhadap ayat keempat, Abdullah Yusuf Ali menjelaskan, bahwa semua orang dapat berjuang di jalan Allah. Begitu ia mau berusaha sungguh-sungguh, dengan penuh ketetapan hati, cahaya dan rahmat Allah akan datang menemuinya. Cahaya dan rahmat Allah itu akan menyembuhkan segala cacat dan kekurangannya, akan memberikan jalan kepadanya, yang dengan itu pula ia akan dapat mengangkat dirinya ke tingkat yang lebih tinggi, akan menunjukkan jalan itu, dan semua jalan yang menuju ke arah itu. Lebih lanjut Abdullah Yusuf

Ali menyatakan, bahwa jalan Allah ialah jalan yang lurus. Tetapi dari segala jurusan manusia dapat menyimpang dari jalan itu. Dan jalan lain masih banyak yang dapat ditempuh untuk kembali ke jalan yang benar. Untuk itu ia perlu melangkah. Semua jalan itu terbuka buat dia asal saja ia mau membuka hati kepada Allah dan berusaha dengan sungguh-sungguh (*ber-jihad*) dengan segala daya, tenaga, dan pikiran. Dengan itu ia akan lepas dari jaringan laba-laba dunia yang rapuh itu, dan akan memperoleh surga kebahagiaan dalam memenuhi segala tujuannya yang benar. (Ali, 1993, hlm. 1010–1025)

Keempat ayat tersebut secara *harfiyah* menyebut lafal *jihad* dan tidak menggunakan lafal *qital*, sebagaimana ditemukan pada ayat-ayat lain. Sedangkan *qital* atau perang itu sendiri baru diizinkan Allah buat kaum muslimin guna membela diri dengan firman-Nya: *Kepada mereka yang diperangi, diizinkan (berperang), sebab mereka teraniaya; dan sungguh, Allah Maha Kuasa menolong mereka. Mereka yang diusir dari tempat-tempat tinggal mereka, tanpa alasan yang benar, selain hanya karena mereka berkata, “Tuhan kami ialah Allah.” Sekiranya Allah tidak menghindarkan manusia satu dengan yang lain, niscaya sudah dihancurkan biara-biara dan gereja-gereja, sinagoge-sinagoge dan masjid-masjid-masjid, yang di dalamnya nama Allah banyak disebut. Pasti Allah akan membantu orang yang membantu-Nya (berjuang), sungguh, Allah Maha Kuat, Maha Perkasa* (Qs Al Hajj [22]: 39-40). (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 518)

Itulah ayat yang pertama kali turun mengenai peperangan. Dengan turunnya ayat itu Rasulullah Saw lalu membentuk pasukan-pasukan tentara yang berkewajiban pertama-tama untuk berjaga-jaga di luar kota Madinah terhadap serangan mendadak yang mungkin dilakukan oleh suku-suku Badui ataupun kaum Quraisy. Setelah itu terjadilah peperangan pertama kali antara kaum muslimin dengan kaum Quraisy di suatu tempat yang bernama badar, pada tanggal 17 Ramadhan tahun kedua hijrah. (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980)

Berdasarkan uraian di atas dapat ditegaskan bahwa jihad tidaklah identik dengan *qital* atau perang, sebab jihad telah diserukan Allah Swt dan telah dilaksanakan Nabi bersama kaum muslimin sejak periode Mekah, sementara peperangan baru diizinkan Allah Swt bagi kaum muslimin pada periode Madinah, pada tahun kedua setelah hijrah.

Berikut disajikan ayat-ayat jihad yang diturunkan pada periode Madinah:

Mereka yang beriman, mereka yang hijrah dan mereka yang berjuang di jalan Allah, mereka mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun, Maha Pengasih (Qs Al Baqarah [02]: 218). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 53)

Mereka yang beriman, berhijrah, dan berjihad dengan harta dan nyawa di jalan Allah; dan mereka yang memberi perlindungan dan bantuan,

mereka itulah yang saling melindungi satu sama lain. Sedang mereka yang beriman, tetapi tidak berhijrah, kamu tidak berkeajiban melindungi mereka sebelum mereka juga berhijrah. Tetapi jika mereka meminta bantuan soal agama, maka wajib kamu menolong mereka, kecuali kepada suatu golongan, yang antara kamu dan mereka terikat oleh suatu perjanjian. Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. Orang-orang kafir saling melindungi satu sama lain; maka jika tidak kamu lakukan (saling melindungi), maka akan timbul kekacauan, penindasan, dan kerusakan yang besar di muka bumi. Dan mereka yang beriman, berhijrah, dan berjihad di jalan Allah; memberi perlindungan dan bantuan, mereka itulah orang beriman yang sebenarnya. Mereka diberi ampunan dan rezeki yang mulia. Mereka yang beriman kemudian, dan berhijrah serta berjihad bersama kamu, maka mereka termasuk golongan kamu. Tetapi mereka yang mempunyai pertalian kerabat, lebih berhak satu sama lain menurut Kitabullah. Sungguh Allah mengetahui segalanya (Qs Al-Anfal [08]: 72-75). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 273-274)

Adakah kamu mengira akan masuk surga tanpa mendapat ujian dari Allah, mereka di antara kamu yang berjuang (di jalan-Nya) dan mereka yang berhati tabah? (Qs Ali 'Imran [03]: 142). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 99)

Hai orang-orang yang beriman! Janganlah musuh-musuh-Ku dan musuh-musuhmu kamu jadikan teman (pelindung), dengan memperlihatkan sikap kasih sayang kepada mereka. Mereka sudah menolak yang kamu bawa; (kebalikannya) mereka mengusir Rasul dan kamu sendiri (dari kampung halamanmu), (hanya) karena kamu beriman kepada Allah Tuhanmu. Kalau kamu keluar berjuang di jalan-Ku dan mengharapkan keridhaan-Ku, (janganlah kamu jadikan mereka teman); kamu berbicara kepada mereka dengan penuh kasih sayang secara rahasia; dan Aku tahu sepenuhnya apa yang kamu sembunyikan dan yang kamu nyatakan. Dan barangsiapa di antara kamu melakukan ini, sungguh ia telah sesat dari jalan (Qs Al-Mumtahanah [60]: 1). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 922)

Tidaklah sama orang-orang mukmin yang duduk-duduk (di rumah) – yang tidak karena cacat – dengan mereka yang berjuang di jalan Allah dengan harta dan dengan nyawa mereka. Allah mengangkat derajat mereka yang berjuang dengan harta dan nyawa lebih tinggi daripada yang tinggal (di rumah). Kepada mereka masing-masing Allah menjanjikan segala kebaikan. Tetapi Allah lebih mengutamakan mereka yang berjuang daripada yang tinggal (di rumah) dengan pahala yang besar (Qs An Nisa' [04]: 95). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 136)

Akan kami uji kamu hingga dapat Kami ketahui mereka yang berjuang dan tabah; dan akan Kami uji berita-beritamu (Qs Muhammad [47]: 31). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 831)

Dan berjuanglah di jalan Allah dengan perjuangan yang sungguh-sungguh, (dengan ikhlas dan penuh disiplin). Dialah yang telah memilih kamu, dan Dia tidak membebani suatu kesukaran kepada kamu dalam agama; sesuai dengan ajaran agama leluhurmu Ibrahim. Dialah yang menamakan kamu muslimin, dahulu dan dalam (wahyu) ini; supaya Rasul menjadi saksi atas manusia. Maka dirikanlah shalat dan bayarlah zakat, dan berpegang teguhlah kepada Allah. Dialah pelindung yang terbaik, penolong terbaik! (Qs Al-Hajj [22]: 78). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 523)

Orang-orang mukmin ialah yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, dan tak pernah ragu, berjuang di jalan Allah dengan harta dan nyawa. Mereka itulah orang-orang yang tulus hati (Qs Al Hujurat [49]: 15). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 848)

Hai Nabi! Berjuanglah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik; dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat tinggal mereka neraka jahanam. Itulah tempat kembali yang

terburuk (Qs At Tahrim [66]: 9). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 952)

Hai orang-orang yang beriman! Akan Kutunjukkan kepadamu suatu perniagaan yang akan menyelamatkan kamu dari azab yang berat? Kamu beriman kepada Allah dan kepada Rasul-Nya, dan kamu berjuang (sepenuh tenaga) di jalan Allah dengan harta dan dirimu. Itulah yang terbaik untukmu kalau kamu tahu. Ia akan mengampuni dosamu dan memasukkan kamu ke taman-taman surga, di dalamnya mengalir sungai-sungai, dan tempat-tempat kediaman yang indah dalam taman-taman yang abadi. Itulah kemenangan yang besar. Dan (kenikmatan) lain yang kamu senang, - pertolongan dari Allah dan kemenangan segera; sampaikanlah berita gembira kepada orang-orang yang beriman (Qs Ash Shaff [61]: 10-13). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 929-930)

Hai orang-orang yang beriman! Bertaqwalah kepada Allah, dan carilah jalan untuk mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjuanglah di jalan-Nya supaya kamu berhasil (Qs Al Maidah [05]: 35). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 165)

Hai orang-orang yang beriman! Barangsiapa di antara kamu murtad dari agamanya, Allah akan mendatangkan golongan lain; Ia mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya. Rendah

hati terhadap sesama mukmin, dan bersikap keras terhadap orang kafir. Mereka berjihad di jalan Allah, tiada takut akan celaan orang siapapun yang suka mencela. Itulah karunia Allah yang akan diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Allah meliputi segalanya dan Dia Maha Tahu (Qs Al Maidah [05]: 54). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 169)

Adakah kamu mengira akan dibiarkan, padahal Allah belum mengetahui siapa yang berjihad di antaramu, dan tiada teman setia selain Allah, Rasul-Nya dan orang beriman? Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan (Qs At Taubah [09]: 16). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 280)

Memberi minum kepada jamaah haji, atau memelihara Masjidil Haram, kau samakankah dengan orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama dalam pandangan Allah. Allah tidak membimbing golongan orang yang zalim (Qs At Taubah [09]: 19). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 280)

Mereka yang beriman, berhijrah, dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan nyawa mereka, lebih tinggi derajatnya dalam pandangan Allah. Mereka itulah yang beroleh kemenangan (Qs At

Taubah [09]: 20). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 281)

Katakanlah, “Jika bapak-bapakmu, anak-anakmu, saudara-saudaramu, pasangan-pasanganmu atau kerabatmu; kekayaan yang kamu peroleh, perniagaan yang kamu khawatirkan akan mengalami kemunduran, dan tempat tinggal yang kamu sukai – lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya serta berjihad di jalan-Nya; -maka tunggulah sampai Allah memberikan keputusan-Nya; Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang yang fasik (Qs At Taubah [09]: 24). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 281)

Berangkatlah kamu (dengan perlengkapan) ringan atau berat, dan berjuanglah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Itulah yang lebih baik bagimu jika kamu tahu (Qs At Taubah [09]: 41) (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 285)

Mereka yang beriman kepada Allah dan kepada hari akhirat, tidak akan meminta izin kepadamu untuk berjuang dengan harta dan jiwa. Allah mengetahui siapa yang bertakwa (Qs At Taubah [09]: 44). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 286)

Hai Nabi! Berjuanglah melawan orang kafir dan orang munafik; dan bersikap keraslah terhadap

mereka. Tempat tinggal mereka neraka jahanam. Itulah tempat kembali yang terburuk (Qs At Taubah [09]: 73). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 291)

Mereka yang tinggal di belakang (dalam ekspedisi Tabuk) sudah merasa gembira dengan duduk diam sepeninggal Rasulullah. Mereka enggan berjihad dengan harta dan diri mereka di jalan Allah. Mereka berkata, "Janganlah berangkat dalam udara panas." Katakanlah, "Api jahanam lebih panas," jika kamu mengerti (Qs At Taubah [09]: 81). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 293)

Jika sebuah surat diturunkan supaya mereka beriman kepada Allah dan berjihad bersama Rasul-Nya, orang yang kaya dan berpengaruh di antara mereka meminta izin dengan mengatakan, "Biarkanlah kami (di belakang). Kami akan bersama mereka yang duduk (di rumah)." (Qs At Taubah [09]: 86) (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 294)

Tetapi Rasul dan mereka yang beriman bersama dia berjihad dengan harta dan diri mereka bagi; merekalah segala yang baik; dan mereka itulah yang beruntung (Qs At Taubah [09]: 88). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 294)

Demikianlah ayat-ayat Al-Qur'an tentang *jihad*. Sementara itu juga, pesan *jihad* juga tersurat dalam beberapa hadits Nabi Muhammad Saw. Berikut disajikan terjemah matan hadits Nabi tentang *jihad* dari beberapa perawi

Abdullah Ibn Mas'ud ra. berkata, "Saya bertanya kepada Rasulullah, apakah amal yang paling utama?" Nabi menjawab, "Shalat tepat pada waktunya." "Kemudian apa?", jawab beliau: "Kemudian berbuat baik kepada kedua orangtua." "Kemudian apa?", beliau menjawab, "Jihad di jalan Allah." Lalu saya diam. Jikalau saya bertanya lagi, tentu Nabi Saw menambahkan jawaban (HR Bukhari).

Ibnu Hajar al-Asqalani menerangkan bahwa penyebutan tiga macam amal kebajikan yang utama itu adalah karena ketiganya merupakan lambang ketaatan-ketaatan lainnya. Siapa yang mengabaikan shalat fardhu hingga melampaui waktunya tanpa udzur, padahal shalat itu demikian besar keutamaannya; maka orang itu akan lebih mengabaikan lain-lainnya; siapa yang tidak berbuat kebajikan kepada kedua orangtuanya, padahal demikian banyak hak mereka atas dirinya, maka ia akan lebih sedikit berbuat kebaikan kepada selain keduanya; dan barangsiapa meninggalkan *jihad* menghadapi orang-orang kafir, padahal demikian rupa perlawanan mereka terhadap agama Allah,

maka terhadap berbagai rupa kefasikan ia akan lebih tidak peduli (Al-Asqalani, 1985, hlm. 11–12)

Ibnu Abbas ra. berkata bahwa Rasulullah Saw bersabda pada Fathu Makkh, “Tidak ada kewajiban hijrah setelah pembukaan kota Mekah. Yang ada adalah kewajiban jihad dan memasang niat baik. Jika kamu diseru untuk keluar ke medan jihad, maka berangkatlah (HR Bukhari)

Terhadap hadits di atas Ibn Hajar menjelaskan, bahwa hijrah merupakan kewajiban setiap muslim pada masa awal Islam karena sedikitnya jumlah kaum muslimin di Madinah dan karena kebutuhan mereka untuk berhimpun. Setelah Allah Swt membukakan kota Mekah, orang-orang berbondong-bondong masuk agama Allah. Maka dihapuskanlah kewajiban hijrah ke Madinah dan tetaplah kewajiban berjihad dan berniat sungguh-sungguh menghadapi perlakuan atau tindakan orang kafir yang selalu menganiaya orang-orang yang telah memeluk agama Islam hingga mereka kembali kepada agama mereka semula. Lebih lanjut Ibnu Hajar menjelaskan bahwa berkaitan dengan peristiwa penganiayaan tersebut turunlah firman Allah Swt: (Al-Asqalani, 1985)

Mereka yang diwafatkan oleh malaikat karena berbuat zalim terhadap diri mereka sendiri, malaikat bertanya, “Dalam keadaan bagaimana kamu ini?” Mereka menjawab, “Kami orang-orang lemah di muka bumi.” Malaikat berkata,

“Bukankah bumi Allah luas; kamu dapat berhijrah?” Mereka itulah yang akan tinggal di neraka – tempat kembali yang terburuk – kecuali mereka yang memang lemah dan tertindas; laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang tidak berdaya dan tidak ada bimbingan yang akan menunjukkan jalan. Kepada mereka, mudah-mudahan Allah akan memaafkan. Karena Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun. Dan barangsiapa berhijrah di jalan Allah, di bumi ini banyak tempat dan rezeki yang melimpah. Orang yang meninggalkan rumahnya berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya kemudian maut memburunya, Allah senantiasa memberi pahala. Allah Maha Pengampun, Maha Pengasih. (Qs An Nisa’ [04]: 100) (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 137)

Abdullah Yusuf Ali memberikan catatan terhadap ayat tersebut, bahwa ayat-ayat itu berkenaan dengan masalah hijrah dari tempat-tempat biasa umat Islam dianiaya dan ditindas. Sudah menjadi kewajiban kaum muslimin meninggalkan tempat itu, kendati tempat tersebut kampung halamannya sendiri. Mereka menggabungkan diri dan memperkuat barisan umat islam. Mereka akan hidup aman, dan dapat membantu perjuangan melawan segala kejahatan yang terdapat di sekitar mereka. Lebih dari itu, Islam menyuruh setiap muslim untuk berjuang terus-menerus memerangi kejahatan.

Untuk perjuangan semacam ini kaum muslim mungkin harus meninggalkan kampung halaman, lalu bersatu menyusun organisasi, dan bersama-sama dengan saudara-saudara muslim lain mengadakan serangan dan merobohkan benteng kejahatan itu. Kewajiban seorang muslim bukan hanya menyuruh berbuat baik, tetapi juga mencegah kejahatan. (Ali, 1993, hlm. 211)

Diriwayatkan dari Aisyah ra, bahwa beliau berkata kepada Rasulullah Saw dan berkata, “Tunjukkanlah kepada kami amal yang setara dengan jihad.” Rasulullah menjawab, “Saya tidak menemukan.” Nabi melanjutkan, “Dapatkan engkau – jika seorang mujahid bertolak – masuk masjidmu lalu engkau melakukan shalat tanpa henti dan engkau berpuasa terus-menerus tanpa berbuka? Siapa orang yang dapat melakukan demikian? Sesungguhnya kuda seorang mujahid bersuka ria pada tali penambatnya (HR Bukhari).

Abu Sa‘id Al-Khudri ra. berkata, bahwa seseorang bertanya kepada Rasulullah Saw, “Wahai Rasulullah, siapakah orang yang paling utama?” Nabi menjawab, “Seorang mukmin yang berjihad di jalan Allah dengan diri dan hartanya.” Kemudian Nabi ditanya lagi, “Kemudian siapa?”, Nabi menjawab, “Seorang mukmin yang mengasingkan diri dari keramaian, bertakwa kepada Allah, menghindari manusia dari kejahatannya” (HR Bukhari).

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ra., bahwa ia mendengar Rasulullah Saw bersabda, “Perumpamaan orang yang berjihad di jalan Allah – dan Allah yang Maha Tahu siapa yang berjihad pada jalan-Nya – seperti seorang yang berpuasa dan mendirikan shalat malam. Allah menjamin orang yang berjihad untuk meninggal lalu memasukkannya ke surga, atau mengembalikannya dengan selamat disertai pahala dan ghanimah (HR Bukhari).

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah Saw bersabda, “Siapa beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menegakkan shalat dan berpuasa Ramadhan, maka Allah memastikan mereka masuk surga, baik ia berjihad fi sabilillah atau tinggal di tempat ia dilahirkan.” Sahabat bertanya, “Tidakkah kami kabarkan hal ini kepada orang-orang?” Rasulullah Saw menambahkan, “Sesungguhnya di surga terdapat 100 peringkat yang disediakan Allah bagi para mujahid di jalan Allah; di antara dua peringkat adalah seperti jarak antara langit dan bumi. Jika kamu sekalian memohon kepada Allah, mohonlah surga firdaus, sesungguhnya surga firdaus itu adalah surga paling utama dan tertinggi.

Allah Swt berfirman dalam sebuah hadits qudsi: (AA. Dahlan & HMD. Dahlan, 1991)

Siapa pun di antara hamba-hamba-Ku yang menunaikan jihad pada jalan-Ku karena mengharap dan mencari keridhaan-Ku, Aku jamin untuk mengembalikannya – jika ia Kukembalikan – dengan segala apa yang didapatnya berupa pahala atau harta rampasan. Dan jika ia Kumatikan – dalam jihad itu – ia akan Kuampuni, Kuberi rahmat dan akan Kumasukkan ke dalam surga.

Diriwayatkan dari Abdullah Ibn Mas‘ud, bahwa Rasulullah SAW bersabda, “Tidak seorang Nabi pun diutus Allah kepada suatu umat sebelumku, kecuali ia memiliki pengikut-pengikut setia dari umatnya dan beberapa sahabat yang melaksanakan sunnahnya serta mengikuti perintahnya. Kemudian datang sesudah mereka pengganti. Mereka mengucap sesuatu yang tidak mereka lakukan dan melakukan sesuatu yang tidak mereka diperintahkan. Maka siapa berjuang menghadapi mereka dengan tangannya, pertanda ia mukmin; siapa berjuang menghadapi mereka dengan hatinya, pertanda ia mukmin. Selain tindakan itu tak ada lagi iman, walau seukuran biji sarwi.

Diriwayatkan dari Aisyah ra, bahwa para istri Rasulullah Saw bertanya tentang jihad, maka Rasulullah Saw bersabda, “Sebaik-baik jihad adalah haji.

Hadits-hadits Nabi tentang *jihad* tersebut secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi dua bagian. Pertama, hadits-hadits yang menyebutkan jihad dalam konteks perang, yaitu perang di jalan Allah. Hal itu ditunjukkan dengan penyebutan kematian di medan *jihad* beserta perolehan *ghanimah*. Kedua, Hadits-hadits yang menyebutkan *jihad* dalam pengertian luas, yakni segala usaha yang memerlukan pengorbanan tenaga dalam rangka memperoleh *ridha* Allah Swt, baik berupa ibadah khusus yang bersifat individual, dalam hal ini haji, maupun ibadah umum yang bersifat kolektif, berupa *amar ma'ruf nahi munkar*.

Dari kajian ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadits di atas, bisa disimpulkan bahwa jihad mempunyai pengertian yang luas, yaitu sebagai usaha yang sungguh-sungguh untuk berjuang membela agama, memperbaiki keadaan umat dengan segenap kemampuan yang kita miliki, dengan jiwa dan raga, harta, pikiran, kekuasaan, pengaruh, nasehat (kata-kata), sampai yang terlemah dengan hati.

Penjelasan di atas sekaligus ingin membantah pendapat yang menganggap bahwa jihad identik dengan peperangan/ konflik SARA (antar agama khususnya), pembakaran rumah ibadah, bom bunuh diri, dan sebagainya. Sayangnya memang sebagian umat Islam masih ada yang belum mampu menangkap pesan agung nan luhur ini. Pesan jihad seperti diisyaratkan melalui Al-Qur'an dan Hadits yang

harusnya mengandung tujuan-tujuan kemanusiaan dan pendidikan malah sebaliknya menjadi pemicu untuk saling bunuh dan menumpahkan darah.

7.4 Nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam *jihad*

Jihad, sebagaimana semua ibadah wajib atau sunnah yang disyariatkan Allah Swt mengandung nilai-nilai pendidikan yang agung dan luhur. Berperang misalnya, adalah bentuk *jihad* yang terkecil (*asghar*), itupun dalam konteks membela diri. Sesuai ajaran Islam, umat Islam memang tidak diperkenankan memaklumkan perang kepada musuh. Keadaan yang mengizinkan seorang muslim mengangkat senjata hanyalah jika musuh telah menyerang mereka dengan tujuan merampas nyawa, harta dan kehormatan mereka atau bermaksud memupus agama yang mereka anut. Hanya dalam situasi seperti itu saja (baca: pembelaan diri) seorang muslim diperkenankan berperang.

Walaupun seorang muslim diberi hak “membela diri”, tetapi tetap saja agama Islam menginginkan supaya sebisa mungkin perang bisa dihindari. Jika tidak berhasil, konflik hanya bisa dilanjutkan sepanjang penganiayaan masih berlangsung. Apabila musuh Islam sudah menyerah dan meletakkan senjata, maka seorang muslim wajib menghentikan perang mereka.

Kepada mereka yang diperangi, diizinkan (berperang), sebab mereka teraniaya; dan sungguh,

Allah Maha Kuasa menolong mereka. Mereka yang diusir dari tempat-tempat tinggal mereka, tanpa alasan yang benar, selain hanya karena mereka berkata, “Tuhan kami ialah Allah.” Sekiranya Allah tidak menghindarkan manusia satu dengan yang lain, niscaya sudah dihancurkan biara-biara dan gereja-gereja, sinagoge-sinagoge dan masjid-masjid-masjid, yang di dalamnya nama Allah banyak disebut. Pasti Allah akan membantu orang yang membantu-Nya (berjuang), sungguh, Allah Maha Kuat, Maha Perkasa. (Qs Al Hajj [22]: 39-40) (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 518)

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. (Qs al-Baqarah [02]: 190) (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 46)

Selanjutnya bentuk *jihad* paling *akbar* dari seorang muslim adalah perjuangan memperbaiki dirinya sendiri, perjuangan melawan hawa nafsu dan perjuangan melawan godaan syaitan yang membawa pada kejahatan. Bila kita mengampanyekan perang melawan semua ini, maka sesuai ajaran Islam, kita sudah dianggap berjihad bahkan dengan maknanya yang paling luhur. Rasulullah Saw sepulang dari memenangkan perang secara ekspisit mengatakan,

“kita kembali dari jihad asghar menuju jihad akbar yaitu melawan hawa nafsu.” Membelanjakan harta bagi kepentingan dakwah Islam, menolong fakir miskin melalui sedakah, dan lain-lain juga disebut *jihad* (Ma’ruf Abdul Jalil & Syahrial, 1997, hlm. 72)

Jihad melawan hawa nafsu dalam tradisi sufi disebut olah jiwa (*mujahadah*) dan dalam tradisi keilmuan disebut olah otak (*ijtihad*). Jadi *jihad* tidak selalu mempunyai pengertian “berperang” saja, namun juga mencakup perjuangan intelektual, emosional dan spiritual.

Jelaslah bahwa nilai-nilai *jihad* itu merata, mencakup spirit perjuangan dalam seluruh aspek kehidupan, mencakup perjuangan moral dan spiritual termasuk perjuangan menegakkan kebenaran dan keadilan atau yang populer kita sebut *amar ma’ruf nahi munkar*. Dari sini *jihad* membangun kebersamaan tanpa diskriminasi, menegakkan keadilan dan menghapus segala macam bentuk kedzaliman, serta membatasi keserakahan nafsu. Jadi mengampanyekan *jihad* sebagai aksi teror tentu sama sekali keliru dan bisa memalingkan seorang muslim dari nilai-nilai pendidikan yang ada dalam *jihad*.

7.5 Simpulan

Menutup tulisan ini, ada dua hal yang dapat kita simpulkan. *Pertama*, *Jihad* yang selama ini dipahami Barat sebagai perang suci (*holy war*) sama sekali tidak di kenal dalam ajaran Islam. Dalam

Islam, *jihad* mempunyai dua bentuk yaitu *jihad* melawan diri sendiri (hawa nafsu) dan peperangan yang disyariatkan (baca: diperbolehkan) dengan tujuan membela diri atau defensif. *Jihad* model pertama disebut Nabi Muhammad Saw sebagai *jihad* *akbar* sedangkan *jihad* dalam pengertian berperang disebutnya *jihad* kecil (*al-jihad al-asghar*). Hal ini berdasarkan sabdanya, “*kita kembali dari jihad asghar menuju jihad akbar yaitu melawan hawa nafsu.*” Namun pada akhirnya terminologi *jihad* ini mengalami penyempitan makna menjadi sebatas perang saja. *Jihad* melawan hawa nafsu dalam tradisi sufi disebut olah jiwa (*mujahadah*) dan dalam tradisi keilmuan disebut olah otak (*ijtihad*). Jadi *jihad* tidak selalu mempunyai pengertian “berperang” saja, namun juga mencakup perjuangan intelektual, emosional dan spiritual.

Ringkasnya nilai-nilai pendidikan yang dikandung *jihad* dapat kita katakan merata, mencakup spirit perjuangan dalam seluruh aspek kehidupan, mencakup perjuangan moral dan spiritual termasuk perjuangan menegakkan kebenaran dan keadilan atau yang populer kita sebut *amar ma'ruf nahi munkar*. Dari sini *jihad* membangun kebersamaan tanpa diskriminasi, menegakkan keadilan dan menghapus segala macam bentuk kezaliman, serta membatasi keserakahan nafsu. Inilah sesungguhnya makna *jihad* *akbar* sekaligus bentuk kerahmatan semesta yang menjadi cita-cita Islam seperti diisyaratkan dalam QS al-Anbiya' (21): 107.***



Sekolah Progresif; Relevansinya Bagi Sekolah Bercirikan Islam di Indonesia

8.1 Pendahuluan

Menyambut era yang disebut MEA (Masyarakat Ekonomi ASEAN), seluruh sekolah di Indonesia, mesti mulai berbenah, dan bahkan perlu melakukan reformasi menyeluruh sehubungan dengan manajemen dan pengelolaan pendidikan. Harapannya, sekolah-sekolah tersebut lebih siap menghadapi tantangan MEA. Tak heran, belakangan ramai perbincangan mengenai model sekolah yang komprehensif dan fleksibel, sehingga setelah lulus dari sekolah, para siswa dapat memainkan fungsi dan perannya dalam kehidupan masyarakat yang kompetitif. Hal ini jelas menjadi tantangan tersendiri bagi sekolah-sekolah, khususnya dalam konteks ini: sekolah bercirikan Islam di Indonesia.

Hal inilah yang menurut penulis menjadi urgensi dari kehadiran model sekolah bercirikan Islam yang progresif, yang dirancang sedemikian rupa sehingga memberikan ruang bagi siswa di sekolah tersebut untuk pengembangan potensinya secara kreatif dan dinamis dalam suasana yang demokratis, syarat dengan kebersamaan dan mengedepankan pentingnya tanggung jawab. Sekolah progresif menghendaki lahirnya lulusan-lulusan yang bisa memahami situasi dan keadaan masyarakat dengan segala faktor yang dapat mendukung mereka dalam menjemput sukses dan memenangkan situasi kompetitif.

Memang cukup banyak sekolah di Indonesia dalam beberapa tahun belakangan ini yang mulai sadar tentang urgensi pendidikan berperspektif global yang tentunya sejalan dengan cita-cita dari sekolah progresif. Beberapa di antaranya adalah sekolah-sekolah bercirikan Islam. Hal ini tentu positif terutama dalam menyambut MEA. Apalagi MEA seperti yang kita mengerti telah menciptakan situasi kompetitif yang berarti sekolah-sekolah ini mesti mampu menjawab kebutuhan pasar akan tenaga kerja. Dari rahim sekolah mesti lahir lulusan-lulusan yang berkualitas dan mampu bersaing dengan ketat dalam pasar dunia. MEA yang ditandai dengan perdagangan bebas terutama dalam lingkup ASEAN jelas akan menjadi arena persaingan “para pekerja”. Jangan sampai sekolah-sekolah bercirikan

Islam justru melahirkan lulusan-lulusan yang menjadi “budak” di negerinya sendiri, yang mayoritas penduduknya memeluk Islam sebagai agama.

Kita mafhumi, pada pola pendidikan tradisional yang selama ini berlaku, belajar kehilangan esensinya. Sekolah layaknya sebuah penjara. Di penjara yang bernama sekolah itu, siswa-siswa dipaksa belajar serius, tapi yang dicari bukanlah ilmu pengetahuan, melainkan nilai dalam bentuk tampilan “angka-angka”. Di sekolah, siswa diajarkan tips dan trik menaklukkan soal-soal ujian dengan cara SMART, dengan tujuan supaya siswa dapat lulus ujian nasional. Namun siswa tidak diajarkan tentang bagaimana mereka dapat mengalami dan menghadapi “dunia nyata”. Begitupun di sekolah bercirikan Islam.

Jika seperti ini yang terjadi, sungguh sekolah-sekolah ini telah menjadi seperti oase di tengah gurun pasir, karena sepiunya nuansa kreatifitas apalagi inovasi. Di sekolah-sekolah bercirikan Islam, siswa-siswa menghabiskan waktu mereka untuk mempelajari bahasa, sastra, matematika, ilmu pengetahuan alam, geografi, ekonomi, sejarah, dan lain sebagainya. Selanjutnya mari bertanya pada siswa-siswa itu, “berapa jam yang dihabiskan untuk belajar tentang bagaimana otak mereka berfungsi dan bekerja?”, “berapa jam yang mereka gunakan untuk mempelajari tentang bagaimana seharusnya mereka belajar?”, “berapa jam pula yang mereka luangkan untuk mempelajari tentang sifat dasar dari

pemikiran mereka?”, dan lain sebagainya. Bisa jadi mereka menjawab, mereka tidak pernah belajar atau diajarkan tentang hal-hal tersebut.

Hal ini menunjukkan sebuah kenyataan bahwa sekolah bercirikan Islam di Indonesia umumnya hanya memperkuat ilusi-ilusi dan mengaburkan tantangan-tantangan nyata. Penulis meramalkan, mentalitas lulusan dari sekolah-sekolah “yang memenjarakan” ini hanya mampu membebek atau mengekor di belakang orang-orang yang maju. Di dunia kerja mereka hanya mampu menunggu, tanpa ada keberanian berusaha, akibat minimnya keterampilan kerja, apalagi hendak memanfaatkan ilmu atau otak untuk menciptakan lapangan kerja minimal buat diri mereka sendiri.

Tentu saja era pasar bebas MEA tidak boleh disepelekan. MEA sebagai tantangan abad ini dapat saja menjadi seperti yang diramalkan atau disebut oleh Ulrich Beck sebagai keadaan masyarakat yang penuh resiko. (HAR Tilaar, 2004, hlm. 15) Ini berarti lulusan-lulusan sekolah di Indonesia, termasuk sekolah bercirikan Islam, tengah dipaksa berpacu di era yang serba sulit. Sekolah progresif adalah sebuah hal yang ingin didiskusikan dalam tulisan ini, yang menurut penulis relevan untuk dikembangkan pada sekolah-sekolah bercirikan Islam, terutama dalam konteks menyambut MEA yang kompetitif. Wacana sekolah progresif sendiri penulis kembangkan berangkat dari ide-ide progresivisme yang dipelopori John Dewey. (Dewey, 1997)

8.2 Basis, Genealogi dan Karakteristik Sekolah Progresif

Telah diutarakan, sekolah progresif berangkat dari ide-ide progresivisme. Progresivisme sendiri sebagai sebuah aliran dalam filsafat pendidikan, senyatanya tumbuh dan berkembang pada masyarakat Barat. Meskipun tumbuh dan berkembang di Barat, ini tidak berarti progresivisme tidak cocok dengan konteks keindonesiaan. Justru sebaliknya menurut penulis, progresivisme menjadi relevan untuk diadopsi, mengingat pentingnya kesiapan-kesiapan sekolah menjelang MEA.

John Dewey adalah tokoh yang dianggap paling berperan terhadap munculnya progresivisme. Dewey lahir di Burlington pada 20 Oktober 1859. Dewey wafat pada tahun 1952. Dewey adalah seorang filsuf Amerika dan populer sebagai seorang pendidik pada masanya. Dewey meraih gelar doktor di bidang filsafat dari John Hopkins University pada 1884. Dewey selanjutnya mengajar di University of Michigan, University of Chicago, dan Columbia University.

Dewey mempunyai pengaruh yang sangat besar, bukan hanya pada bidang filsafat dan pendidikan, melainkan juga pada bidang estetika dan teori-teori politik. Dewey mempunyai kepribadian yang baik. Seperti diulas oleh Haniah (2001: 8), Dewey mewarisi dari keluarganya semangat patriotisme sekaligus liberalisme dalam kepribadiannya. Dewey

juga dikenal sebagai seorang yang murah hati dan ramah dalam bergaul.

Saat Dewey menjadi Profesor Filsafat di Chicago pada tahun 1884, salah satu di antara mata kuliah yang ia ajarkan adalah *pedagogy*. Momentum tepat bagi Dewey untuk mendalami isu-isu strategis pendidikan yang selanjutnya berbuah sebuah aliran yang ia dirikan yaitu progresivisme. Dewey menulis banyak tulisan tentang pendidikan. Apa yang ia tulis pada masanya, ia sempat meringkas dan menghimpunnya dalam sebuah buku berjudul *School and Society* (1899). Buku *School and Society* ini dianggap paling berpengaruh di antara semua tulisan yang pernah ia hasilkan. Dewey di sepanjang hidupnya, sebagaimana dikatakan oleh Russel (2004: 1066-1067), terus menulis tentang pendidikan sebanyak yang ia tulis tentang filsafat. Selain *School and Society*, di antara buku Dewey yang terkenal antara lain *Democracy and Education* (1916), *Logic* (1938), dan *Experience and Education* (1938).

Progresivisme yang lahir dari rahim peradaban Barat mempunyai basis ontologis dan epistemologis khas Barat. Pada hari ini progresivisme yang dikembangkan oleh Dewey telah menjadi sebuah aliran pendidikan yang mapan dan keberadaannya mempengaruhi model-model pendidikan yang dikembangkan di berbagai negara terutama di Amerika. Secara historis, progresivisme dalam lapangan pendidikan sebagai bagian dari gerakan

reformasi umum bidang sosial-politik yang menandai kehidupan masyarakat Amerika di akhir abad 19 dan awal abad 20, terutama di saat Amerika tengah berusaha menyesuaikan diri dengan urbanisasi dan industrialisasi yang massif kala itu.

Progresivisme dalam ranah politik di antaranya nampak dalam karir politik tokoh-tokoh semisal Robert la Follete dan Woodrow Wilson yang mengekang kekuasaan perserikatan dan monopoli serta memperjuangkan sistem demokrasi politik bisa berjalan dengan baik. Dalam ranah sosial, kalangan progresif seperti Jane Adams berjuang dalam gerakan rumah hunian penduduk untuk mengembangkan kesejahteraan sosial di Chicago dan wilayah-wilayah urban lain di Amerika. (Knight, 2007, hlm. 145)

Pemikiran progresivisme dalam ranah pendidikan merupakan respons atas model pendidikan yang otoriter di mana pendidikan berlangsung sebatas untuk menghafal dan memahami materi pelajaran yang disampaikan guru di kelas atau buku-buku pelajaran. Model pendidikan otoriter menghendaki guru dapat memindahkan banyak pengetahuan dan keterampilan pada siswa, dan hal tersebut wajib dikuasai siswa. Pendidikan tidak berkembang dan masih mempertahankan standar dan aturan (termasuk moral) yang dianggap mesti berlaku sepanjang zaman. Tentu saja konsep ini berseberangan dengan konsep pendidikan progresivisme yang dibawa Dewey.

Model pendidikan otoriter yang banyak berkembang dalam pola pendidikan masyarakat tradisional inilah yang coba dikritisi Dewey melalui progresivisme. Progresivisme berseberangan dengan konsep pendidikan tradisional yang menghendaki sekolah sebagai lembaga yang sama sekali terpisah dari kehidupan masyarakat. Progresivisme juga tidak menyetujui konsep pendidikan tradisional yang menerjemahkan pendidikan sebatas menyiapkan siswa untuk dapat memainkan perannya “kelak” di kemudian hari. Artinya, selama pendidikannya di sekolah, siswa tidak perlu repot-repot mempraktikkan apa yang ia pelajari di sekolah. Hal ini karena apa yang siswa pelajari kelak baru dapat ia implementasikan sesaat setelah ia menyelesaikan pendidikannya di sekolah.

Progresivisme juga banyak meminjam teori psikoanalisis Sigmund Freud. Teori Freudian terutama Psikoanalisis memang menyokong banyak kalangan progresif. Di antaranya pandangan pendukung progresivisme bahwa dalam kebebasan berekspresi adalah sesuatu hal penting dalam pendidikan. Dengan kebebasan berekspresi, siswa dapat melepaskan energi-energi atau dorongan-dorongan instingtif mereka dengan cara-cara yang kreatif. Kecuali terpengaruh Freud, progresivisme juga memperoleh dasar teori terutama dari Rousseau. Karya Rousseau secara khusus menarik hati kalangan progresif untuk menentang strategi pembelajaran

“theacher centered” dan memilih *“student centered”*. (Knight, 2007, hlm. 146)

Progresivisme yang dikembangkan oleh Dewey sesungguhnya adalah embrio dari pragmatisme. Sebagai sebuah aliran filsafat, pragmatisme tersebar luas dalam filsafat modern, yang menghendaki nilai pengetahuan berdasarkan kegunaan praktisnya. Kegunaan praktis bukan diartikan pengakuan kebenaran objektif dengan kriteria praktis, tetapi lebih pada apa yang menjadi kriteria yang memenuhi kepentingan-kepentingan subjektif individu. (Bagus, 1996, hlm. 877) Pragmatisme adalah yang mempengaruhi gagasan-gagasan Dewey tentang progresivisme. Atau, bisa dikatakan pragmatisme adalah yang menggerakkan perkembangan progresivisme berikutnya.

Dalam uraian-uraian tentang progresivisme, Dewey nampak mengapresiasi berbagai teori dan pemikiran dari tokoh-tokoh seperti William James, Horace Mann, Francis Parker, atau Felix Adler. Kecuali tokoh-tokoh yang disebutkan hidup pada abad 20-an, gagasan progresivisme Dewey juga dapat ditelusuri dalam pemikiran para filsuf Yunani kuno, seperti Sokrates, Aristoteles, Plato, Heraklitos, dan Protagoras.

Sokrates berpendapat perlunya menyatukan epistemologi dan aksiologi. Ajarannya bahwa pengetahuan merupakan kunci mencapai kebajikan, yang berarti bahwa kekuatan intelektual dan

pengetahuan yang baik adalah pedoman bagi manusia dalam pencapaian kebajikan. Socrates percaya manusia mampu melakukan yang baik. Dengan kemampuan itu, ia akan terus melakukan perubahan demi kemajuan. Sementara Aristoteles menyarankan pentingnya moderasi atau kompromi (baca: jalan tengah, bukan jalan ekstrim) dalam kehidupan. Dengan menghindari ekstrimitas, manusia dapat menggagas perubahan dan kemajuan secara lebih jernih. Aristoteles meyakini bahwa sikap moderasi atau kompromi membuka peluang bagi kemajuan. (Iman & Thohari, 2004, hlm. 40–41)

Plato membuat konsep pendidikan yang memandang pentingnya “belajar karena berbuat” sebagai kesiapan ketangguhan dalam peperangan. (Imam Barnadib, 1987, hlm. 34) Berikutnya Heraklitos yang mengemukakan sifat utama dari realitas adalah perubahan. Menurutnya, tidak ada sesuatu yang tetap di dunia ini, semua berubah, kecuali asas perubahan itu sendiri. Apa yang sedang diandaikan oleh Heraklitos adalah dengan adanya perubahan mesti ada kemajuan atau progresivitas. Selanjutnya adalah Protagoras seorang Sophis yang mengajarkan bahwa kebenaran dan norma atau nilai tidak bersifat mutlak melainkan relatif (yaitu bergantung pada waktu dan tempat). Dengan demikian ia akan terus mengalami perubahan, perkembangan dan kemajuan sesuai dengan situasi dan kondisi.

Berikutnya adalah filsuf-filsuf abad 16 yang juga meletakkan fondasi atau dasar bagi perkembangan progresivisme kelak di kemudian hari, di antaranya Francis Bacon yang memberikan sumbangan pemikiran terutama dalam memperbaiki dan menyempurnakan metode eksperimental sebagai sebuah metode ilmiah dalam pencapaian ilmu pengetahuan. Selainnya, ada juga Jean Jacques Rousseau yang mempercayai akan adanya kekuatan wajar pada manusia. Ada juga Hegel, yang melalui pemikirannya mengajarkan bahwa alam dan masyarakat bersifat dinamis, selamanya berada dalam keadaan bergerak, dalam proses perubahan dan penyesuaian yang tiada hentinya. (Iman & Thohari, 2004, hlm. 42)

Harus diakui tokoh atau filsuf sebagaimana disebut di atas melalui pemikirannya telah ikut merintis munculnya teori-teori pendidikan. Progresivisme lahir sebagai perkembangan dan pemaduan dari berbagai teori-teori yang ada. Tentu saja progresivisme dapat berkembang karena mendapat dukungan dari organisasi-organisasi pendidikan terutama oleh pemerintah. Di Amerika Serikat misalnya, organisasi pendidikan seperti Association for Childhood Education, The American Federation of Teachers, atau Association for Development adalah organisasi-organisasi yang bersemangat mengembangkan model pendidikan ala progresivisme. (Imam Barnadib, 1987, hlm. 34)

Karakteristik pemikiran pendidikan yang dikembangkan progresivisme sebagaimana dijelaskan Barnadib, sebagai berikut (Imam Barnadib, 1987, hlm. 34–35): *pertama*, progresivisme mempunyai konsep yang berdasar pada pengetahuan dan kepercayaan bahwa setiap orang mempunyai potensi atau kemampuan yang wajar dan dapat menghadapi serta mengatasi masalah-masalah yang timbul, di mana masalah-masalah tersebut dapat saja mengancam eksistensi seseorang; *kedua*, progresivisme memandang bahwa model pendidikan otoriter tidak seharusnya dikembangkan, oleh karena kurang menghargai dan memberikan tempat semestinya pada potensi dan kemampuan siswa. Model pendidikan otoriter berseberangan dengan tujuan progresivisme, yang menghendaki guru sebatas “motor penggerak” siswa dalam pencapaian kemajuan atau *progress*; *ketiga*, karena kemajuan atau *progress* menjadi inti perhatian progresivisme, maka beberapa ilmu pengetahuan yang berkembang mesti mendukung kebudayaan yang berjalan menapaki kemajuan. Biologi, antropologi, psikologi dan ilmu-ilmu alam lain, adalah riil mendukung kemajuan dan perkembangan pragmatism; *keempat*, ontologi dari progresivisme mendukung teori evolusi, di mana pengalaman diartikan sebagai ciri dan dinamika kehidupan seseorang. Hidup adalah berjuang, bertindak dan berbuat. Pada konteks ini, pengalaman adalah seseorang sebagai sebuah hal

yang penting; *kelima*, progresivisme membedakan antara pengetahuan dan kebenaran. Pengetahuan adalah sekumpulan kesan-kesan dan penerangan-penerangan yang berhimpun dari pengalaman serta siap untuk digunakan. Sementara kebenaran merupakan hasil tertentu dari sebuah usaha untuk mengetahui, memiliki, dan mengarahkan beberapa segmentasi pengetahuan agar bermanfaat dalam penyelesaian sebuah masalah tertentu. Pada konteks ini, kecerdasan menjadi sebuah faktor utama yang mempunyai kedudukan sentral. Kecerdasan sebagai faktor yang mempertahankan adanya hubungan antara seseorang dan lingkungan, baik berupa lingkungan fisik atau lingkungan budaya. Kecerdasan juga membangun hubungan baik seseorang dengan sesamanya; *keenam*, ciri lain dari progresivisme adalah pandangannya mengenai belajar. Belajar menurut progresivisme bertumpu pada pandangan bahwa siswa sebagai makhluk yang mempunyai kelebihan dibandingkan dengan makhluk-makhluk lain. *Ketujuh*, menjadi menipisnya “dinding pemisah” antara sekolah dan masyarakat menjadi landasan pengembangan ide-ide pendidikan progresivisme di kemudian hari; dan *kedelapan*, sebagai makhluk, siswa dibekali Tuhan dengan akal dan kecerdasan sebagai potensi yang merupakan kelebihan dibandingkan makhluk-makhluk lain. Seorang siswa cerdas yang kreatif serta dinamis mempunyai bekal lebih terutama dalam menghadapi dan memecahkan

masalah-masalah. Karena itu “pencerdasan siswa” merupakan tugas pokok lapangan pendidikan.

Berdasarkan paparan di atas, progresivisme sebagai sebuah aliran yang menekankan bahwa hakikatnya pendidikan bukanlah sekedar pemberian sekumpulan pengetahuan pada siswa, melainkan juga serangkaian aktifitas yang mengarah pada pelatihan kemampuan berpikir siswa sedemikian rupa sehingga mereka dapat berpikir secara sistematis melalui cara-cara ilmiah, seperti kemampuan menganalisis, dan pertimbangan termasuk bagaimana mereka menyimpulkan pilihan atau alternatif solusi atas permasalahan-permasalahan mereka. Alangkah naifnya jika siswa tidak pernah mengerti tentang bagaimana cara belajar yang sesuai dengan dirinya, bahkan tak sedikit siswa yang tidak pernah paham apa yang sedang dan tengah dipelajarinya. Juga naif jika guru mengartikan mengajar sebatas kegiatan menuliskan “pelajaran” di papan tulis. Hal ini karena, pembelajaran atau pendidikan dalam artian yang sesungguhnya adalah “mengalami”, dan ini berarti guru-guru di sekolah sebatas sebagai fasilitator terutama dalam melibatkan kemauan siswa secara kontinyu terutama dalam menganalisis dan meningkatkan cara tentang bagaimana seharusnya mereka belajar.

Di sinilah makna penting progresivisme bagi pendidikan. Ramayulis dan Nizar (2009: 40) berpendapat bahwa progresivisme identik

dengan instrumentalisme, eksperimentalisme, dan environmentalisme. Disebut identik dengan instrumentalisme, karena aliran ini beranggapan bahwa kemampuan intelegensi seseorang sebagai alat untuk hidup dan untuk mengembangkan kepribadian. Disebut eksperimentalisme, karena aliran ini menyadari serta mempraktikkan asas-asas eksperimen yang merupakan bentuk uji kebenaran atas teori. Disebut enviromentalisme karena beranggapan bahwa faktor lingkungan mempunyai pengaruh yang tidak sedikit bagi seseorang terutama dalam pembentukan pola pikir dan perkembangan kepribadian. Karakter yang khas dari progresivisme juga memberi warna yang khas dalam model pendidikan pada sekolah progresif, yang relevan dikembangkan sebagai model bagi sekolah bercirikan Islam di Indonesia.

8.3 Prinsip-Prinsip Mendasar Sekolah Bercirikan Islam yang Progresif

Sekolah bercirikan Islam yang progresif relevan dengan kebutuhan masyarakat Indonesia menyongsong MEA. Sekolah bercirikan Islam yang progresif ini, yang dirancang sedemikian rupa sehingga memberikan ruang bagi siswa untuk pengembangan potensinya secara kreatif dan dinamis dalam suasana yang demokratis, syarat dengan kebersamaan dan mengedepankan pentingnya tanggung jawab. Sekolah progresif menghendaki lahirnya lulusan-lulusan yang bisa memahami situasi

dan keadaan masyarakat dengan segala faktor yang dapat mendukung mereka dalam menjemput sukses dan memenangkan situasi kompetitif.

Berikut ini prinsip-prinsip mendasar dari sekolah bercirikan Islam yang progresif yang menurut penulis relevan untuk menyiapkan lulusan-lulusan sekolah yang siap menyongsong MEA yang kompetitif:

8.3.1 Siswa diperlakukan sebagai subjek aktif, bukan sebagai subjek pasif

Pada konteks ini sekolah progresif tidak saja sedang menyiapkan siswa-siswa di sekolah bercirikan Islam yang “kelak” lulus mampu hidup di tengah-tengah masyarakat, tetapi dalam artian “telah” siap hidup di tengah-tengah masyarakat. Kecuali itu, sekolah progresif tidak kaku dalam memandang kurikulum pembelajaran. Sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif juga tidak menyetujui model pendidikan dengan disiplin ketat dan menjadikan siswa sebagai subjek yang pasif.

Selaras dengan pandangan progresivisme seumumnya, siswa bukanlah sekumpulan individu yang pasif, melainkan manusia seutuhnya yang bertumbuh dan berkembang selaras dengan interaksi yang mereka lakukan dengan lingkungan sekitarnya. Sekolah progresif membawa asumsi bahwa realitas bukanlah sesuatu yang mati dan tidak berubah, melainkan sesuatu yang dinamis dan berubah. (Dewey, 1997)

Hal ini sejalan dengan filsafat progresivisme yang menaruh kepercayaan tinggi pada kekuatan alamiah manusia di mana kekuatan inilah yang diwarisi semua orang sejak lahir. Sebagai seorang manusia, siswa-siswa sejak lahir telah membawa bakat dan kemampuan atau potensi dasar terutama daya akalnya. Dengan daya akalnya tersebut, siswa mampu mengatasi segala masalah yang ia hadapi baik berupa tantangan, hambatan, ancaman, maupun gangguan-gangguan yang timbul dari lingkungan hidupnya. Potensi-potensi yang dipunyai siswa mengandung kekuatan-kekuatan yang mesti dapat diperhatikan dan dikembangkan oleh seorang guru. Sebagaimana pendapat Jalaluddin dan Idi, sebagai makhluk biologis siswa mesti diposisikan sebagai “manusia yang utuh”, yang dihormati harkat dan martabatnya sebagai manusia, atau sebagai pelaku hidupnya. (Jalaluddin & Idi, 1997, hlm. 74)

8.3.2 Fungsi guru sebatas fasilitator pembelajaran

Sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif menghendaki fungsi guru sebatas fasilitator pembelajaran yaitu sebagai penasihat, pembimbing atau pemandu daripada rujukan otoriter yang tak bisa dibantah di kelas. Pada konteks ini, pendidikan yang dikembangkan sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif merupakan suatu proses penggalian dan pengalaman secara kontinyu atau terus-menerus. Karenanya pendidikan yang dikembangkan sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif berpusat

pada kondisi konkret siswa sebagai subjek didik, terutama berdasarkan minat, bakat dan kemampuan serta kepekaan terhadap dinamika perubahan yang terus terjadi dalam masyarakat.

Guru-guru di sekolah bercirikan Islam yang progresif mesti selalu siap sedia untuk mengubah metode dan kebijakan perencanaan pembelajarannya, seiring dengan perkembangan zaman, yang juga erat kaitannya dengan kemajuan sains dan teknologi serta perubahan lingkungan tempat di mana pembelajaran siswa seharusnya berlangsung. Intinya memang bukan terletak pada ikhtiar siswa menyesuaikan diri dengan masyarakat atau dunia luar sekolah, dan demikian pula bukan terletak dalam ikhtiar siswa untuk menyesuaikan dirinya dengan standar kebaikan atau kebenaran, melainkan sebagai ikhtiar yang terus-menerus dalam menyusun kembali (rekonstruksi) dan menata ulang (reorganisasi) pengalaman hidup siswa sebagai subjek didik. (Dewey, 1997)

8.3.3 Proses pembelajaran berpusat pada siswa

Sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif menghendaki siswa-siswa mampu menafsirkan dan memaknai rangkaian pengalamannya sendiri sedemikian rupa, sehingga ia dapat bertumbuh dan berkembang melalui pengayaan dari pengalamannya sendiri. Dalam sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif, tumbuh kembang siswa sebagai subjek didik yang dilakukan melalui

penyusunan kembali dan penataan ulang pengalaman menjadi hakikat pembelajaran bahkan sebagai tujuan pembelajaran itu sendiri.

8.3.4 Sekolah adalah miniatur masyarakat

Sekolah adalah miniatur (sebuah rekaan dunia) masyarakat. Begitu pandangan filosofi yang harusnya dipegang oleh sekolah-sekolah bercirikan Islam di Indonesia. Karena itu, pembelajaran pada sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif disetting dengan setting sosial yang sama dengan keadaan riil masyarakat. Berdasarkan konsep ini, siswa-siswa pada sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif diajak belajar langsung menyelami kehidupannya di luar sekolah sebagaimana pengalamannya. Hal ini karena paradigma sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif menggiring sebuah konsep bahwa “pendidikan berarti kehidupan itu sendiri” dan tidak mengambil tempat terpisah dari dunia nyata hanya karena sekat-sekat dinding sekolah.

8.3.5 Fokus pembelajaran di sekolah adalah untuk memecahkan masalah

Pemikiran semacam ini didasarkan pada penekanan kalangan progresif terhadap urgensi pengalaman. Karena itu pada sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif, pengetahuan tidak seharusnya datang dan dibagi oleh guru-guru mereka. Pengetahuan tidak seharusnya selalu dialihkan dari guru ke siswa. Idealnya, pengetahuan siswa muncul

dari kemampuan dan pengalaman siswa itu sendiri. Pola pembelajaran ini relevan dengan progresivisme.

Pada sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif belajar, yang menjadi arus utama pembelajaran adalah bagaimana mengkondisikan siswa belajar memecahkan masalah. Karenanya, seorang siswa hendaknya dapat diajak menyelami atau bahkan memprediksi mengenai keterampilan-keterampilan apa yang seharusnya mereka siapkan untuk masa depan mereka. Belajar tentang bagaimana berpikir secara logis dan kreatif juga sebuah hal yang sangat penting bagi seseorang dalam memecahkan masalah.

8.3.6 Atmosfer sekolah harus kooperatif dan demokratis

Pemikiran demikian merupakan pengembangan lebih lanjut dari kepercayaan kalangan progresif bahwa sekolah adalah miniatur dari masyarakat yang lebih luas (besar). Bahwa pendidikan adalah kehidupan itu sendiri lebih dari sekedar sebuah persiapan untuk hidup. (Dewey, 1997) Sebagaimana juga diterangkan sebelumnya, siswa-siswa pada sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif diajak belajar langsung menyelami kehidupannya di luar sekolah sebagaimana pengalamannya. Sebab itulah perlu berkembang atmosfer sekolah bercirikan Islam yang kooperatif dan demokratis.

Keberhasilan sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif dalam menyiapkan lulusan-lulusan

sekolah yang siap bersaing pada MEA, tergantung dari sejauhmana kemampuan guru-guru di sekolah dalam mengembangkan keterampilan-keterampilan yang tepat untuk bersaing di MEA. Sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif mesti mampu mencetak lulusan-lulusan yang cepat, kuat, dan mampu menganalisis kompleksitas dan keadaan ketidakpastian yang sedang mereka hadapi dalam persaingan pasar kerja. Disadari bersama, dunia yang begitu cepat berubah tentu mensyaratkan seseorang mampu belajar lebih cepat. Keadaan dunia yang makin syarat kompleksitas juga menuntut seseorang mampu menganalisis setiap situasi secara logis dan memecahkan masalah-masalah yang mereka hadapi secara kreatif.

8.4 Simpulan

Sekolah progresif merupakan model yang relevan dikembangkan oleh sekolah-sekolah bercirikan Islam di Indonesia, sehingga bisa menyiapkan lulusannya lebih siap menghadapi tantangan MEA. Hal ini karena sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif merupakan model sekolah yang komprehensif dan fleksibel, sehingga setelah lulus dari sekolah, para siswa dapat memainkan fungsi dan perannya dalam kehidupan masyarakat yang kompetitif.

Beberapa prinsip mendasar sekolah-sekolah bercirikan Islam yang progresif antara lain: *pertama*, siswa diperlakukan sebagai subjek aktif, bukan

sebagai subjek pasif; *kedua*, fungsi guru sebatas fasilitator pembelajaran; *ketiga*, proses pembelajaran berpusat pada siswa; *keempat*, sekolah adalah miniatur masyarakat; *kelima*, fokus pembelajaran di sekolah adalah untuk memecahkan masalah; dan keenam, atmosfer sekolah harus kooperatif dan demokratis.

Simpulannya, sekolah bercirikan Islam yang progresif yang dikembangkan dari ide-ide progresivisme menghendaki rancangan sekolah yang dapat disesuaikan dengan kebutuhan riil masyarakat. Sekolah bercirikan Islam yang progresif, yang berangkat dari ide-ide progresivisme sebagai sebuah aliran dalam filsafat pendidikan yang tumbuh dan berkembang pada masyarakat Barat, meskipun tumbuh dan berkembang di Barat, ini tidak berarti tidak cocok dengan konteks keindonesiaan. Justru sebaliknya menurut penulis, progresivisme menjadi relevan untuk diadopsi, mengingat pentingnya kesiapan-kesiapan sekolah-sekolah bercirikan Islam di Indonesia menjelang diberlakukannya MEA.***



Reconcile the Religion and Science Education Management in Islam

9.1 Introduction

Muslims are convinced of the veracity of *qauliyah* ayat (scriptures) and *qauniyah* ayat (universe), and also understand that there is no contradiction or dichotomy between religion and science in Islam. Ontologically, verses *Qauliyah* ayat and *Qauniyah* derived from “The One”. Therefore, science and scientists in Islam have a high degree and abreast with the degree of the faithful. As guidance Muslims, the Qur’an is indeed to strengthen integrative relationship between religion and science.

But unfortunately in the trajectory of the history of Muslims has occurred dichotomy between religion and science, afterwards appeared awareness of the urgency reintegrating both. Until now dichotomy is still an actual discourse. Partially sighted, between religion and science are

two different categories, has a different area of study and oriented to different things. While others say the contrary, both religion and science are the two things that are integrative, two activities are the same and both should not be sorted out, because both can complement each other and can be used for the benefit of mankind.

Grouping of disciplines into discipline of religion and real science are not new, because it appeared at the medieval when Islam began to lose ground. Though, the view religion and science dichotomy were actually not found in the beginning of the history of the Muslims or the classical period of Islam. Dichotomous view in the history of Muslims had caused the backwardness of Islamic scientists in both the development of scientific insights and to resolve the various problems with multidimensional approach.

Etymologically, the dichotomy means the division of two parts, division of two, forked part. The dichotomy can also be interpreted as a division in two conflicting groups. (Echols dkk., 2014, hlm. 180; Tim Penyusun Kamus dan Pengembangan Bahasa, 1988, hlm. 205) While according to the terminology, the dichotomy is the separation between religion and science that later evolved into a phenomenon-dichotomous dichotomous, such as clerical and intellectual dichotomy, a dichotomy in the world of Islamic education and even within the Muslim

dichotomy itself (split personality). Ali Anwar Yusuf explains the dichotomy as a mindset which separates between religion and life. Religion is only is deemed as one of the aspects of life that the human need to worship the Almighty. There another aspects of the religious lives can not be played. This gave rise to a partial understanding of the narrow view of Islam and the growing secularization. (Yusuf, 2006, hlm. 49)

In the management of Islamic education is still a lot of trapped dichotomy. This condition causes the orientation limited to the mastery of the science of religion as such. This pretense makes Islamic education isolated with reality. This orientation should be updated so that Islamic education is falling further behind. In the management of Islamic education in Indonesia, the dichotomy of science propagates as a form of differentiator between right distinctively religious school under the auspices of the Ministry of Religious Affairs (MORA) and public schools under the Ministry of Education and Culture (Kemendikbud). School distinctively religious is specifically represented by madrassas / boarding, while public schools are public schools. (Muliawan, 2005, hlm. 1–2)

This is a research library research (library research) and using the historical approach and philosophy. Questions to be answered in this research is how to reconcile science and religion, and how its

relevance in development of Islamic education which is non dichotomous. This study departs from unease writer in responding the thought that dikotomistik between religion and science, which further manifests in the separation of science and religion in the history of Islamic educational management. This resulted in Islamic education output are in worse condition that suffered a setback in the development of science. Therefore, efforts need to be done in managing the integration of Islamic education not dikotomi religion with science. The Benefits of this theoretical study is the theoretical guidance in management of non-Islamic education is dichotomous.

9.2 Romanticism History of Islamic Civilization

Decades, the issue of religion and science dichotomy Islamic world did not seem to stop. It always faced with the reality of what is called the distinction between religion and science. It is pointed on the distinction of the term “Islamic science” and “non-Islamic”, “western science” and “science of the east”. It is worse when this dichotomy spread as a form of dichotomy between science and technology. However, the dichotomy between religion and science is in fact not only in the Islamic world, but in almost all religions.

Historically, Ian G. Barbour, a physicist at once theologian map the relationship of science and religion in four typologies namely conflict,

independence, dialogue and integration. *First*, conflict. This relationship is characterized by of two views contradiction between religion and science in view of a problem. They both have arguments that are not only different but also contradictory and negate one another. For example the conflict between religion and science that occurred in the Middle Ages, when the church authorities in 1663 sentenced Galileo Galilei for asking theory of Copernicus and rejected Ptolemy's theory that is supported Aristotle's scientific authority and the authority of scripture believed geocentric. At that time, a person could not accept the views of heliocentric and geocentric at the same, or in other words, it has to choose whether to accept religious truth or the truth of science. Implications the religious truth are a denial of the truth of science and the implications of objectivity science truth is the denial of religious truth even labeled as infidels. (Barbour, 2000)

Another issue that illustrates the relationship of conflict between religion and science was about Darwin's theory of evolution which appeared in the nineteenth century. Number of scientists and religionists assumed that Darwin's theory of evolution and the truth of scriptures could not meet. Biblical literalists understood that the universe was created by God directly, while evolutionists argued that the universe came naturally through a very long process or evolution. By demonstrating the empirical

evidence evolutionists did not attribute to God such a long process but through a natural process. Living creatures according to evolutionists could develop into a wide range through the mechanism of adaptation, survival for living, and natural selection. For Darwin and evolutionists, human beings are not created specifically and then placed on this earth as the opinion of Biblical literalists. In their opinion, human were just an evolutionary process. This view would shift the view of the church of a God who created the living creatures one by one and specially created human beings who had a higher position than other creatures. There temporary religionists claimed that the theory of evolution was contrary to religious beliefs, whereas the atheist scientists even argued that the scientific evidence on the theory of evolution was not in line with the faith. These two groups agreed that a person might not be able to believe in God and the theory of evolution at the same. Be the religion and science in a contradictory position.

The second, Independence. This view puts the religion and science not in a position of conflict. The truth of religion and science are equally legitimate at while in on the scope of each investigation. The religion and science do not need to interfere with each other because of an understanding of reality that is completely separated from each other, so there is no meaning to contrast the two. In this

view smelting effort is unsatisfactory effort to avoid conflicts. An example is the view of the independence among conservative Christians who are trying to melt religion and science by saying that the holy book provide scientific information that the most trustworthy of the beginning the universe and life, which may not contain mistakes. They reject Darwin's theory of evolution and establish a new concept of the creation of is called creation science based on a literal interpretation of the Biblical stories. That religion and science have different methods and issues. Science is built on the observation and human reasoning, while theology based on God's revelation. Therefore, according to the supporters of this understanding the religion and science must walk on their own without any interference with each other. Picture that is often used to describe this typology was as well as a game, such as chess and snakes and ladders. Regulation of the chess can not be applied in the game of snakes and ladders, and vice versa. Likewise science and religion, no one can be compared with each other and both can not be placed in a position to compete or conflict.

This view adequately assessed safely because it can avoid conflicts by separating the relationship between both. The tension between Galileo Galilei with the church for supporters of this understanding should not have to happen if religion can get into the privacy of science, as well as science does not impose

themselves with rationalism-empiricism in religion. Religion and science have their own language due to undergo a different function in human life. The religion deal with objective facts and susceptible to change because of its deductive, while science may change at any time because it is inductive. In the view of the independent, religion and science are two independent domains that can live together all the maintaince “safe distance” from each other. Religion and science are in a position parallel to each other and not intervene with each other.

Third, dialogue that sees religion and science as something that can not be sealed, boxed-boxed, or something quite separately, although we recognize that they are different logically, linguistics, and normative. This view was born in response to the independence. In this view, the independence although it is a fairly safe option, but can be split to make the reality of life. Acceptance of religious truth and knowledge into a dichotomous choice is ambiguous because it can not be able to take them both. As for someone who try to receive both can be seen a split personality. This is because receiving two kinds of truth that opposing. View of independency can help but let everything in a stalemate that can make someone desperate. Dialogical view departs from the assumption that religion has provided a lot of inspiration for the development of science, as well as scientific discoveries also affect the theology. For

example, in the West. Although religion and science can be distinguished within certain limits, but it may not really be separated.

View of this dialogue can build mutual relationship. By learning from science, religion can develop a critical awareness and be more open so it was not too over-sensitive to new things. On the contrary, science needs to consider religious attention on the issue of human dignity. In the human world, there is a reality that forms the mental meaning and value. So knowledge is not the only path to truth, and knowledge is not only for knowledge but also for the humanity. Religion can help to understand the limits of the ratio, namely the region of supernatural or supernatural when knowledge is not able to touch it. A relationship of Dialogical try to compare the methods of both fields that can show similarities and differences. Dialogue can occur when the religion and science touching the issue in out of its own territory.

Fourth, integration. There are two characteristics of this view, which is the first that integration implies implicit reintegration, namely reunite religion and science after they are separated, and the second namely the integration of unity implies that religion and science is a primordial unity. The meaning of integration contains the meaning of reintegration that popular in the West from the fact of history which shows that separation. The meaning of integration is as unity more developing

in the Islamic world because ontologically believe that the truth of religion and science are one. The difference is the scope of the discussion, which study begins from a reading Qur'an, while the other one starts from a reading of nature. The truth of both support each other and it is not contradict each other.

Historical, classical period of Islam noted that the scientists / intellectuals Muslims saw religion and science as a something integrative. This is manifestation of the ideal concept of Islam as a religion that is perfect, with a comprehensive and universal teachings. (Muliawan, 2005, hlm. 1; Nasruddin Razak, 1996, hlm. 7)

The Islamic world did experience the supremacy of glory, and the grandeur of civilization, about 6-12 century AD, which is characterized by widespread study of science and philosophy. At that time the Islamic civilization was "lighthouse" world in both the eastern parts of the world and the western world. The romance of the history of Islamic civilization never recorded the name of Muslim scientists and fisuf with gold ink, as in the field of jurisprudence: Imam Malik, Imam Shafi'i, Imam Abu Hanifa, Imam Ahmad ibn Hanbal; in philosophy: al-Kindi, al-Farabi, Avicenna, and Abu Yazid; science: Hayyam Ibn al-Khwarizmi, al-Razi, and al-Mas'udi. (Harun Nasution, 1975, hlm. 13)

In this century, among science, philosophy and religion are integrated as a single totality. At

that time, the degree of knowledge and those who seek it as a “viewpoint of religious” is deemed high and precious. Scientists and philosophers of moslems competed at the time holding scientific and philosophical exploration with not tendency at the issue of a sich material. They did so because the spirit of religiosity and motivated by a belief that these activities is an integral part of the manifestation application of religion or God’s command. (Muhammad Quthb, 1982, hlm. 42–43)

The middle of 12th century AD, the glories of the Muslim in the fields of science in the world, began to shift and bit by bit away from the Islamic world and lived the romance of a sich. It began since the disintegration of the Islamic government that resulted in the emergence of political sects which opposed each other politically. Many sectors, politically proclaimed the closing of the doors of ijthad and led the people on the interpretation of the religion of exclusive and isolated science and philosophy of the religious dimension. In this century, citing Azra appeared separation between profane sciences namely sciences that gave birth to mundane science and technology, which in turn confronted with the religious sciences on the the other side. Automatically it affected the stagnation of Islamic science and fragility as well as the paralysis of the people in various aspects of life. (Abdul Munir Mulkhan, 1998b, hlm. 78–83)

Muslims began to wake up from sleep length is about the 18th century AD (modern period). The collapse of Egypt into the hands of Western nations awoke and opened the eyes of Muslims that the West has emerged a new higher civilization, as well as a major threat to Muslims. (Al-Faruqi, 1967, hlm. 23) By that moment, Muslim intellectuals who took the initiative to learn science and rational Western *sekularistik-materialistic* and separated from the spirit and values of Islamic morality. Contiguity with the Islamic of Western science that created competition and response that intersected among the Muslim intellectuals. One the other hand they appeared antagonistic attitude- contradictory, even Western science considered as a works of poor and devoid of religious values. On the other hand, the group of Muslim intellectuals which showed an attitude protagonist- compromising, even glued and fell in methodology secular modern science, such as, Muhammad Husayn Haykal, Taha Husain, Ali Abdul Raziq, and others. (Osman Bakar, 1991, hlm. 220)

These conditions sharpen the gap among science and religion as well as strengthen the dichotomy of science (and common religion; classical and modern; *ukhrawi* and mundane) which in turn propagated the duality of education. On the one hand, there only deepen education of modern science which is far from the values of Islam. On the other hand, there were educational which only

deep religious knowledge that inseparable from the development of modern science.

The rapid development of science and technology (science) in the one hand has led the human on the level of material prosperity, but on the other hand, the paradigm of modern science and technology with various approaches has dragged human dimension aridity and spiritual and moral needs. The rapid progress of science and technology at this time can be said to have made technologization life and livelihood. Be the science and technology developed and increasingly separated himself far abandoned the religion and ethics. This phenomenon indicates the existence of a sharp separation among the life of the world to the Hereafter, which begins with education system that is not integrated, but rather dichotomous partial.

On one side, there is the traditional education system specifically studied Islamic sciences in a narrow, limited legal and worship. On the other sides, there is the education system that emphasizes the secular sciences that adopted raw granted from the West. (Al-Faruqi, 1984, hlm. 12) Both systems generate the duality of personality in the body of Islam and mutually contradictory. In order to deal with this, it is necessary the adoption of modern disciplines secular to Islamic insight, then reintegrated science that has been patterned into education dichotomous Islam.

Dichotomy in Islamic education occurred because the denial of scientific validity and status of one over the other. Religious parties assumed that the general science that was learned heresy or illegitimate because it came from the infidels, while the henchmen the general science argued theology as a pseudo science, or in other words as a mythology that would not reach the scientific level. This causes the distance between religious knowledge with general science increasingly distant “. Therefore, the integration of both is a solution that can be offered in order to answer the problems of Islamic education this dichotomy.

The integration of science clearly opens up opportunities improving the quality of Islamic education in order to constantly evolve with the progress of the human actualize themselves as *Abdun* as well as *khalifatullah fil-ardh*.

9.3 The dichotomy of Islamic Education in Indonesia: At the first

Historically, the historical dichotomy in Indonesia started since the Dutch colonial period through the colonial education. This education is intended for children of the earth's son and handed over to the mission and the Christian missionaries with financial assistance from the Dutch government. Such education at the beginning of the 20th century had spread to several cities, starting at the primary

education up to the upper level consisting of teacher education institutions and vocational schools. Nowadays Dutch colonialism forbid to insert religious instruction in schools and secular colonial aimed at spreading Western culture. This is a form of ethical policy called Political Association for the native Dutch. In addition they are also targeted to be educated cultured West as an attempt countered material advantages that they gained by colonizing Indonesia. This was a project Westernization that made the population into groups and later cornered Western worshiper of Islam, caused in the process of learners crammed with science and secular culture without a counterbalance to religious education. (Alwi Shihab, 1998, hlm. 144)

Another impacts, the Indonesian education divided into two: the Dutch schools were secular, which did not know the doctrines that related to religion; and boarding schools that only taught teachings that related to religion . After independence, the dualism inherited from the Dutch colonial government remains rooted in the world of education in Indonesia.

This is in line with the analysis Ismail Raji al-Faruqi. According to al-Faruqi and M. Shofwan, there were at least two main causes of the phenomenon dichotomy of education in the Islamic world, namely: first, imperialism and western colonialism over the Islamic world. As a result of the

terrible damage caused by non-Muslims to Muslims (Century 6 and 7 H / Century 12 and 13 AD), in the form of the invasion of Tartar army of the East and the Crusaders from the West, Muslim leaders lost their heads and did not have confidence in themselves. (Al-Faruqi, 1984, hlm. 40–51; M. Shofwan, 2004, hlm. 11–12) However, they took the conservative stance and trying to keep their own identity and the most valuable (Islam) to prohibit all innovation and develop fanaticism at the Shari'ah. At that time they declared the closing of the doors of ijtihad. They treated Shari'ah as a perfect work of the ancestors. They said that any deviation from the law was innovation, and every innovation did not favor and damned. As taught at schools, Shari'ah had to become frozen and thus maintain the safety of Islam. Islamic revival, especially the Muslims victory and expansion to Russia, the Balkans, Central Europe, and Southwestern around the 8th century and the 12th in fact also could not negate the conservative measures. This is in line with the argument that Al-Faruqi, people's views on Islam has been blinded by the sight that brought the colonists.

This view continued to develop until a few generations even though colonialist have gone. This situation affected to all aspects of life at the Muslim society. Furthermore, Al-Faruqi stated that the main factor was the spread of this foreign view were education system; education “modern” education and

“Islam”. Dualism education system symbolized the downfall of the Muslims. In modern times, Western liberated areas conquered Ottoman in Europe. West occupy, colonize, and divided the Islamic world, except Turkey because here the Western powers were repulsed. While in Yemen and Central Arabia, the West did not appeal to be a colony. So the Muslims were suffered an sich malaise caused by the exploitation of the West. As a response to defeats, tragedies and crises caused by the West in the Islamic world in the last two centuries, Muslim leaders in Turkey, Egypt, and India tried to westernization of the people in the hope of making it viable political, economic, and military. The colonization of the West on the Muslim world led to Muslims powerless. In such conditions, it was not easy for Muslims to reject the efforts by the West, especially the injection of modern Western culture and civilization. Inevitably, Western science often replaced the religious sciences in the curriculum of Islamic schools. While efforts to integrate the science of religion and general knowledge (the West) are not done at that time, that happened just a dichotomous separation between theology and general science secular.

Second, the separation between thought and action among Muslims. In the early history of Islam, the leader was thinker and the thinker is the leader. Insights dominant Islam at that time, and desired to achieve insight into the history of Islam

in determining all behavior. That preoccupation was from all over Islamic community. Every Muslim was consciously trying to find out the reality of the material and the opportunities to reconstitute into the patterns of Islam. At the same time, a faqih (jurist) was priest, mujtahid, Qari, muhaddits, teachers, mutakallimun, political leaders, generals, farmers or entrepreneurs, and professionals. If anyone felt weak, then the people around him will be happy to assist in overcoming the lack of it. Everyone gave everything for the sake of the ideals of Islam. Later, indivisibility between thought and action is broken. When they are separated, each condition deteriorated.

Political leaders and the policy owner had crises without benefit of thought, without consulting to the cleverly-smart, and did not acquire their wisdom. The result was stagnation (stagnation), which making people felt alienated and increasingly astute leaders' isolation. To maintain their position, political leaders made a mistake that more and larger. On the other hand, foreign and thinkers became increasingly distant from active involvement in the affairs of the people, taking the ideal as their reply in condemning political authority. At that moment a stagnation of thought among Muslims seem real, because did not have assimilation various thoughts and acts in it. In fact if the challenge was to respond positively and wisely, the Muslim world would be able

to assimilate a new science and could give direction. Al-Faruqi revealed that dichotomy is a symbol of the fall of the Muslims, because in fact every aspect had to be able to reveal the relevance of Islam in all three axes of monotheism. The First, the unity of knowledge; The second, unity of life; and the third, the unity of history. The dichotomy of science as the caused of the prolonged decline of the Muslims has been ongoing since the 16th century until the 17th century, known as the century of stagnation of Islamic thought. This dichotomy in the continuation negative impacted on the progress of Islam.

At least there are four problems resulting from dichotomy general sciences and religious sciences, namely as follows: first, the emergence of ambivalence in the Islamic education system; where during this time, such institutions Islamic schools portray himself as an Islamic educational institution with shades *tafaqquh fiddin* that considers the issue *mu'amalah* not arable them; meanwhile, the modernization of the education system by entering the general education curriculum into an institution has changed the image of boarding schools as institutions such *taffaquh fiddin*. As a result, there has been a shift in the meaning that religious subjects only a stamp stamped to achieve the purpose of modern secular education system. The second, the emergence of gaps between Islamic educational systems and the Islamic teachings. Ambivalent education system

reflected the dichotomous view that separated the Islamic religious sciences and general sciences. Third, the disintegration of the Islamic education system, where each system (modern/ general) West and religion (Islam) remained adamant maintain selfhood or selfishness. The Fourth, the emergence of inferiority manager of Islamic educational institutions. This is caused by Western education is less appreciated values and moral culture.

Furthermore, the International Institute of Islamic Thought Herndon Virginia states that the dichotomy is one of the major crises which impact to several scopes of people's lives, including: political, economic context, and the context of culture and religion. (Al-Faruqi, 1984, hlm. 2-6)

9.4 Reconciling Back of Religion and Science in Islamic Education

Urgency integration of religion and science in the true Islamic education are not only as a response to the backwardness of Muslims in the sciences, but also in response to the latest Muslims against secular Western science. This is justified by Kuntowijoyo, which had imposed a condition modernization of the separation between science and religion, between independent science and secular sciences. (Kuntowijoyo, 2004, hlm. 58-59) Naturally, according Kuntowijoyo in this period a lot of Muslims who want a new paradigm which is the

result of reconciliation between religion and science or between revelation and reason.

The integration of religion and science become urgent because sometimes we feel that full problematic situation in the modern world is caused by human thought itself. Beyond the progress of science and technology at the moment, actually has a potential that can destroy human dignity. Mankind has indeed successfully organizing the economy, organizing political structure, as well as building an advanced civilization for himself, but at the same time, we also see that the human race has become captive from the results of that creation. Since humans enter modern age, since humans are able to develop the potential of rational, they indeed have freed themselves from the shackles of who irrational and mystical thinking shackles natural law thinking who very binding human freedom. But it turns out in this modern world most people can not escape from the shackles of other types, namely the worship of himself, or in other terms we call it dehumanization. (Kuntowijoyo, 2004, hlm. 112)

With the integration of religion and science, religion is expected to be meaningful, and vice versa for the science in order not to lose the values of divinity, so that both can be a mercy to its adherents, for the human race, or even the whole universe.

Quoting the opinion Bambang Sugiharto, some of the benefits that can be learned from the

integration that occurred between religion and science: First, critical awareness and realistic attitude shaped by science is very useful for skinning side the side illusion from a religion, not to destroy religion, but to find things that are more essential from religion. In praxis many things in religious life may be illusory, so make the most religions tend to be oversensitive and easily lead to conflicts in the end it undermined the dignity of the religion itself unnoticed. Second, logical ability and prudence to the conclusion who fostered the scientific world allows us to critically assess all forms of new interpretation is now more frenzy and confusing. Third, through its new findings, the science of religion can stimulate response to constantly rethink his beliefs as new and thus avoid the religion itself from the danger of stagnation. Fourth, the findings of science and technology can also provide new opportunities for religious to increasingly realize the ideals of- concretely, especially with regard to common humanity. (Sugiharto, 2005, hlm. 45–46)

Instead, religion has also contributed to the science, namely: first, keeping the science in order to remain human and always be aware of the problems that must be faced concrete. Religion can always be reminded that science is not the only path to truth and the deepest meaning of human life. In the human world there are realities that make up the inner experience of meaning and value, and it is

the region that is not a lot of touched by science or science. Second, religion can also remind science to always defend the value of life and humanity even in the progress of science itself. For example, if the sake of the advancement of science and technology have to sacrifice humans, it should be the opposite is true. Third, religion can help deepen knowledge in the area of exploration possibilities supernatural or supernatural. In addition, if the areas are inevitable from a variety of a serious scientific at this time. Fourth, any religion can always keep the mental attitude of humans that are not easily fall into the pragmatic-instrumental mentality, which considers things considered valuable in so far as clear benefits and can be manipulated according to the interests.

It was explained that the dichotomy between religion and science that impact the further decline of the Muslim. This motivates Muslim scientists and scholars to discuss back of urgency reintegration. For some scientists and Muslim scholars, Muslims impossible presuppose progress, without religion mutualist position as an integral part from the development of science. In this context, there arose such terms Islamization of science, *ilmuisasi* Islam, integration of science, integration and interconnection, and others.

Al-Faruqi argues that religion and science can be integrated, and can start to restore science at its center that is monotheism. This meant that there

was a correlation or relationship between science and faith.

Furthermore Kuntowijoyo are considering the importance of *ilmuisasi* Islam. In this context, Kuntowijoyo argues that religion can be integrated with science when scientists and Islamic' scholars immediate formulation of the theory of science based on the Qur'an and make the Qur'an as a paradigm. Efforts are objectified. Islamic religion serves as objective science, so religious teachings are contained in the Quran can be benefit the whole of nature or become *rahmatan lil Alamin*, meaning not only for Muslims but also non-Muslims can get the benefit from the objectification of religion Islam. Kuntowijoyo states that the core from the integration was to unite the efforts not just combine the revelation of God with the findings of the human mind (sciences integralistic), not exclude God (secularism) or otherwise alienating humans (other worldly asceticism). (Kuntowijoyo, 2004, hlm. 57-58)

If you compare the opinion of both religion and science integration model seem to view Ismail Raji al-Faruqi is more real than the models of integration of religion and science discourse Kuntowijoyo only move at the theoretical level an sich. Imam Suprayogo argues that religion and science integration model should make the Quran and Sunnah as the grand theory of knowledge,

making verses *qauniyah* and *qauliyah*, both can be used. (Imam Suprayogo, 2005, hlm. 49–50)

It is line with the opinion of Imam Suprayogo above, Azyumardi Azra that classificate three typologies response Muslim scholars related to the relationship between the Islamic religious sciences with general science. First, Restorationists as saying that science is useful and needed is the practice of religion (worship). The scholars who argued like this is Ibrahim Musa from Andalusia. Ibn Taymiyya said that knowledge is the knowledge from the Prophet . Likewise Abu al-A'la al-Mawdudi, a scholar from Pakistan said that the sciences from the West such as geography, physics, chemistry, biology, zoology, geology, and economics was the source of misguidance because without reference to Allah. And the Prophet Muhammad. Secondly, Reconstruction religious interpretations of modern civilization to improve relations with Islam, with the assumption that Islam during the Prophet Muhammad are very revolutionarily, progressive, and rationalists. Sayyid Ahmad Khan said that the word of God Swt.dan scientific truth were equally true. This opinion is in line with the opinion of Jamaluddin al-Afghani who states that Islam has a scientific spirit. Third, in the sense of reconstructing the Reintegration sciences derived from the verses the Quran and verses *qauniyah* so it can be returned at transcendental unity of all science. (Azra, 2005)

Azra integration is concerned with combining religion and science without having to remove the uniqueness of each of these scientific. It's just that there are a number of criticisms leveled a number of scientists or scholars Muslim in connection with the integration of religion and science, among them came from M. Amin Abdullah.

M. Amin Abdullah considers that this far the integration of religion and science are still difficulties, which combines Islamic studies and general studies that sometimes not relationship because they both want to beat each other. Therefore, he thinks is needed some efforts to interconnect the Islamic studies and general studies that more wise and prudent. It is understandable that the interconnection discourse by M. Amin Abdullah is an attempt to understand the complexity of the phenomena encountered and lived the life of human beings, so that every building of any science, both religious science, social science, humanities, as well as faulty, can not stand alone. M. Amin Abdullah argues that religion and science are integrated and interconnected then the scientific disciplines need to work together, mutual courtesies scolds, interdependence, mutual correction and interconnectedness. (Abdullah, 2006, hlm. vii–viii)

The integrated approach-interconnection was discoursed by M. Amin Abdullah is an approach that is not to crush each other and it does not mean a fusion between religion and science. In detail M.

Amin Abdullah is classified into three patterns that is, the pattern of parallel, linear patterns and circular patterns. First, the parallel pattern is a pattern that each style common science and religion walk on their own without any relations and contiguity with each other. Second, the linear pattern is a pattern in which one of them would be excellent, so there will be the possibility of bias. Third, the pattern of circular, that each style science can understand the limitations, shortcomings and weaknesses in each of science, and also willing to take advantage of the findings at scientific tradition other and have the ability to correct the deficiencies inherent in own. (Abdullah, 2006, hlm. 219–223)

It is understood that the concept of integration and interconnection was discoursed M. Amin Abdullah is an attempt to make a connection between science connectivity or the Islamic religion and science. Estuary of the concept integration and interconnection make the scientific undergone a process of objectification where science is perceived by non-Muslims as a natural or naturally, not as a religious practice. Meanwhile, the Muslims, can still think of it as a part of religious practices and consider as acts of worship. This allows the sciences of Islam as a mercy for all people.

A concrete example of this concept is the Islamic banking practices or theories formulated from the revelation of Allah. As we know that, Islam

through the Qur'an and Sunnah has been providing ethics and proper behavior in the banking care. This is where Islamic religious get objectivity where the religious ethics become useful knowledge for all people, both Muslims and non-Muslims, even for an atheist can utilize. In the future, as described M. Amin Abdullah, the scientific work patterns integralistik with religious morality humanistic base are required to get in on areas wider as psychology, sociology, anthropology, health, technology, economics, politics, international relations, law and justice, and so on.

According to al-Faruqi, as a prerequisite to eliminate the duality of the educational system, which in turn also eliminates the duality of life, to seek a solution of the malaise facing humanity, science must be islamisation, while avoiding the pitfalls and shortcomings of traditional methodologies. The Islamisation of science must observe a number of principles which constitute the essence of Islam. To recast disciplines under the framework of Islam means making theories, methods, principles, and goals to be subject for: the unity of God, the unity of the universe, the unity of knowledge and truth, unity of life, and the unity of mankind. Thus, al-Faruqi offers a solution to this problem of the dichotomy of life of Muslims (including the dichotomy of education) is the Islamization of science in education; namely the integration of the two systems of education between classical Islam and modern Western science through

filtration. Islamic education system consists of madrasah primary and secondary, also colleges and Jami'ah at the college level must be combined with a secular system of schools and public universities with the process of Islamization of science. (Al-Faruqi, 1984, hlm. 55–96)

Al-Faruqi offers the Islamization of science in Islamic education, which is by melting two educational systems; traditional and modern, becoming sound Islamic education system. This is intended to eliminate the problems of the education system dichotomy that has been happening among the people. The idea of “Islamization of Science” in Islamic education contains a principle; that Western science not to be rejected, it means should be accepted, but must go through a filtering process which stamp with Islamic breath so as not to conflict with the message of the Qur'an and Hadith.

Furthermore, Faisal Ismail argues that the current dichotomy of science in Islamic education can be dammed with a few things, as follows: first, Strengthening and empowering spiritual faith education at every level of education to prevent secularization of science and technology and education; second, avoiding the pragmatic view hedonic permissive assume anything be done (permissive, *ibahah*). This view can make someone loose in religion; Third, using the method and approach in the implementation of religious

education; Fourth, avoid sensible education anthropocentric postulates that man is the center of everything; Fifth, avoid understanding scientism (scientism), which postulates that science is a measure of truth; sixth, rejected understand agnosticism in education, “not believe in God, not believe it Also “indifferent attitude which being ignorant of the existence of God; seventh, infuse awareness to keep the view of “science for science” because it is not in line with Islam; eighth, doing pure research (pure-research) that delivers a person for sense that behind every thing which studied and obtained from the results of these studies there is the Essence of the Creator, the Almighty and All-Everything that govern and control nature. (Faisal Ismail, 2003, hlm. 42–45)

In the project integration of religion and science in Islamic educational institutions to the author, the term “Islamization” (Islamization) is more suitable. This is because the definition of Islamisation in a broad sense suggests to islamic process, the object is a person or of human beings, not a science as well as other objects. In the context of Islamization of science, which should attach himself to the principle of monotheism is a knowledge seeker, not the science itself. Discourse on integration between religion and science actually have already emerged long enough, should not use the word integration explicitly, among modern Muslims the idea of the

necessity to reconcile science and religion, or reason with revelation (faith) has long circulated. Quite popular is also among Muslims the view that in the heyday of science in Islamic civilization, science and religion have been integrated. Citing from Abuddin Nata dichotomy damming efforts of this science can be done with the integration efforts in science of Islamic education that was published in three models Islamization science, that is: a model of purification, modernism and neomodernism. (Abuddin Nata, 2005, hlm. 143–145)

Development of non-dichotomous Islamic's education, should also pay attention to some of the runway as follows: first, the normative theological foundation. Islamic doctrine teaches its adherents to enter Islam kaffah (complete) (QS. AlBaqarah: 208). Treatise the Prophet Muhammad is also a mercy to the universe (QS. AlAnbiya ' : 107). This teaching implies that every Muslim is required to be an actor religious loyal, concerned and committed to maintain and preserve the teachings and values of Islam in all aspects of life, as well as willing and capable dedicated accordance with interests, talents, abilities and areas of expertise in the field respectively in the perspective of Islam and humanity. Muslims who are able to achieve the criteria that marked with the attitude, that is always read and understand the teachings of the Qur'an and Sunnah, Trying to live by positioning itself as a principal teachings of

Islam that loyal, thinkers, reasoner and reviewers, have high commitment to teachings of Islam, ready dedicated in upholding the teachings and values *rahmatan lilalamin* Islamic values. Fourth this attitude is a manifestation of God *itba'syari'at*, while *itba 'sunnatillah* manifested role in the form of constantly reading and understanding the phenomena of nature, physical and psychical phenomena, social phenomena historically and others, put yourself as an observer, reviewer or researcher (researching) so that, have ability keen to analyze and criticize, and dynamic in understanding the phenomenon around, build sensibilities intellectual and sensitivity of the information, in terms of *itba 'sunnatillah* need to adjust with the ability and expertise each other as a form of professionalism. Obviously that is an indicator of the normative theological foundation that demands the development and management of Islamic education so that is not just limited to the areas covered by the natural sciences, social sciences and humanities.

The second, the philosophical foundation. When seen from the aspect of philosophical paradigm of Islamic education as an effort to develop a view of life that Islam, which manifested in the attitude and manifested in skills of daily living, the process and product search, discovery science through study, research and experimentation and utilization in life is the realization of the Caliphate

and dedication to the mission of God in the world role in order to seek his blessing in the life hereafter. Science in Islamic life, not only believing the truth of sensual sensory, rational human logic and ethics, but also recognize and believe in the transcendental truth or intuitive (divine/ revelation). Therefore, the development of science and technology are not value free, as is the realization of the mission of the Caliphate and devotion to Him. Ontological science seems to be neutral, in the sense that it can not be natural, capitalists and others. When science to explain the nature of existing. But when describing the changes there or what will happen, or explain how to use the laws of nature and directed in a certain direction, then science is not neutral. In this context, there are two options, that is: Divine choice (the truth) or human option (lust). Thus the development of Islamic education is based on the construct of thought (epistemology) that vertical (the teachings and values of the divine) is a source of consultation, the central and stand as a criterion, hudan, and mercy, while the horizontal (opinions, concepts, theories, scientific findings from both Muslim and non-Muslim scholars) are aligned with each other happened ideal for sharing consulted with the teachings and divine values especially dimension of aksiologis. Such a view will have implications on the model curriculum and teaching and learning in Islamic education that is not only focusing on how

science and technology and art describe a variety of programming are facing the Muslims in daily life. In addition, it also seeks to critical examination of the theories and concepts of science is deemed to deviate from the view of Islam as well as offering alternatif concepts in the perspective of Islam and how Muslims respond to modern science.

The third, The historical foundation. In the scientific movement or scientific ethos in the history of Islam by Harun Nasution, there are three periods, that is: Initial Period, from among scholars in classical times (8-11 century AD), have among other characteristics implement the teachings of the Koran untuk use sense, studying not only the science of religion, but science is to exist in the country of China (not theology), developing the science of religion with diligence and develop science by studying and master the science and Greek philosophy of their time so that it appears scholars of fiqh, tawheed , arithmetic, medicine and others, rejected the offer sultan to become civil servants, Medieval period. In this period of rational thought, philosophical and scientific stagnated and downs. Golden rays move to Europe via western students who come to study in Andalusia and translate the Islamic books into Latin. Productivity scholars and Muslim in science and philosophy were disappeared, even in economy, agriculture and also industry declined at that time. The standout political field precisely because of

the three superpowersthat is the kingdom of the Ottoman, Safavid and Mughal, Modern Period (19th century AD). Europeans unbeaten in classical times it turns reappear in modern times and dominate the Islamic world. Egypt falls into the hands of Napoleon Bonaparte in 1798, the Mughals conquered England in 1857 AD At that moment the awareness that they have suffered a setback, because then comes the scholars and Islamic thought with ideas aimed at furthering the Islamic world. Traces the history of the implications for the education system is built and developed through Islamic education institution which is a combination of systematic and integral between God and itba itba'syari'ah 'sunnatillah in its curriculum structures that are expected to produce scholars who act rationally and professionally, broad-minded, akhlakul karimah, master of science in addition to the general religious knowledge, and independent.

9.5 Conclusion

Dichotomy in Islamic education occurred, because the denial of scientific validity and status of one over another. Four problems resulting dichotomy general sciences and religious sciences, namely: first, the emergence of ambivalence in Islamic education system; during this time, such institutions Islamic schools portray himself as an Islamic educational institution with shades *tafaquh fiddin* that considered the issue of mu'amalah was

not their arable ; meanwhile, the modernization of the education system by entering the general education curriculum into an institution has changed the image of schools as institutions *tafaqquh fiddin*. As a result, there has been a shift in the meaning that religious subjects only a stamp which stamped to achieve the purpose of modern secular education system. Second, the apperance of the gap were between the education systems of Islam and teachings of Islam. Ambivalent education system reflected the dichotomous view separating the Islamic religious sciences and general sciences. Third, the disintegration of the Islamic education system, where each system (modern/ general) West and religion (Islam) remained adamant maintain selfhood or selfishness. Fourth, there inferiority that managed of Islamic educational institutions. This was because Western education was less appreciated values and moral culture.

The dichotomy was between religion and science in Islamic education subsequent impact on Muslims setback. This is then motivated scientists and Islamic scholars to discuss about the importance of integration of religion with science. For some scientists and Muslim scholars, Muslims impossible presupposes progress, without religion mutualist position as an integral part of the development of science. In the context of this integration, emerges terms to support the integration religion and

science projects in Islamic education such as the Islamization of science, *ilmuisasi* Islam, integration science, integration and interconnection, and others. Development of non-dichotomous Islamic educational, should also pay attention to some of the runway as follows: first, the normative theological foundation, secondly, the philosophical foundation, and third, the historical foundation.***



Pendidikan Agama Islam Berwawasan Kearifan Lingkungan di Sekolah Dasar; Dasar, Signifikansi dan Implementasi

10.1 Pendahuluan

Krisis lingkungan sedang terjadi dan mengancam kehidupan manusia, hampir di seluruh belahan dunia. Krisis lingkungan yang terjadi semakin parah dan menjadi sebab terjadinya bencana juga menimpa belahan dunia Islam. Seperti polusi udara di Kairo dan Teheran, erosi di Yaman, dan penggundulan hutan di Banglades, Malaysia, dan juga Indonesia.(Zaim Saidi, 1994, hlm. 19)

Di Indonesia, perilaku masyarakat yang merusak pada lingkungan, seperti hutan, menyebabkan luas hutan semakin menyusut. Hutan kita ditebang jutaan hektar pada setiap tahunnya. Ini barangkali menjadi rekor penebangan hutan tercepat di dunia. Sementara, kita menyetujui bahwa hutan

adalah paru-paru dunia dan bisa memberi kebaikan untuk manusia sedunia. Kecuali kerusakan hutan, juga terjadi krisis lingkungan seperti sampah, polusi udara, pemanasan global, pencemaran tanah, sungai tercemar, sulitnya mendapatkan air bersih, rusaknya ekosistem laut, dan abrasi adalah beberapa contoh lain yang bisa disebut. (Sindonews.com, 2018)

Meningkatnya kasus pengrusakan dan pencemaran lingkungan ini dianggap sebagai faktor utama terjadinya bencana seperti banjir, tanah longsor, kebakaran hutan dan lahan. Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) mencatat sudah terjadi 513 bencana di tanah air, di antaranya banjir. Dampak bencana tersebut, ada 72 orang meninggal dunia dan hilang, 116 jiwa luka-luka, dan lebih dari 393 ribu mengungsi dan menderita. Sebanyak 12.104 rumah rusak meliputi 1.566 rumah rusak berat, 3.141 rumah rusak sedang dan 7.397 rumah rusak ringan. (Detik News, 2018)

Kasus-kasus bencana yang terjadi di Indonesia terutama disebabkan karena perilaku masyarakat Indonesia yang seringkali merusak dalam pemanfaatan sumber daya alam (*man made disaster*). Konsekuensinya juga kembali pada manusia yang hidup di sekitar lingkungan yang dirusak, sehingga menjadi sengsara dan tidak sejahtera. Fakta pengrusakan dan pencemaran lingkungan jelas menjadi sangat ironi, manakala dikaitkan dengan statistik masyarakat Indonesia yang mayoritasnya beragama Islam.

Sebagaimana kita mahumi, agama Islam amat menekankan pentingnya merawat dan menjaga kelestarian lingkungan. Merusak lingkungan berarti telah melanggar perintah Allah Swt tentang kearifan lingkungan. Sementara pelanggaran atas ketentuan Allah Swt, di antaranya melakukan pengrusakan terhadap lingkungan, mestilah berkonsekuensi buruk kepada pelakunya, baik langsung maupun tidak langsung. Dalam Al-Qur'an disebutkan: *"Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (Tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik."* (QS. al-A'raf [07]: 56). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 230)

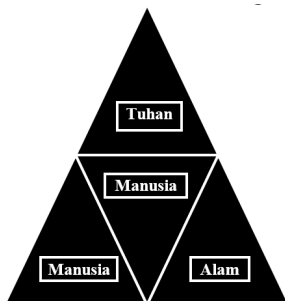
Kepribadian manusia dipengaruhi oleh pendidikan yang ia peroleh, baik dalam keluarga, sekolah, maupun di masyarakat. Maka, sangat mungkin sifat dan perilaku manusia yang *doyan* merusak lingkungan ini disebabkan karena pendidikan yang diperoleh olehnya kurang memerhatikan pentingnya kearifan lingkungan, terutama kearifan lingkungan yang berlandaskan ajaran agama yang ia anut. Bagi seorang muslim, pendidikan agama Islam untuk menguatkan kearifan lingkungan perlu diberikan sejak usia dini, seperti di Sekolah Dasar.

Fokus tulisan ini adalah pembahasan secara konseptual pendidikan agama Islam berwawasan lingkungan di Sekolah Dasar menyangkut dasar,

signifikansi dan implementasinya. Pertanyaan yang ingin dijawab lewat tulisan ini, antara lain: *pertama*, apa yang mendasari pentingnya pendidikan agama Islam berwawasan kearifan lingkungan diberikan pada siswa sekolah dasar dalam Islam?; *kedua*, mengapa Islam sangat menekankan pentingnya penguatan kearifan lingkungan melalui pendidikan agama Islam?; *ketiga*, bagaimana pendidikan agama Islam berwawasan kearifan lingkungan sebaiknya diberikan pada siswa sekolah dasar?

10.2 Dasar PAI Berwawasan Kearifan Lingkungan di Sekolah Dasar

Kearifan lingkungan merupakan sebuah hal yang amat ditekankan dalam ajaran agama Islam. Dalam ajaran agama Islam, manusia adalah bagian dari alam, pengelola, dan khalifah (wakil Tuhan) di muka bumi. Hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan digambarkan dalam bagan 10.1 sebagai berikut:



Bagan 10.1

Hubungan Manusia, Tuhan, dan Alam (Lingkungan)

Sebagai khalifah di muka bumi, manusia tentu saja berhak memanfaatkan sumber daya alam untuk kesejahteraannya. Hal ini berlandaskan pada firman Allah Swt dalam Al-Qur'an yaitu: *"Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berpikir"*. (QS. al-Jatsiyah [45]: 13) (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 816)

Namun, manusia sebagai pengambil manfaat juga memiliki kewajiban dan mengemban tanggung jawab dari Tuhannya untuk merawat dan melestarikan lingkungannya, bukan justru mengambil langkah-langkah merusak dalam pemanfaatan lingkungan tersebut. Seruan ini dapat kita baca dari kasus kejatuhan Adam as. (Nabi sekaligus simbol manusia pertama) beserta istrinya Hawa ke muka bumi. Apa yang dialami Adam dan Hawa sampai diusir dari surga-Nya, karena tidak mengindahkan seruan-Nya mengenai kearifan ekologi. Adam dan Hawa mengikuti bujuk rayu syaitan. Adam dan Hawa mendekati pohon *khuldi* dan merusaknya.

Allah Swt berfirman yang artinya: *"Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu Termasuk orang-orang yang zalim. Lalu keduanya*

digelincirkan oleh syaitan dari surga itu dan dikeluarkan dari keadaan semula dan Kami berfirman: “Turunlah kamu! sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain, dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi, dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan.” Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, Maka Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang. Kami berfirman: “Turunlah kamu semuanya dari surga itu! kemudian jika datang petunjuk-Ku kepadamu, maka barang siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, niscaya tidak ada kekhawatiran atas mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati”. Adapun orang-orang yang kafir dan mendustakan ayat-ayat Kami, mereka itu penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya”. (QS. Al-Baqarah [02]: 35-39) (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 14-15)

Bahkan dalam pandangan Al-Qur’an, krisis ekologi yang menimpa bumi ini erat kaitannya dengan krisis spiritual yang dialami manusia. Hal tersebut sebagaimana firman Allah yang artinya: *“Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)”*. (QS. ar-Ruum [30]: 41) (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 647)

Sayangnya, ajaran paling purba yang diajarkan agama Islam tentang kearifan lingkungan ini tidak merembes menjadi *living tradition* dalam masyarakat

Islam sesudah wafatnya Nabi. Pada hari ini, manusia sudah mulai jauh dari nilai-nilai ajaran agama, termasuk umat Islam, yang mana lingkungan tidak dilihat sebagai suatu bagian dari kemanusiaan, tetapi sesuatu di luar yang dapat dieksploitasi secara terus-menerus. (Syamsul Kurniawan, 2006b, 2007)

Pada konteks ini, mesti dipahami bahwa sumber daya alam yang ada di lingkungan bukan milik manusia, tetapi ciptaan dan milik Tuhan. Manusia hanya dititipkan untuk merawat dan melestarikannya, serta boleh untuk menikmati dan memanfaatkan sumber daya alam yang telah disediakan tersebut secara bijaksana demi kesejahteraan hidup mereka.

Alam memiliki keseimbangan dan keteraturan (*sunatullah*) dan manusia disertai tanggung jawab dalam menjaga keseimbangan dan keteraturan tersebut dengan dilandasi aqidah dan akhlaq terpuji. Maksudnya, manusia sebagai *khalifah fi al-ard* dalam melaksanakan tugasnya harus mengikuti petunjuk-petunjuk Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw agar sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh ajaran agama Islam. Pengembangan ilmu dan teknologi, hanya dibenarkan jika tidak merusak lingkungan, dan bersandar pada petunjuk-petunjuk Allah Swt baik dalam Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi Saw. Kalau tidak, pengembangan ilmu dan teknologi berlangsung secara tidak terkendali, dan tidak akan mendatangkan ketenteraman, kenikmatan, apalagi kesejahteraan. Malah justru berakibat terjadinya

bencana di mana-mana yang mendatangkan penderitaan bagi umat manusia dan lingkungannya. (Ahmad Baiquni, 1985)

Iniilah yang mendasari pentingnya kearifan lingkungan yang berlandaskan ajaran agama dididikkan melalui pendidikan agama Islam, sejak dini pada anak-anak, termasuk anak-anak yang sedang mengenyam pendidikan sekolah dasar.

10.3 Signifikansi PAI Berwawasan Kearifan Lingkungan di Sekolah Dasar

Signifikansi kearifan lingkungan diajarkan melalui pendidikan agama Islam, di antaranya berlandaskan pada argumen sebagai berikut. *Pertama*, menjaga alam sama saja dengan menjaga agama, menjalankan perintah Allah untuk berlaku adil, dan berbuat kebajikan. *“Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.”* (QS. Al-A'raf [07]: 56). (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 230)

Kedua, menjaga alam sama dengan menjaga jiwa, perlindungan terhadap kehidupan dan keselamatan mereka. *“Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka*

bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi". (QS. Al-Maidah [05]: 32) Dalam ajaran agama Islam, kasus pembunuhan terhadap jiwa sebagai sebuah dosa besar, pun terlarang untuk membunuh diri sendiri. Bukankah rusaknya lingkungan hidup dapat berdampak buruk bagi pen jagaan kesehatan manusia, korban banjir, longsor, penyakit akibat polusi udara, air, makanan, dan lain-lain yang dapat berdampak buruk bagi kehidupan manusia.

Ketiga, merawat lingkungan termasuk upaya menjaga kualitas keberlangsungan hidup keturunan kita di masa yang akan datang. Hal ini sejalan dengan maksud sebuah hadits: *"Sesungguhnya jika kamu meninggalkan anak-anakmu dalam keadaan kaya, itu lebih baik daripada meninggalkan mereka dalam keadaan miskin dan meminta-minta pada orang lain."* (HR Bukhari dan Muslim). Contohnya ialah hemat air dan menjaga sumber air agar tidak tercemar merupakan upaya menjaga ketersediaan air bersih bagi generasi yang akan datang. Kita tidak dapat membayangkan masa depan manusia tanpa kecukupan air bersih. Bisa jadi negara-negara akan berperang memperebutkan

sumber air bersih karena kelangkaannya. Hari ini di sebagian belahan bumi saja sudah banyak manusia sulit mendapatkan air bersih.

Keempat, merawat lingkungan sama dengan menjaga akal. Keberadaan lingkungan yang baik, udara yang bersih, akan membantu perkembangan otak dengan baik. Sebaliknya lingkungan yang tidak sehat dan udara yang tercemar dapat menurunkan kualitas kecerdasan seorang anak.

Kelima, menjaga alam berarti menjaga harta. Allah Swt menjadikan alam semesta sebagai harta bekal kehidupan manusia di atas muka bumi. Bumi, pohon, binatang, air, sumber energi, dan lain-lain adalah harta. Pengrusakan lingkungan berarti merusak modal kehidupan manusia yang telah diberikan Allah.

Selain itu, signifikansi dari pendidikan agama Islam berwawasan kearifan lingkungan ini hakikatnya tergambarkan dalam ajaran agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw, sebagai berikut:

Pertama, tentang dampak polusi atau pencemaran udara serta ruang hijau. Dapat dimafhumi, apabila udara tidak melingkupi seluruh permukaan bumi, begitu satu bagian dari permukaan bumi kehilangan sinar matahari, maka bagian ini akan segera mengalami penurunan suhu udara hingga 160 derajat dibawah nol, di mana hawa dingin tak tertahankan ini akan segera memusnahkan seluruh eksistensi hidup, karena pada prinsipnya,

udara berfungsi untuk menghalangi bumi dalam mempertahankan hawa panas yang diperolehnya dari matahari. Selain itu manusia membutuhkan oksigen untuk kelangsungan hidupnya, dan kebutuhan yang diperlukannya melalui pernafasan ini akan terpenuhi dengan adanya hawa yang bersih dan sehat, oleh karena itu memanfaatkan udara yang bersih dan sehat merupakan salah satu dari kebutuhan primer manusia.

Namun dari sisi yang lain, perkembangan teknologi dan modernitas kehidupan masyarakat, demikian juga urgensi penciptaan fasilitas-fasilitas baru perkotaan untuk menjawab kebutuhan masyarakat kota yang semakin hari semakin berkembang, telah membuat tingkat pencemaran udara semakin tinggi dan secara bertahap kita menyaksikan juga semakin berkurangnya ruang hijau perkotaan serta terjadinya pencemaran lingkungan hidup. Dikarenakan kelangsungan generasi dan masyarakat manusia bergantung pada kesehatan dan keselamatan masyarakat, maka dengan melarang hal-hal yang buruk dan tercela serta menghalalkan kesucian dan kebersihan. Islam telah mempersiapkan jalan untuk mencapai tujuan dan sasaran ini, dan hal inilah yang harus dipahami oleh seorang anak, seperti anak-anak usia Sekolah Dasar. Iklim perkotaan saat ini telah mengalami perubahan yang mencolok dibawah pengaruh kepadatan dan keterpusatan kegiatan-kegiatan kota di mana

pengkajian wilayah-wilayah kota akan ditinjau secara tertentu dan terpisah dari iklim wilayah, seperti pengaruh-pengaruh yang ditimbulkan melalui kurangnya ruang hijau perkotaan terhadap ekologi kota terutama dalam kaitannya dengan iklim udara, tanah, air bawah tanah dan lain-lain, sedemikian berpengaruh sehingga unsur-unsur pembentuk dan konstruktifnya benar-benar mengalami perubahan di lingkungan perkotaan.

Meskipun masalah ruang hijau perkotaan ini tidak dijabarkan dalam bentuk yang khas dan kekinian dalam teks-teks dan literatur-literatur utama agama kita, akan tetapi topik ini berada dibawah subyek yang lebih universal, seperti penanaman pohon, mendorong masyarakat untuk melakukan penghijauan dan melarang penebangan pepohonan, dimana hal ini menghikayatkan kepedulian dan perhatian agama Islam terhadap masalah ini.

Dalam kaitannya dengan masalah ini Nabi Muhammad Saw dalam salah satu hadisnya bersabda, *“Jika kiamat telah tiba dan terdapat sebuah tunas di tangan salah satu kalian, maka tanamlah tunas tersebut jika mampu.”* Dalam melarang dan menegur mereka yang menebangi pepohonan dan menghancurkan sumber-sumber daya alam serta lingkungan hidup, Nabi Muhammad Saw bersabda, *“Siapa pun yang memotong pohon Sadr, maka ia akan terpuruk ke dalam api jahannam.”* (Dawud, 1996) Pohon *sidrah* adalah pohon yang terkenal dengan sebutan *al-sidr*, yang

biasanya tumbuh di padang pasir, tahan terhadap panas dan tidak memerlukan air. Pohon tersebut banyak digunakan sebagai tempat berteduh oleh para musafir, orang yang mencari lahan peternakan, pengembala, dan juga orang lain mempunyai tujuan tertentu.

Ancaman neraka bagi orang yang memotong pohon sidrah menunjukkan perlunya menjaga kelestarian lingkungan alam. Karena keseimbangan antara makhluk satu dengan lainnya perlu dijaga, sedangkan perbuatan memotong pohon sidrah adalah salah satu bentuk perbuatan yang mengancam unsur-unsur alam yang sangat penting untuk keselamatan hidup manusia dan makhluk hidup lainnya.

Sebagian ulama hadits menyalah artikan hadits diatas, dengan menakwilkan hadits tersebut dengan mengatakan bahwa yang dimaksud pohon *sidrah* adalah yang tumbuh di kawasan Tanah Haram. Seolah-olah mereka menganggap terlalu berlebihannya bentuk hukuman api neraka bagi perbuatan sekedar menebang pohon. Dalam hal ini, menarik untuk diungkap bahwa Abu Daud memiliki pengertian tepat mengenai hadits tersebut. Beliau pernah ditanya tentangnya, dan menjawab, *“Barangsiapa menebang pohon Sidrah di padang sahara yang dipakai untuk berteduh oleh musafir dan binatang ternak, dengan tanpa tujuan yang dapat dibenarkan dan dengan unsur kesengajaan serta zhalim, maka Allah akan meluruskan kepalanya ke dalam api neraka.”* (Dawud, 1996)

Penghijauan merupakan aspek penting yang tidak dapat ditinggalkan pandangan agama Islam tentang kearifan lingkungan. Perhatian sunnah Nabi terhadap upaya-upaya penghijauan ini sangatlah besar. Hadits Nabi Saw mengkategorikan penanaman pohon sebagai perbuatan yang sangat mulia dan menjadikannya sebagai salah satu cara yang utama dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt. Sebab, bila pohon itu dapat dimanfaatkan oleh orang lain, oleh burung atau binatang ternak, perbuatan itu akan dicatat sebagai sedekah jariyah yang pahalanya terus mengalir.

Berkaitan dengan ini, Imam Muslim meriwayatkan dari Jabir ra., bahwa Rasulullah Saw bersabda: *“Barang siapa di antara orang Islam yang menanam tanaman maka hasil tanamannya yang dimakan akan menjadi sedekahnya, dan hasil tanaman yang dicuri akan menjadi sedekahnya. Dan barangsiapa yang merusak tanamannya, maka akan menjadi sedekahnya sampai hari kiamat.”*

Pada konteks ini seorang siswa dapat dipahami sejak dini bahwa merusak dan menghancurkan segala sesuatu yang termasuk dalam sumber daya nasional bisa dikatakan tidak sesuai *syar‘i*. Selain di dunia tempat kita hidup, terdapat ribuan faktor- faktor penting lainnya yang saling bekerjasama supaya manusia bisa memperoleh manfaat. Ketiadaan salah satu dari mereka ini akan memperhadapkan manusia pada berbagai dilema

kehidupan yang sangat serius. Allah Swt telah menciptakan kenikmatan-kenikmatan di dunia dalam bentuk makanan, minuman dan segala yang memberikan kesejahteraan dan kenyamanan hidup bagi manusia dan berdasarkan ajaran-ajaran Al-Qur'an manusia tidak dilarang untuk memanfaatkan dan merasakan kenikmatan-kenikmatan hidup tersebut, akan tetapi mereka dilarang dari menyia-nyiaikan, merusak dan memanfaatkannya secara tidak tepat. *"Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan jangan berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan."* (QS. Al-A'raf [07]: 31) (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 225)

Kedua, dampak limbah. Persoalan penting menjaga kebersihan lingkungan hidup merupakan salah satu topik yang sangat serius dan asasi bagi masyarakat saat ini. Jika menjaga lingkungan hidup tidak dianggap sebagai kewajiban umum, tidak dianggap secara serius oleh warga, siapapun bisa mencemari lingkungan hidup, atau limbah serta sampah-sampah tidak dikumpulkan dengan metode yang benar dan sehat, maka limbah dan sampah akan menjadi faktor pencemar lingkungan hidup dan pembawa bencana bagi keselamatan masyarakat.

Sampah dan limbah-limbah menyimpan berbagai mikroba dan menjadi tempat berkembangbiakan serangga serta berbagai sumber penyakit. Oleh karena itu Nabi Muhammad Saw dalam salah sebuah

hadisnya bersabda, *“Jangan menyimpan sampah di dalam rumah pada malam hari, melainkan keluarkan sampah-sampah tersebut pada siang hari, karena sampah merupakan tempat berkumpulnya syaitan.”* Demikian juga Nabi Muhammad Saw bersabda, *“Jangan mengumpulkan tanah di belakang pintu (halaman), karena akan menjadi sarang setan.”* Adakah yang dimaksud dengan syaitan di sini adalah tempat berkumpulnya bakteri-bakteri yang membahayakan, tempat perpindahan dan perkembangbiakan berbagai macam penyakit?

Dalam *sirah* dan metode kehidupan Rasulullah Saw dan para sahabatnya, banyak kita saksikan penekanan beliau terhadap kebersihan dan menyarankan hal ini kepada para pengikutnya. Kewajiban menghindari kotoran manusia dan kenajisannya ketika bersentuhan dengannya serta kewajiban bersuci dan mencuci segala sesuatu yang terkontaminasi olehnya, merupakan salah satu layanan ilmiah yang diberikan oleh agama Islam kepada manusia yang menciptakan kebersihan lingkungan hidup dari pencemaran dan hal-hal yang najis. Saat ini kotoran manusia dianggap sebagai pemicu utama dari mayoritas penyakit-penyakit mikroba dan cacing seperti kolera dan penyakit-penyakit yang dikenal dengan parasit usus pencernaan yang disebabkan oleh mikroba dan cacing.

Ali bin Abi Thalib ra berkata, *“Nabi Muhammad Saw melarang membuang kotoran besar di tepian air yang*

mengalir, di dekat mata air yang jernih dan di bawah pepohonan yang berbuah.” Demikian juga dalam riwayat yang lain dikatakan, “*Nabi Muhammad Saw melarang manusia membuang air kecil di bawah pepohonan yang berbuah, di halaman atau di atas air yang tergenang.”*

Pada konteks ini, seorang siswa Sekolah Dasar perlu diajarkan tentang bagaimana perkembangan inovasi, urbanisasi dan meningkatnya konsumerisasi pada masyarakat perkotaan, pada setiap harinya akan dihasilkan ribuan ton sampah dimana pengumpulan dan penimbunan serta pembuangannya yang dilakukan dengan benar dan sehat merupakan hal terpenting dari masalah kesehatan yang perlu mendapatkan perhatian lebih banyak.

Dalam ajaran agama Islam dan bahkan pada agama-agama yang lain, jiwa manusia dianggap memiliki nilai tinggi dan menjaganya merupakan tindakan yang wajib. Dengan alasan inilah sehingga banyak ayat Al-Qur'an yang menekankan bagi seseorang untuk tidak melakukan tindakan-tindakan yang akan menyebabkan kehancuran diri mereka sendiri.

Oleh karena itu, seorang siswa sekolah dasar harus dipahami bahwa agama yang ia anut tidak memberikan kebolehan kepada siapapun untuk mencemari lingkungan hidupnya dan selainnya, baik dengan tindakan maupun perbuatannya, tidak boleh acuh tak acuh terhadap persoalan-persoalan yang berkaitan dengan unsur terpenting kesehatan, dan

tidak berhak menghilangkan peluang masyarakat dalam memperoleh kehidupan yang sehat dengan ketidakpedulian terhadap lingkungan sosial.

Ketiga, pemeliharaan flora dan fauna. Saat ini ada kecenderungan manusia melakukan perbuatan destruktif pada alam, termasuk melakukan pengrusakan pada flora dan fauna, akibatnya sejumlah hewan mulai mengalami kepunahan, ekosistem orang utan, enggang gading, burung cenderawasih, dan lain-lain sudah sangatlah kritis. Akibatnya terasa, betapa ekosistem yang seimbang menjadi tidak seimbang lagi. Beberapa waktu lalu di Jawa Timur misalnya, wabah ulat bulu menyerang warga, wabah tom cat, dan lain adalah bukti dari kecenderungan ini.

Dalam QS. Ar-Rum (30): 41, Allah Swt sudah mengingatkan kita umat manusia, supaya sadar dan lebih memperhatikan kualitas lingkungan hidupnya. *“Telah timbul kerusakan di darat dan laut disebabkan perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka, sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).”* (QS. Ar-Ruum [30]: 41) (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 647)

Manusia diciptakan oleh Allah tujuannya adalah untuk menjadi khalifah di muka bumi, yang tentunya juga harus dapat melestarikan bumi ini. Memang suatu saat nanti kiamat pun akan terjadi. Namun, jika manusia terus bersikap merusak lingkungan seperti ini, maka tentunya kiamat itu

sendiri akan menjadi lebih cepat karena ulah manusia itu sendiri. Setidaknya kita sebagai seorang muslim, dapat melestarikan lingkungan karena tentunya kita telah mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk.

Dalam konteks inilah, seorang siswa Sekolah Dasar harus memahami posisinya sebagai umat Islam yang harus selalu sadar untuk memelihara kelestarian lingkungan hidup, menjaga dan memanfaatkan alam terutama flora dan fauna, yang sengaja diciptakan oleh Allah untuk kepentingan manusia, dengan catatan kita juga harus sayang kepada flora dan fauna sebagai sesama makhluk hidup, seperti yang diisyaratkan QS. Al-Baqarah: 22 dan/atau pada QS. Al-Baqarah: 27. *“Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untukmu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui.”* (QS. Al-Baqarah [02]: 22); *“(yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah (kepada mereka) untuk menghubungkannya dan membuat kerusakan di muka bumi. Mereka itulah orang-orang yang rugi.”* (QS. Al-Baqarah [02]: 27). (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 11–13)

Flora dan fauna sangatlah penting keberadaannya bagi manusia, dan ini harus dipahami betul pada seorang siswa sekolah dasar

melalui pendidikan agama Islam yang diberikan pada mereka, sehingga mereka dengan sadar dan terbiasa melestarikan dan menjaga kelangsungan flora dan fauna.

10.4 Implementasi PAI Berwawasan Kearifan Lingkungan di Sekolah Dasar

Islam merupakan agama yang berisi ajaran dan petunjuk serta pedoman bagi para pemeluknya tentang bagaimana manusia harus bersikap dan berperilaku dalam kehidupan. Petunjuk dan pedoman ini secara sempurna telah digariskan oleh ajaran Islam dalam kitab suci Nya, Al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi Saw. Petunjuk ini mengatur manusia bagaimana harus hidup bahagia dan sejahtera, didunia dan di akhirat. Di samping itu, petunjuk ini juga mengatur hubungan manusia dengan Allah SWT, Sang Penciptanya, hubungan manusia dengan manusia lainnya, dan manusia dengan alam semesta termasuk bumi yang dianugerahkan oleh Tuhan Yang Maha Pemurah dan Pengasih bagi kesejahteraan hidupnya. Karenanya, Islam secara jelas mengajarkan tanggung jawab manusia bagi kelangsungan hidup dan kesejahteraan makhluk hidup lainnya. Pendidikan Agama Islam Berwawasan lingkungan, yakni pendidikan agama Islam yang berhubungan dengan pengetahuan lingkungan di sekitar manusia dengan berbagai unsurnya, memiliki posisi penting dalam rangka menjaga keserasian dan kelangsungan lingkungan hidup itu sendiri.

Sekolah merupakan salah satu komponen yang juga berperan penting dalam membangun karakter dari seorang anak, di samping keluarga dan masyarakat, termasuk kearifan lingkungan. Sebagaimana dimafhumi, kearifan lingkungan merupakan salah satu di antara 18 karakter yang disarankan oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud). (Syamsul Kurniawan, 2013b) Pendidikan agama Islam yang diberikan pada siswa di Sekolah Dasar punya andil dalam menguatkan karakter cinta lingkungan, sehingga menjadikan mereka kelak sebagai pribadi-pribadi yang bersikap arif pada lingkungannya.

Menurut Rustam, pendidikan agama Islam sudah memang seharusnya memberikan kesempatan pada siswa untuk menerima, merespons, dan menginisiasi perubahan melalui inovasi dan rasa tanggung jawab. (Rustam, 2012) Agama Islam tidak akan dihayati dan diamalkan seseorang kalau hanya diajarkan saja, tetapi harus dididik melalui proses pendidikan yang Islami, termasuk kaitannya dengan kearifan lingkungan. Dari segi lainnya pendidikan agama Islam yang berwawasan kearifan lingkungan ini seharusnya tidak bersifat teoritis saja, tetapi juga praksis, karena ajaran agama Islam tidak memisahkan antara iman dan amal saleh. Sesuai dengan maksud sebuah hadits, *“Sesempurna-sempurnanya iman seseorang adalah yang paling baik akhlaknya.”* (HR Abu Dawud dan Atturmudzi)

Pada konteks demikian, pendidikan agama Islam hendaknya dapat mendidik siswa-siswa Sekolah Dasar dalam rangka membangun kepribadian beriman dan bertaqwa, sehingga menyadari kedudukan, tugas, dan fungsinya di dunia dengan selalu memelihara hubungan baik dengan Allah SWT, dirinya sendiri, masyarakat, dan alam (lingkungan)nya. Pendidikan agama Islam mempunyai pengertian sebagai usaha sadar atau kegiatan yang disengaja dilakukan untuk membimbing, dan sekaligus mengarahkan siswa pada kepribadian yang utama berdasarkan nilai-nilai etika Islami dengan tetap memelihara hubungan baik dengan Allah Swt, hubungan baik dengan sesama manusia, dan hubungan baik dengan alam.

Dengan demikian, salah satu di antara tujuan pendidikan agama Islam adalah membangun kesadaran siswa Sekolah Dasar tentang pentingnya membangun hubungan baik dengan alam berdasarkan motivasi keagamaan (kearifan lingkungan). Dalam hal ini, pendidikan agama Islam yang berwawasan kearifan lingkungan mesti didesain dengan baik untuk kepentingan tersebut dan bisa diimplementasikan.

Setidaknya, ada empat komponen yang mesti diperhatikan dalam pengimplementasiannya: pertama, tujuan pembelajaran; kedua, materi atau bahan ajar; ketiga, metode mengajar; dan keempat, evaluasi pembelajaran. Kesemua komponen ini mesti dipertimbangkan dalam merumuskan model kurikulum yang tepat dan penyediaan sarana

prasarana yang mendukung. Harapannya setelah siswa menerima pelajaran pendidikan agama Islam, siswa mengalami perubahan, seperti menjadi lebih arif pada lingkungannya.

Pendidikan agama Islam yang berwawasan lingkungan sebagaimana yang dimaksud pada tulisan ini adalah upaya pengimplementasian nilai-nilai Islam dalam keseluruhan proses pembelajaran Pendidikan Agama Islam untuk mencapai sebuah tujuan tertentu, yaitu menguatkan kearifan lingkungan. Nilai-nilai Islam tersebut diambil dari sumber dan dasar ajaran agama Islam, sebagaimana termuat pada Al-Qur'an dan As-Sunnah. Berdasarkan pengertian ini, pendidikan agama Islam yang diberikan pada siswa Sekolah Dasar dalam rangka menguatkan kearifan lingkungan mesti bersumber pada Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Tujuan pendidikan yang merupakan masalah inti dalam pendidikan, juga penting dirumuskan secara tepat. Pendidikan sebagai usaha pasti mengalami permulaan dan kesudahan. Adapula usaha terhenti karena suatu kendala sebelum mencapai tujuan, tetapi usaha itu belum dapat disebut berakhir. Pada umumnya, suatu usaha baru dapat disebut berakhir jika tujuan akhir telah tercapai.

Tujuan pendidikan agama Islam hendaknya mengarah pada realisasi orientasi keagamaan dan akhlak, dengan titik penekanannya pada perolehan keutamaan dan *taqarrub* kepada Allah Swt. (Ramayulis & Samsul Nizar, 2009, hlm. 273)

Hal ini sejalan dengan pendapat al-Ghazali, bahwa orientasi pendidikan adalah menggapai ridha Allah Swt. (A Syaefuddin, 2005) Firman Allah Swt dalam QS. adz-Dzariyat: 56: “*Tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia melainkan agar beribadah kepada-Ku.*” (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 862) Ayat ini berlaku pada semua hal yang dikerjakan manusia, termasuk dalam pendidikan agama Islam, mesti dalam rangka *taqarrub* kepada Allah. Jika yang dimaksud adalah pendidikan agama Islam yang berwawasan kearifan lingkungan, mestinya siswa-siswa Sekolah Dasar dalam konteks ini, bisa dididik sehingga menyadari pentingnya bersikap arif pada lingkungan, dalam pengertian mereka mampu merawat dan melestarikannya, sebagai bentuk *taqarrub* kepada Allah Swt.

Sederhananya, pada pendidikan agama Islam berwawasan lingkungan, tujuan pendidikan agama Islam harus mampu mengantarkan siswa pada sebuah pemahaman bahwa pemeliharaan dan pelestarian lingkungan merupakan bentuk usaha untuk *taqarrub* kepada Allah. Hal ini karena kewajiban dan mengemban tanggung jawab untuk merawat dan melestarikan lingkungan juga merupakan bentuk ibadah kepada Allah Swt.

Menurut Sofan dan Lif Khoiru Ahmadi, materi atau bahan ajar adalah segala bentuk materi atau bahan yang digunakan untuk membantu guru dalam melaksanakan kegiatan belajar mengajar di kelas. Materi atau bahan ajar yang dimaksud dapat berupa

bahan tertulis maupun bahan tidak tertulis. Materi atau bahan ajar kaitannya dalam pendidikan agama Islam berwawasan kearifan lingkungan berarti seperangkat materi yang disusun secara sistematis baik tertulis maupun tidak, sehingga tercipta lingkungan atau suasana yang memungkinkan siswa untuk belajar tentang lingkungan dan memiliki kearifan lingkungan saat dan setelah materi diberikan. (Lif Khoiru Ahmadi & Sofan, 2010, hlm. 159)

Materi atau bahan ajar dalam konteks ini berisi materi pembelajaran (*instructional materials*) yang secara garis besar terdiri dari pengetahuan, keterampilan, dan sikap yang harus dipelajari siswa dalam rangka mencapai standar kompetensi yang telah ditentukan. Secara terperinci, jenis-jenis bahan atau materi ajar Pendidikan Agama Islam terdiri dari pengetahuan (fakta, konsep, prinsip, prosedur), keterampilan, sikap dan nilai-nilai yang mencerminkan kearifan lingkungan.

Ditinjau dari pihak guru, materi atau bahan ajar Pendidikan Agama Islam ini perlu diajarkan atau disampaikan dalam kegiatan pembelajaran. Sementara ditinjau dari pihak siswa, materi atau bahan ajar itu harus dipelajari mereka dalam rangka mencapai standar kompetensi dan kompetensi dasar yang akan dinilai dengan menggunakan instrumen penilaian yang disusun berdasarkan indikator pencapaian belajar, yang sejalan dengan maksud membuat mereka, arif pada lingkungan.

Dalam konteks penguatan kearifan lingkungan pada siswa di Sekolah Dasar, di antara materi atau bahan ajar Pendidikan Agama Islam yang dapat diberikan pada siswa misalnya tentang fikih lingkungan. Seperti dimafhumi, pada pelajaran fikih yang diberikan seringkali lebih banyak menyinggung tentang hubungan manusia dengan Tuhan (*hablum minallah*) dan persoalan relasi sesama manusia (*hablum minannas*). Masih sangat sedikit kajian fikih yang secara khusus berbicara mengenai pola hubungan manusia dengan alam (lingkungan).

Kecuali fikih, materi tentang aqidah dan akhlaq juga bisa menyisipkan nilai-nilai cinta lingkungan, seperti materi tentang taubat. Ada dua model taubat yang umum dipahami dalam Islam. *Pertama*, bagi individu yang melakukan kesalahan atau perbuatan dosa yang sifatnya pribadi, maka model taubat yang diajarkan yaitu dia memohon ampun secara langsung kepada Tuhan dengan niat tulus untuk tidak mengulangnya lagi. Pada tingkatan ini, model taubatnya cenderung sederhana, karena hanya berorientasi vertikal kepada Tuhan. *Kedua*, menyangkut kesalahan atau dosa seorang individu yang melibatkan individu atau manusia yang lain seperti perbuatan dzalim atau utang piutang. Terhadap dosa atau pelanggaran yang melibatkan manusia lain atau lazim disebut dosa sosial, para ulama umumnya bersepakat bahwa taubat vertikal saja tidak cukup. Pada tingkatan ini, taubat vertikal

dengan Tuhan dan kemaafan horizontal dari manusia lain harus berjalan seiring.

Sebenarnya, selain kedua model taubat di atas, kaitannya dalam hubungan manusia dengan alam, penting juga diperkenalkan model taubat khusus, dan ini kiranya menempati tingkatan ketiga. Manusia yang berbuat dosa atau kesalahan pada alam atau lingkungan, seperti merusak atau mengganggu keseimbangan alam, maka cara taubatnya tidak cukup hanya dengan media vertikal kepada Tuhan atau permakluman pada manusia. Karena alam yang dicerai, maka ridha dari alam harus terlebih dahulu diperoleh. Caranya dengan memulihkan kerusakan yang telah dilakukan pada alam, baru kemudian memohon ampunan kepada Tuhan. Perbuatan dosa kepada alam, maka azab yang ditimpakan Tuhan berlaku secara umum, tanpa memandang apa seseorang terlibat atau malah tidak tahu sama sekali terhadap kerusakan alam yang telah terjadi. Menjaga alam dari kerusakan dapat ditetapkan sebagai *fardhu kifayah*, yang apabila tidak dilaksanakan, maka seluruh manusia yang ada pada wilayah itu akan mendapatkan balasan adzab yang sifatnya kolektif.

Sejauh ini kita sering menyebut istilah kesalehan individu dan kesalehan sosial. Kesalehan individu, yaitu gambaran mereka yang kualitas ibadah ritualnya bagus dan kesalehan sosial yaitu mereka yang berbakti pada masalah sosial kemasyarakatan. Maka kini perlu dikembangkan lagi satu model

kesalehan, yaitu kesalehan lingkungan. Kesalehan ini melekat pada mereka yang dapat menjaga alam atau lingkungan dengan bagus, melaksanakan mandat Tuhan sebagai khalifahnya di muka bumi.

Ketiga macam kesalehan di atas ini idealnya terintegrasi pada diri seorang muslim, dan seharusnya telah diberikan sejak dini pada siswa-siswa di Sekolah Dasar. Kaitannya dengan proses belajar mengajar atau proses pembelajaran Pendidikan Agama Islam merupakan proses interaksi antara guru dan siswa dalam suatu pengajaran untuk mewujudkan orientasi pembelajaran yang telah direncanakan atau ditetapkan. Telah disebutkan bahwa orientasi pendidikan agama Islam berwawasan kearifan lingkungan adalah menguatkan kearifan lingkungan sehingga menjadi karakter siswa.

Dalam konteks penguatan kearifan lingkungan melalui pelajaran Pendidikan Agama Islam di Sekolah Dasar, seorang guru dapat menggunakan berbagai metode dan berbagai variasinya. Di antara metode yang dapat digunakan oleh guru bervariasi, seperti metode ceramah (metode penyampaian materi ilmu pengetahuan kepada siswa yang melalui proses penyampaian secara lisan), tanya jawab (metode di mana seorang guru mengajukan pertanyaan kepada siswa, atau sebaliknya, yang dimaksudkan dapat merangsang siswa berpikir dan membimbingnya dalam mencapai kebenaran), metode diskusi (metode di mana guru mengajak siswa-siswanya untuk dapat

bersama-sama memecahkan masalah melalui adu argumentasi atau pendapat), metode pemecahan masalah (merupakan cara memberikan pengertian dengan menstimulasi siswa untuk memperhatikan, menelaah, dan berpikir tentang sesuatu masalah, dan selanjutnya menganalisa masalah tersebut sebagai usaha untuk memecahkannya), metode kisah (metode pembelajaran yang digunakan dengan cara memberi cerita atau dongeng tentang figur-figur yang dapat disesuaikan dengan orientasi pembelajaran yang diinginkan, sehingga dapat menggugah hati nurani dan berusaha melakukan hal-hal yang baik), metode suri tauladan (metode di mana seorang guru menjadikan dirinya sebagai suri tauladan siswa-siswanya sejalan dengan orientasi pembelajaran).

Terakhir juga penting diperhatikan dalam pengimplementasian pendidikan agama Islam berwawasan lingkungan adalah evaluasi. Tujuan evaluasi pembelajaran Pendidikan Agama Islam antara lain: pertama, mengetahui kemampuan belajar siswa dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam, baik sebagai individu maupun sebagai anggota kelompok atau kelas, setelah ia mengikuti pendidikan dan pembelajaran dalam jangka waktu yang telah ditentukan; kedua, mengetahui tingkat efektivitas dan efisiensi berbagai komponen pembelajaran yang dipergunakan guru dalam jangka waktu tertentu (misalnya: perumusan materi atau bahan ajar Pendidikan Agama Islam, pemilihan metode pembelajaran, media ajar, sumber belajar, dan

lain-lain; dan ketiga, menentukan tindak lanjut pembelajaran pendidikan agama Islam bagi siswa. (Junaidi, 2011)

Sementara itu, fungsi evaluasi pembelajaran Pendidikan Agama Islam: pertama, alat untuk mengetahui tercapai atau tidaknya tujuan pembelajaran Pendidikan Agama Islam. Dengan fungsi ini, maka evaluasi harus mengacu pada rumusan-rumusan tujuan pembelajaran sebagai penjabaran dari kompetensi mata pelajaran; kedua, sebagai umpan balik bagi perbaikan proses belajar mengajar. Perbaikan mungkin dilakukan dalam hal tujuan pembelajaran Pendidikan Agama Islam, kegiatan atau pengalaman belajar siswa, strategi pembelajaran Pendidikan Agama Islam yang digunakan guru, media pembelajaran Pendidikan Agama Islam, dan lain-lain; keempat, dasar dalam menyusun laporan kemajuan belajar siswa kepada para orang tuanya. Dalam laporan tersebut dikemukakan kemampuan dan kecakapan belajar siswa dalam bentuk nilai-nilai prestasi yang dicapainya. (Junaidi, 2011) Mengingat penguatan kearifan lingkungan di kalangan Siswa Sekolah Dasar diharapkan dapat terwujud setelah siswa menerima pelajaran Pendidikan Agama Islam, maka evaluasi pembelajaran untuk mengukur keberhasilan pembelajaran menjadi sebuah keharusan.

10.5 Simpulan

Kita sudah sama-sama tahu bahwa, pemanfaatan sumber daya alam yang berlebihan dan merusak

selama ini telah menimbulkan dampak negatif yang besar bagi manusia dan alam itu sendiri. Rusaknya hutan, bencana banjir, tercemarnya air, tanah dan udara. Semua itu merupakan contoh nyata dari hasil pemanfaatan sumberdaya alam yang berlebihan. Allah Swt memang melarang kita berlebihan dalam memanfaatkan alam dan apalagi merusak. *“...Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan.”* (QS. Al- A'raf [07]: 31); *“Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.”* (QS. Al-A'raf [07]: 56) (Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1980, hlm. 225–230)

Dalam pandangan Islam, manusia adalah bagian dari alam, pengelola, dan *khalifah* (wakil Tuhan) di muka bumi. Sebagai *khalifah* di muka bumi, manusia tentu saja berhak memanfaatkan fungsi-fungsi alam. Tapi sebaliknya, manusia juga memiliki kewajiban dan mengemban tanggung jawab dari Tuhannya untuk merawat dan melestarikan alam (lingkungan), bukan justru mengambil langkah-langkah merusak dalam memanfaatkan sumber daya alam dari lingkungannya. Ringkasnya, agama Islam mengharamkan sikap-sikap merusak dalam memanfaatkan sumber daya alam yang tersedia dalam lingkungan dan mengakui pentingnya merawat dan melestarikan alam (lingkungan).

Jika kita menyetujui bahwa manusia dan pemikirannya adalah produk dari suatu proses pendidikan yang ia dapat, maka dapat dikatakan bahwa sifat dan perilaku manusia yang merusak lingkungan disebabkan karena pendidikan yang diterimanya tidak memaksimalkan usaha penguatan kearifan lingkungan. Karena itulah pelajaran Pendidikan Agama Islam seharusnya dapat secara optimal diberikan sejak dini pada anak-anak, seperti pada anak-anak usia sekolah dasar. Pendidikan Agama Islam berwawasan lingkungan perlu diberikan pada siswa seperti mengajarkan pada mereka tentang pentingnya merawat dan melestarikan lingkungan beserta fungsi-fungsinya.

Pelajaran Pendidikan Agama Islam yang diberikan pada siswa sejak dini ini akan berdampak positif mewujudkan hal tersebut, jika pelajaran Pendidikan Agama Islam memiliki desain yang baik untuk kepentingan tersebut. Setidaknya ada empat komponen yang mesti diperhatikan dalam pengimplementasiannya: *pertama*, tujuan pembelajaran; *kedua*, materi atau bahan ajar; *ketiga*, metode mengajar; dan *keempat*, evaluasi pembelajaran. Kesemua komponen ini mesti dipertimbangkan dalam merumuskan model kurikulum yang tepat dan penyediaan sarana prasarana yang mendukung. Harapannya setelah siswa menerima pelajaran pendidikan agama Islam, siswa mengalami perubahan, seperti menjadi lebih arif pada lingkungannya.***



Neo-Modernisme Islam

Nurchalish Madjid; Relevansinya dengan Pembaruan Pendidikan Islam

11.1 Pendahuluan

Islam di Indonesia tidak luput dari dinamika pemikiran dan gerakan pembaruan. Ide-ide telah mempengaruhi corak pemikiran Islam di Indonesia. Corak pemikiran Islam di Indonesia menurut Moeslim Abdurrahman muncul dari hasil hubungan yang dialektis. Ini dengan melihat hasil pergumulan pemikir Islam dengan persoalan Islam, modernisasi atau kemoderenan, perjumpaan Islam dengan kebangsaan dan kekuatan negara, dan perjumpaan Islam dengan kekuatan budaya setempat. (Moeslim Abdurrahman, 1997, hlm. 66–67)

Dengan begitu, Islam dan pemikiran tentang Islam adalah dua hal yang berbeda. Islam adalah wahyu, sedangkan pemikiran Islam adalah kebenaran subjektif hasil daya tangkap seseorang terhadap

pesan wahyu yang objektif. Sebagai kebenaran subjektif, pemikiran Islam dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan informasi di sekitar pembacaan pesan Tuhan itu yang dikuasai oleh seseorang, baik pada tingkat pengetahuan maupun pada tingkat pengalaman. Setiap lontaran pemikiran Islam harus diperlakukan sebagai karya ijtihad dalam rangka menggapai kehendak Tuhan dan bukan sebagai firman Tuhan itu sendiri. Di sinilah, menurut penulis, setiap topik pemikiran Islam pada dasarnya merupakan daerah diskusi, kritik, komentar dan bukan sebaliknya menjadi ajang klaim kebenaran (truth claim) yang hendak memutlakkan kebenaran diri sendiri.

Paling tidak ada tiga arus utama gerakan pemikiran Islam yang dibukukan dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia, antara lain: Islam tradisional, Islam modernis dan Islam neomodernis. Islam tradisional berupaya mempertahankan nilai-nilai tradisi nenek moyang dan sedapat mungkin bisa dipadukan dengan agama. Adapun arus utama kedua, yaitu Islam modernis merupakan kelompok yang berpandangan bahwa akibat dari proses-proses historis, Islam sebagai sebuah nilai telah banyak mengalami pergeseran-pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) bahkan telah bercampur baur dengan praktik-praktik yang bukan agama.

Agaknya kemunculan kelompok ini merupakan bentuk kritik atas pengamalan ajaran agama yang

sudah terkontaminasi nilai-nilai tradisi. Karena itu kelompok ini merasa perlu melakukan purifikasi atas penyimpangan-penyimpangan itu. Baik kelompok Islam tradisional dan Islam modernis, keduanya pada kenyataannya disibukkan pada perbedaan pandangan yang tidak jarang berujung pada permusuhan. Atmosfir sejarah perkembangan dua ormas besar ini seakan terus memberikan ruang bagi pertarungan konsepsional yang dilandasi oleh wacana yang tidak prinsipal, padahal dua-duanya mengaku sebagai kelompok ahlussunnah. Yang demikian ini tentu saja memiliki implikasi pada mutu dan kualitas, sehingga akibatnya umat Islam tidak melakukan sesuatu yang dapat mengusung nilai tambah bagi kemajuan Islam ke depan. Apalagi persoalan yang menjadi topik perdebatan adalah persoalan-persoalan yang sesungguhnya furu'iyah dan tidak berdasar.

Perseteruan ini dikhawatirkan berakibat buruk bagi perkembangan Islam ke depan, terutama di era global yang mana Islam harus dapat menunjukkan nilai-nilai keuniversalnya, dan selanjutnya dapat menjawab seluruh tantangan yang timbul karenanya, baik itu masalah sosial, politik, ekonomi, pendidikan dan sebagainya, sementara perdebatan “dangkal” yang tidak berujung, pastinya membuat umat Islam terjebak pada kondisi yang stagnan. Konteks inilah yang selanjutnya melatarbelakangi kemunculan neo modernisme Islam yang digagas oleh Nurchalis Madjid.

11.2 Biografi Nurchalish Madjid

Nurchalish Madjid atau yang biasa dipanggil Cak Nur oleh karib-kerabat, orang-orang yang mengagumi maupun orang-orang yang berseberangan dengan ide-ide beliau, dilahirkan di Mojoanyar, Jombang Jawa Timur pada tanggal 17 Maret 1939 M bertepatan dengan tanggal 26 Muharram 1358 H. Ia adalah sulung dari lima orang bersaudara. Salah satu adik perempuannya meninggal dunia saat kelas dua SMP. Adik perempuan keduanya, Mukhlisah kini guru agama di Surabaya. Adik lakilaki pertamanya, Saifullah berwiraswasta di Jakarta, sedangkan adiknya yang bungsu Muhammad Adnan, bekerja di pabrik semen Gresik.

Ia dibesarkan dari latar belakang keluarga pesantren. Ayahnya bernama Haji Abdul Madjid, seorang kiai jebolan pesantren Tebuireng, Jombang yang didirikan dan dipimpin oleh pendiri Nahdlatul Ulama (NU), Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari. Ayah Nurchalish Madjid memiliki hubungan dekat dengan pendiri NU ini paling tidak karena dua sebab: pertama, sebagai murid yang cukup kinasih; kedua, sebagai menantu dari keponakan Hadratusy Syaikh, Halimah sebelum akhirnya cerai karena tidak memiliki keturunan. Hadratus Syaikh juga mencarikan jodoh untuk istri berikutnya, yang kemudian melahirkan Nurchalish Madjid. Ibu Cak Nur (istri kedua Haji Abdul Madjid) adalah anak dari Kiai Abdullah Sadjad yang juga teman baik Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari. (Ridwan, 2002, hlm. 37)

Abdul Madjid-lah yang mengajarkan putranya, Nurchalish Madjid, membaca al- Qur'an sejak berusia 6 tahun. Ia juga memberi pengaruh besar pada pendidikan dan pemikiran Nurchalish Madjid.⁵ Nurchalish memperoleh pendidikan umum di Sekolah Rakyat (SR) pada pagi hari dan mendapat pelajaran agama dari Madrasah al- Wathoniyah milik ayahnya pada sore hari. Pada saat ia memperoleh ijazah SR, pada saat yang sama ia menyelesaikan sekolah agamanya di madrasah ayahnya.

Di bangku sekolah, Nurchalish memperlihatkan grafik prestasi akademik yang luar biasa, khususnya selama belajar di madrasah. Selama tiga tahun lebih Nurchalish memperoleh nilai tertinggi dan juara kelas di madrasah, sehingga menimbulkan rasa malu sekaligus kagum dari ayahnya. Hal ini disebabkan kedudukan sang ayah saat itu sebagai pendiri dan pengajar di madrasah tersebut. Selanjutnya setamat Sekolah Rakyat pada tahun 1952, beliau dimasukkan ayahnya ke Pesantren Darul 'Ulum, Rejoso, Jombang. Meskipun di Pesantren Darul 'Ulum lagi-lagi memperlihatkan kecerdasannya, namun di Darul 'Ulum, Nurchalish hanya bertahan selama dua tahun dan sempat menyelesaikan tingkat Ibtidaiyah lalu melanjutkan ke tingkat Tsanawiyah. Ada dua alasan mengapa ia hanya bertahan dua tahun nyantri di sana: pertama, karena alasan kesehatan; dan kedua, karena alasan ideologi atau politik. Nurchalish Madjid seringkali mengalami cemoohan dari kawan-

kawannya, berkaitan dengan pendirian politik ayahnya yang terlibat Masyumi.

Sikap tegas ayahnya yang tetap memilih jalur politik di Masyumi, membuat Nurchalish tidak tahan berlama-lama nyantri di Darul 'Ulum. Selanjutnya beliau meminta agar ayahnya bisa memindahkannya ke sekolah lain. Kemudian pada tahun 1955, Nurchalish dipindahkan ke Pesantren Darussalam Gontor. Asumsi sang ayah, Gontor merupakan pesantren Masyumi. Rupanya di Gontor, Nurchalish merasa cocok karena memberikan inspirasi padanya mengenai modernisme dan non-sektarianisme.

Di Gontor, pluralisme cukup terjaga, para santri boleh memilih NU atau Muhammadiyah. Di Gontor, Nurchalish selalu meraih prestasi baik. Kecerdasan Nurchalish ternyata dapat dirasakan oleh KH. Zarkasyi, sehingga pada tahun 1960, ketika beliau menamatkan studinya, KH. Zarkasyi berniat mengirim beliau ke Universitas al-Azhar Kairo. Tapi karena di Mesir saat itu sedang terjadi krisis Terusan Suez, keberangkatan ke Mesirpun harus ditunda. Sambil menunggu keberangkatannya ke Mesir, Nurchalish memanfaatkan waktu untuk mengajar di almamaternya selama satu tahun. Namun waktu yang ditunggu-tunggu untuk berangkat ke Mesir ternyata tak kunjung tiba. Bahkan belakangan terbetik kabar bahwa di Mesir sangat sulit memperoleh visa, sehingga tidak memungkinkan untuk ke Mesir. Nurchalish Madjid merasa sangat kecewa. Untuk

mengobati kekecewaannya, KH. Zarkasyi mengirim surat ke IAIN Jakarta dan meminta agar Nurchalish bisa diterima di lembaga pendidikan tinggi Islam bergengsi tersebut. Berkat bantuan salah seorang alumni Gontor yang ada di IAIN Syarif Hidayatullah, Nurchalish diterima sebagai mahasiswa, meskipun tanpa memiliki ijazah negeri. (Dedy Djamiluddin Malik & Idi Subandy Ibrahim, 1998, hlm. 124)

Pada tahun 1961, Nurchalish pindah ke Jakarta dan kuliah di Fakultas Adab Jurusan Sastra Arab, IAIN Syarif Hidayatullah Ciputat dan meraih gelar sarjana tahun 1968, ia menulis skripsi berjudul *Al Qur'an 'Arabiyatun Lughatan wa 'Alamiyatun Ma'nan* (al-Qur'an secara bahasa adalah Bahasa Arab, secara makna universal). Di IAIN ini pula ia berkenalan dengan organisasi Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), kursus bahasa Prancis, dan beberapa bahasa lain, serta mulai aktif menulis di media cetak. Dalam pergumulannya dengan dunia tulis-menulis dimulai pada saat beliau menerjemahkan artikel berbahasa Arab tentang fikih Umar yang dikirimkan ke Gema Islam, majalah milik HAMKA. Sebagai mahasiswa tentu Nurchalish sangat senang, karena tulisannya dapat dimuat di majalah ini. Sejak saat itu, tulisan-tulisannya banyak menghiasi majalah Gema Islam dan diam-diam diperhatikan HAMKA.

Dalam kaitannya dengan kegiatan organisasi mahasiswa, Nurchalish bergabung di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Adapun alasan

keterlibatannya di HMI disebabkan pengaruh ayahnya, agar ia memiliki rasa hormat tinggi pada pemimpin- pemimpin Masyumi seperti Muhammad Natsir. HMI adalah organisasi yang dibesarkan dan sekaligus membesarkannya. Di organisasi tersebut, Nurchalish sangat aktif, setiap jenjang pengkaderan dilaluinya dengan penuh semangat dan keseriusan. Karirnya di HMI dimulai dari komisariat, lalu menjadi Ketua Umum HMI Cabang Ciputat, hingga akhirnya berhasil menjadi Ketua Umum Pengurus Besar HMI selama dua periode berturut-turut yaitu pada tahun 1966-1968 dan 1968-1971. Pada saat di HMI inilah, Nurchalish banyak membaca buku. Di samping melahap buku-buku keIslaman semacam karya Abul A'la al-Maududi, Hasan al-Bana, ia juga banyak membaca karya- karya filsafat, sosiologi dan politik seperti karya Karl Marx, Karl Menheim, Arnold Tonybee dan para pemikir terkemuka lainnya.

Di samping pernah menjadi Ketua Umum PB HMI selama dua periode, Nurchalishpun menjadi Presiden Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara (PEMIAT) periode 1967-1969. Lalu menjadi Wakil Sekretaris Umum dan pendiri International Islamic Federation of Students Organization (IIFSO) (Himpunan Organisasi Mahasiswa Islam se-Dunia) pada tahun 1969-1971. Dan selain itu ia juga sempat meniti karir di dunia pers sebagai orang nomor satu di majalah Mimbar tahun 1971-1974 sambil memberi kuliah di Ciputat. Bersama kawan-kawannya, ia

mendirikan dan memimpin LSIK (Lembaga Studi Ilmu-ilmu Kemasyarakatan, 1972-1974) dan LKIS (Lembaga Kebajikan Islam Samanhudi, 1974-1977). Sebelum dan setelah pulang dari Amerika Serikat, ia bekerja di LIPI sebagai anggota staf peneliti (sejak 1978). Pada 1999 ia diangkat sebagai ahli peneliti utama (APU) LIPI Jakarta. (Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, 2005, hlm. 229-230)

Nurchalish bersama beberapa pemikir Islam modernis pada 1986 mendirikan Yayasan Wakaf Paramadina yang aktif dalam kajian keislaman. Pada 1996 Yayasan Paramadina, yang semula hanya merupakan lembaga dakwah atau kelompok pengajian, kemudian juga berkembang di bidang pendidikan dengan didirikannya Universitas Paramadina pada 1998. Nurchalish diangkat sebagai rektornya pada 10 Januari 1998. Bagi Cak Nur, Paramadina merupakan media untuk membangun suatu tatanan “masyarakat madani” yang mengacu pada masyarakat Madinah yang dibangun oleh Nabi Saw. Paramadina adalah lembaga keagamaan yang secara tegas menyadari keterpaduan antara keislaman dan keindonesiaan sebagai perwujudan dari nilai-nilai Islam yang universal, berkaitan dengan tradisi lokal Indonesia. Yayasan Paramadina dirancang untuk menjadi pusat kegiatan keagamaan Islam yang kreatif, konstruktif dan positif bagi kemajuan masyarakat, tanpa sikap-sikap defensif dan reaktif. Karena itu program pokok kegiatan diarahkan pada

peningkatan kemampuan menjawab tantangan zaman dan menyumbangkan tradisi pemikiran keagamaan yang terus menaik dalam masyarakat. Ini berarti pertarungan pada kualitas otoritas ilmiah yang tinggi. Maka program pokok kegiatan berkisar pada usaha-usaha meningkatkan dan menyebarkan paham keagamaan Islam yang luas, mendalam dan bersemangat keterbukaan serta menyebarkan gagasan yang mendukung keadilan, keterbukaan dan demokrasi. (Nurchalish Madjid, 1995, hlm. 99)

Keberadaan Nurchalish Madjid dalam wilayah pemikiran keagamaan di Indonesia saat ini, memang tidak disangsikan lagi. Menurutny Islam harus dilibatkan dalam pergulatan moderenistik yang didasarkan atas kekayaan khazanah pemikiran keislaman tradisional yang mapan, sekaligus diletakkan dalam konteks keindonesiaan.

11.3 Neo-Modernisme Islam, Latar Belakang, Misi dan Substansi Gerakan

Sebelum menyelami gagasan dan pemikiran Nurchalish Madjid tentang neomodernisme Islam, kiranya penulis merasa perlu memaparkan lebih dulu tentang latar-belakang, misi dan substansi gerakan neo-modernisme Islam secara umum. Pada dasarnya suatu gerakan pemikiran biasanya merupakan reaksi dan koreksi atas realitas yang berkembang dan berlangsung dalam entitas peradaban suatu masyarakat. Kemunculan berbagai macam gerakan

pemikiran seperti gerakan wahabiyah, *tajdidnya* Ibn Taymiya, gerakan modernisme Islam dan sebagainya, lebih merupakan kritik dan koreksi pada berbagai fenomena sosial yang terjadi pada saat itu. Untuk mengungkap berbagai alasan historis munculnya gerakan-gerakan pembaruan dalam dunia Islam, khususnya gerakan modernisme Islam dan neo-modernisme Islam, agaknya kita perlu melakukan tarik-ulur ke belakang menengok proses-proses historis yang terjadi sebelumnya.

Era sufistik dalam Islam adalah episode terpenting dari dinamika historis perkembangan dunia Islam, khususnya yang berkaitan dengan perkembangan wacana keilmuan. Wajah baru pemaknaan Islam yang dimunculkan kelompok muslim sufi, merupakan proses historis yang sedikit banyak ikut memberikan andil atas terjadinya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam kajian keislaman, yaitu dari daerah filafat dan sains pada mistik atau sufisme. Pergeseran ini telah membawa umat Islam pada corak berpikir yang dogmatis dan konservatif, apriori dan kurang memberikan tempat bagi pengetahuan yang berdimensi aposteriori. Diskursus ilmiah seakan dikurung kuat dalam kriteria-kriteria mistis, metafisis dan eskatologis. Filsafat dan ilmu pengetahuan nyaris tak menemukan tahtanya lagi di dunia Islam.

Sementara di Barat, momentum *renaissance* justru memberikan lahan luas yang subur bagi tumbuh

dan berkembangnya filsafat dan ilmu pengetahuan. Perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan yang demikian pesat, sesungguhnya merupakan kata kunci bagi kemajuan peradaban barat pada saat itu. Pada awal abad ke 18 bahkan terjadi desakan yang begitu hebat oleh penetrasi Barat pada dunia Islam yang membuat umat Islam membuka mata dan menyadari kemundurannya (Muhaimin, 1999: 1). Selanjutnya baru pada awal abad ke 20, dimulailah pembaruan-pembaruan pada dunia Islam di segala bidang untuk mengejar ketertinggalannya yang menjadi konsekuensi logis dari cara berpikir yang diterapkan selama itu.

Gerakan pembaruan atau modernisasi Islam dimotori oleh Jamaluddin al- Afghani yang dilanjutkan oleh murid-muridnya seperti Muhammad Abduh di Mesir, Sayyid Ahmad Khan di India, namun pembaruan yang dilakukan masih terbatas pada upaya mendobrak kesadaran dan cara berpikir umat Islam untuk menerapkan upaya rasionalisasi. Gerakan-gerakan pembaruan pada saat itu lebih terkesan sekadar meminjam dan mengimpor kemajuan peradaban Barat. Dan ini berkembang dalam kurung waktu yang cukup lama dalam sejarah perkembangan kebangkitan umat Islam. Dengan sendirinya, upaya melakukan reformasi dan rekonstruksi internal umat Islam masih sangat terbatas, karena itu bolehlah kita menyebutnya sebagai periode modernisme Islam klasik.(Muhaimin, 1999, hlm. 31–33)

Untuk melakukan reformasi dan rekonstruksi internal secara holistic (menyeluruh) dan konfrehensif, umat Islam tidak selalu harus mengadopsi pola dan sistem Barat, namun dengan melakukan perumusan kembali warisan Islam secara konstruktif, progresif dan dapat menjawab segala tantangan zaman. Atas pandangan ini selanjutnya lahir pemikiran modern kontemporer di dunia Islam, terutama yang dipelopori oleh Fazlurrahman. Dengan demikian, Fazlurrahmanlah yang pada awalnya menjadi penggagas neo-modernisme Islam itu. (Muhaimin, 1999, hlm. 5) Pada konteks Indonesia, sebagaimana telah dimahfumi bahwa dimensi kausal kemunculan neo- modernisme Islam erat kaitannya dengan eksistensi dan refleksi pemikiran dua kubu besar gerakan pemikiran Islam di Indonesia, yaitu Islam tradisional dan Islam modernis. Kehadiran gerakan neo-modernisme Islam di Indonesia sejatinya merupakan bentuk kritik atas gesekan-gesekan kultur keagamaan Islam tradisional dan Islam modernis yang cenderung konfrontatif dan acap kali berujung pada adanya klaim kebenaran (*truth claim*); yang berpotensi menjadi pemicu konflik intern di tubuh umat Islam sendiri.

Kasus internal umat Islam pada dasarnya dapat menjadi argumentasi yang kuat untuk menyatakan bahwa keterikatan pada nilai-nilai tradisi maupun asumsi kemutlakan persepsi pribadi, dapat membungkam keterbukaan pikiran untuk

mengakses realitas nilai-nilai kebenaran dari luar yang pastinya tidak selalu muncul dari tradisi dan persepsi-persepsi pribadi tadi. Preferensi intelektual dan emosional seperti itu jelas lebih mendekatkan pada pola eksklusifitas, baik dalam tatanan sosial, politik dan keberagamaan. Realitas yang demikian pastinya sangat berbahaya bagi perkembangan Indonesia ke depan sebagai sebuah bangsa besar dan masyarakat muslim sebagai penduduk terbesar di Indonesia. Karena itu, umat Islam di Indonesia memerlukan acuan kerangka paradigmatis yang dapat melepaskannya dari belenggu stagnasi dan spiral pertentangan yang berkepanjangan. Neo-modernisme Islam telah mengeluarkan resep konseptual-kultural yang menjembatani perbedaan wajah keberagamaan di Indonesia (yang sangat pluralistik). Dengan pola prinsip progresifitas gerakan ini, diharapkan bisa menemukan dan mengkonstruksi konsepsi-konsepsi bermutu dalam Islam untuk mendapatkan kualitas terbaik dalam segala aspek kehidupan, termasuk pendidikan Islam dengan tetap berpegang teguh pada nilai-nilai prinsip ajaran Islam.

Secara historis, fenomena pembaruan tidak hanya terjadi di Indonesia. Di Malaysia, negara tetangga kita juga melakukan upaya yang sama, juga di negara-negara Islam lainnya. Jika arus ketiga dari pergerakan pemikiran Islam di Indonesia dikenal dengan neo-modernisme Islam, maka di Malaysia

mempopularkan istilah “Islam progressif” atau “muslim progressif”. Gerakan Islam progressif ini berupaya untuk mewujudkan sebuah tatanan kehidupan dengan penekanan yang berbasis pada ilmu pengetahuan, keadilan, keterbukaan, sikap toleransi dan perlunya membangun integritas moral kaum muslimin. Misi inilah yang menjadi landasan epistemologis dan arah paradigmatik pembangunan komunitas muslim di Malaysia.

Istilah “Islam progresif” memang tidak populer di Indonesia, namun sesungguhnya mempunyai semangat dan idealisme yang sama. Istilah tersebut merupakan sebuah sebutan untuk menunjuk potret kaum muslim yang tangguh dalam ilmu pengetahuan, dewasa dalam keberagamaan dan menjunjung tinggi nilai-nilai moral. Di Indonesia, istilah Islam progressif pertama kali diperkenalkan Greg Barton. Dengan istilah ini Barton ingin menggambarkan suatu gerakan mutakhir dalam Islam yang melampaui gerakan Islam tradisional dan Islam modernis. Gerakan yang dimaksud adalah gerakan Islam neo-modernis. Jadi jelaslah, bahwa kata progressif pada dasarnya digunakan untuk menjelaskan paradigma baru gerakan Islam Indonesia yang disebut neo-modernisme Islam itu.

Gerakan pemikiran neo-modernisme Islam, walaupun telah mengundang sekian kontroversi, namun secara esensial sesungguhnya juga merupakan konsekuensi logis dari universalitas nilai-nilai yang

dikandung Islam. Watak universalitas ini sebagaimana dikatakan Din Syamsuddin, meniscayakan adanya pemahaman baru dalam menyikapi perkembangan kehidupan manusia yang selalu berubah. Islam yang universal menuntut aktualisasi nilai-nilai Islam dalam konteks dinamika kebudayaan. (Sukandi, 2003, hlm. 4) Karenanya misi gerakan pembaruan Islam neo-modernis, secara esensial hendak mengarahkan cara pandang dan pemahaman umat Islam terhadap Islam secara lebih utuh, komprehensif, kontekstual dan universal. Selama ini diasumsikan, umat Islam masih terbelenggu kelesuan dan kondisi stagnan karena masih terlena oleh nostalgia pemikiran konvensional, padahal kini dimensi intelektualitas, moralitas dan spiritualitas telah dihadapkan pada masalah-masalah baru yang jauh lebih kompleks. Sebab itu, neo-modernisme Islam dalam pandangan Fazlurrahman mempunyai karakter utama pengembangan suatu metodologis sistematis yang melakukan rekonstruksi Islam secara total dan tuntas serta setia pada akar-akar pluralitasnya dan dapat menjawab kebutuhan-kebutuhan Islam modern secara cerdas dan bertanggung-jawab. (Amir Aziz, 1999, hlm. 16)

Dengan karakteristik yang demikian, neo-modernisme Islam dalam konteks keindonesiaan oleh Fachri Ali dan Bachtiar Efendi disebut sebagai “watak tengah” antara Islam tradisional dan Islam modernis”. Paling tidak ada empat ciri-ciri neomodernisme Islam itu di Indonesia: pertama,

pemikiran yang menggali kekuatan normatif keagamaan; kedua, pemikiran yang mampu mengapresiasi secara kritis warisan khazanah intelektual Islam klasik; ketiga, pemikiran Islam yang responsive pada masalah-masalah aktual; dan empat, pemikiran yang mempunyai basis pada ilmu-ilmu sosial-profetik. (Amir Aziz, 1999, hlm. 30)

Jadi, neo-modernisme Islam bukanlah partai politik. Neo-modernisme Islam juga tidak dapat dibayangkan sebagai gerakan-gerakan fisik yang radikal dan ekstrem. Tapi neo-modernisme Islam merupakan gerakan kultural-intelektual dalam melakukan reformasi dan rekonstruksi internal pemahaman dan pemaknaan umat Islam terhadap nilai-nilai Islam yang lebih substansial dan komprehensif, sehingga dapat memberikan solusi bagi masalah-masalah kontemporer, dan bukanlah sebuah kebetulan sejarah, jika ternyata tokoh dan pencetus gagasan neo-modernisme Islam, Fazlurrahman mempunyai pengaruh besar di Indonesia. Karena Nurchalish Madjid pelopor neo-modernisme Islam di Indonesia merupakan murid Fazlurrahman; yang pastinya secara genealogis intelektual banyak mewarisi pemikiran beliau.

11.4 Pemikiran Neo-Modernisme Islam Nurchalish Madjid

Dalam sejarahnya, gagasan dan pemikiran Nurchalish tentang neomodernisme Islam

di Indonesia kontroversial dan mengundang perdebatan. Tapi, kecakapan intelektual Nurchalish seakan tidak mau berhenti menelurkan ide-ide yang menggemparkan, bahkan seringkali berupa “kritik tajam” pada berbagai pola praktik pemahaman dan pandangan umat Islam atas nilai-nilai Islam itu sendiri. Banyak persoalan yang menjadi objek kajian dan sasaran kritik Nurchalish, mulai dari persoalan modernisasi, keagamaan, kebangsaan dan berbagai persoalan kontemporer lainnya. Pemikiran-pemikiran Nurchalish nyaris menjadi “kunci gerbang” terbukanya kebebasan berpikir di Indonesia, yang tadinya adalah persoalan yang dipandang tabu dan membahayakan. Jadi di Indonesia, pemikiran Nurchalish merupakan lahan studi yang cukup produktif dan banyak diminati, bahkan sudah membentuk suatu arah pemikiran yang khas seperti wacana tentang “Tariqat Nurcholisy”. Kalau pemikiran Nurchalish banyak mengundang perdebatan dan perbedaan, pastinya perbedaan pemikiran bukan persoalan yang tak berprinsip; bahkan perbedaan itu menunjukkan adanya landasan-landasan yang tidak sama dengan cara pandang para pemikir pada umumnya. Dalam logika filosofis, perbedaan pemikiran mencerminkan landasan bangunan konseptual berbeda, sehingga epistemologipun dalam filsafat juga merupakan konsekuensi adanya pemilihan asumsi dasar ontologik.

Perbedaan pemilihan dengan sendirinya mengakibatkan perbedaan sarana yang akan dipergunakan, baik akal pemahaman, intuisi atau sarana lainnya. Secara epistemologi Nurchalish Madjid sesungguhnya begitu akrab dengan model berpikir rasionalis. Ia begitu menekankan penggunaan akal secara maksimal untuk mendekati kebenaran-kebenaran. Hal itu tampak pada saat Nurchalish membicarakan modernisasi dan interpretasi sebagai proses rasionalisasi. Modernisasi dalam pandangannya tidak lain adalah pemanfaatan dan optimalisasi potensi-potensi akliah. Dengan pandangan ini Nurchalish juga menyanggah bahwa modernisasi adalah westernisasi. (Abdul Munir Mulkhan & Muhammad Azhar, 1999, hlm. 66)

Nurchalish sangat menganjurkan rasionalisasi, sehingga tokoh intelektual pada waktu itu H.M Rasjidi menuduh Nurchalish menganut “paham tentang kemutlakan pikiran”. Namun di sini agaknya penting untuk menelusuri apa sesungguhnya yang dikatakan Nurchalish tentang rasionalisme dan rasionalitas, sehingga rasionalisasi itu merupakan sesuatu yang sangat dianjurkan.

Nurchalish adalah seorang tokoh pemikir rasionalis, tapi dengan sadar menegaskan bahwa akal (rasio) itu akan berujung pada kebenaran-kebenaran yang relatif. Nurchalish juga masih memandang wahyu sebagai kebenaran yang mutlak. Kekuatan dua dimensi pemikiran Nurchalish (rasio dan wahyu)

tercermin pada pandangan dan gagasannya tentang pendidikan yang masih begitu kental merujuk dan mengangkat paradigma Qur'ani dalam memberikan solusi dan alternatif-alternatif yang berkaitan dengan problem dunia pendidikan di Indonesia, khususnya pendidikan agama Islam.

Interpretasi Nurchalish tentang modernisasi sebagai rasionalisasi secara esensial sebenarnya menghendaki adanya perubahan mendasar dalam diri umat Islam. Dengan kata lain, gagasan tentang modernisasi sebenarnya diarahkan pada umat Islam itu sendiri. Ini artinya bahwa untuk merubah kondisi umat Islam yang telah membeku dan tertinggal, diperlukan adanya perubahan sistem berpikir. Dengan demikian, maka proses rasionalisasi sesungguhnya mensyaratkan adanya perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak rasional dan menggantikannya dengan pola berpikir dan tata kerja baru yang rasional.

Selanjutnya Nurchalish menjelaskan bahwa kegunaan rasionalisasi adalah untuk memperoleh daya guna dan efisiensi yang maksimal. Hal itu dilakukan dengan menggunakan temuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan, sedangkan ilmu pengetahuan tidak lain adalah hasil pemahaman manusia terhadap hukum-hukum objektif yang menguasai alam, ideal dan material sehingga alam ini berjalan menurut kepastian tertentu dan harmonis. Jika disederhanakan pemaknaannya, maka

modernisasi (dalam perspektif Nurchalish) pada prinsipnya merupakan tuntunan bagi umat Islam untuk membangun dirinya dengan potensi aqliyah yang dimilikinya dalam rangka menemukan hakikat-hakikat dengan kebenaran-kebenaran, sehingga ia dapat menjinakkan rangkaian problem kehidupan dengan berbagai solusi yang akurat dan efektif dalam segala situasi dan kondisi. Pemahaman ini sejalan dengan apa yang dikemukakan A. Mukti Ali dulu bahwa moderen itu tidak lain berarti kesanggupan orang untuk mengarahkan jalannya sejarah. Untuk dapat membentuk dan mengarahkan jalannya sejarah, pastinya memerlukan kecakapan-kecakapan multi- dimensional dari manusia itu sendiri. (A. Mukti Ali, 1989, hlm. 231)

Nurchalish begitu kritis melihat berbagai persoalan. Pandangan-pandangannya selalu mengacu pada realitas konteks yang ada. Ia begitu alergi dengan kemapanan konseptual dari kebenaran yang dicapai manusia melalui aktivitas berpikirnya. Nurchalish sangat menekankan perlu adanya upaya reinterpretasi terhadap berbagai konsep keagamaan yang sesuai dengan konteks ruang dan waktu, sehingga Islam dapat berkembang kapan dan di manapun (*salih likulli zaman wa makan*).

Jika kita cermati, sesungguhnya pemikiran Nurchalish agaknya sudah dilandasi oleh dasar filosofi yang berbau relativisme. Sebagaimana diketahui, paham ini berpandangan bahwa kebenaran penafsiran

keagamaan adalah relatif terhadap perkembangan ruang dan waktu. Karena itu diperlukan selalu reinterpretasi ajaran agama menurut kedisinian dan kekinian.

Inilah masalah penting yang merupakan jawaban atas kontroversi yang ditimbulkan gagasan-gagasan Nurchalish. Oleh karena ia selalu menginginkan adanya interpretasi-interpretasi baru terhadap ajaran agama dalam konteks kekinian, maka sulit baginya untuk menghindarkan diri dari benturan konseptual dengan paham tradisionalis yang cenderung otoritarian dalam mempertahankan nilai-nilai yang baku. Relativisme Nurchalish terlihat dari kritik-kritiknya yang tajam terhadap setiap eksklusivisme yang ditandai dengan semakin kuatnya sindrom sektarianisme absolut, di mana kelompok yang satu merasa sebagai yang paling benar di antara kelompok yang lain, dan dalam konteks inilah Nurchalish menawarkan konsep inklusivisme.

Nurchalish pernah mengatakan bahwa Indonesia adalah negara muslim terbesar di dunia dan yang sering mengalami “kebangkitan agama” namun justru yang terkenal sebagai negeri yang paling korup. Pernyataan demikian menunjukkan salah satu cara pandang dan juga karakteristik pemikiran Nurchalish. Ia membicarakan suatu permasalahan selalu dengan realitas yang ada. Bagi Nurchalish, realitas yang ada merupakan premis prinsipil untuk merumuskan berbagai kemungkinan permasalahan

yang akan timbul. Landasan pemikiran ini dalam filsafat disebut sebagai paham realisme. Secara operatif agaknya Nurchalish juga telah melandasi model berpikirnya dengan landasan paham tersebut.

Paham realisme berpandangan bahwa pembaruan harus didasarkan pada *dassein* (realitas/ kenyataan yang ada) selanjutnya *das solen* (ajaran-ajaran yang normatif). Menurut pemikiran ini, ajaran-ajaran normatif dan ideal harus disesuaikan penafsirannya dengan keadaan (realitas yang ada) dan bukan sebagaimana keadaan idealis yang ingin mengubah keadaan sesuai dengan ajaran agama yang ideal tadi. Jamaluddin al-Afghani dan juga Iqbal dengan pahamnya, Pan Islamisme adalah contoh-contoh kaum idealis yang rasional dan telah berhasil merumuskan pikiran-pikirannya secara baik dan menggugah tetapi mereka tidak cukup realistik sehingga gagasan- gagasan mereka sulit diterapkan.

Dari berbagai corak landasan pemikiran itu setidaknya Nurhalish telah terbawa kepada dua cara pendekatan, yaitu pendekatan kontekstualisme dan pendekatan historis. Pertama, menurut pendekatan kontekstualisme ini, usaha pembaruan akan bisa berjalan dengan baik dan komunikatif kalau ia dilakukan sesuai dengan konteks yang aktual. Konteks yang menjadi perhatian Nurchalish adalah konteks kultural dan konteks historis. Dalam konteks kultural, Nurchalish berbicara tentang dua komponen utama yaitu keislaman dan keindonesiaan

yang menurut hematnya tidak boleh diabaikan jika Islam mau diterima secara efektif. Kedua, pendekatan historis. Menurut pendekatan ini usaha pembaruan harus dilakukan menurut konteks historis setempat. Tampaknya Nurchalish belajar dari kegagalan partai politik Islam yang ada di Indonesia. Nurchalish tidak menggunakan jalur politik melainkan jalur kultural. Ia berupaya kuat melakukan usahanya melalui konteks historis dan dari sinilah kemudian muncul pernyataannya yang populer: “Islam Yes, Partai Islam No”.

11.5 Relevansinya dengan Pembaruan Pendidikan Islam

Pada aras ini, pendidikan Islam dalam pandangan Nurchalish tidak dapat dipisahkan dengan Islam itu sendiri. Maka dalam bahasan tentang pendidikan Islam pertanyaan yang pertama yang harus direnungkan kata Nurchalish adalah: “apa yang dimaksud dengan kata Islam?”. Nurchalish menegaskan bahwa agama Islam bukan hanya sekadar pelaksanaan ritual semata, melainkan juga meliputi keseluruhan tingkah laku yang membentuk keutuhan manusia berbudi luhur (ber-akhlaqul karimah) atas dasar percaya percaya atau iman kepada Allah dan tanggung-jawab pribadi di hari kemudian. Menurutny inilah esensi yang terkandung dalam doa iftitah yang selalu dibaca pada waktu shalat. Karena itu, pembahasan tentang apa yang dimaksud dengan pendidikan Islam muncul secara logis sebagai

kelanjutan dari renungan tentang Islam. (Nurchalish Madjid, 1999, hlm. 2)

Berangkat dari pandangan beliau tentang Islam, maka pendidikan Islam menurut Nurchalish tidak terbatas pada pengajaran tentang ritus-ritus dan segi-segi formalistik agama. Ini tidak berarti pengingkaran terhadap pentingnya ritus-ritus dan segi formalistik agama, karena setiap orang pada dasarnya telah menyadari bahwa ritus-ritus dari segi formalistik keagamaan merupakan bingkai agama atau kerangka bagi bangunan keagamaan. Simbol-simbol formalistik keagamaan itu sejatinya merupakan bentuk penyederhanaan permasalahan sehingga lebih mudah dipahami. Karena itu, ritus-ritus dan segi formal itu juga harus diajarkan kepada peserta didik, namun tidak kemudian menjadi mutlak. Jika simbol-simbol tersebut menjadi mutlak, maka itu sama artinya dengan menukar tujuan dengan alat dan mengganti yang intrinsik dengan yang instrumental. (Nata, 2005, hlm. 330)

Berkaitan dengan pendidikan agama, Nurchalish mengemukakan dua program yaitu: pertama, pendidikan agama dengan tujuan mencetak para ahli agama (ulama) dalam semua tingkatannya. Pendidikan ini mendorong munculnya para produsen (melalui kepemimpinan keagamaan). Oleh karena itu harus mendalam dan meluas (misalnya) dengan pendekatan perbandingan baik intra agama seperti perbandingan mazhab maupun antar agama,

seperti perbandingan agama), sebab kesempitan paham keagamaan seorang tokoh “produsen” tidak saja menyalahi asas keagamaan itu sendiri, tetapi menjerumuskan para konsumen yaitu masyarakat. Karena itu pendidikan agama untuk kelompok ini harus disertai dengan kemampuan melakukan kajian kritis dalam kemestian kajian akademik mengikuti falsafah ijtihad sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi Saw. Kedua, pendidikan agama dengan maksud memenuhi kewajiban, yaitu kewajiban setiap orang mengetahui dasar-dasar ajaran agamanya; sebagai seorang pemeluk. Berkaitan dengan uraian ini, pertanyaan penting yang harus dijawab adalah: apa yang membuat seseorang menjadi pemeluk yang baik, sehingga mampu mewujudkan tuntutan ajaran agamanya dalam hidup nyata di dunia dan memberinya kebahagiaan di dunia itu sendiri dan di akhirat kelak. (Ridwan, 2002, hlm. 40–41)

Pendidikan Islam menurut Nurchalish harus dapat memberikan arah bagi pengembangan dua dimensi pada peserta didik, yaitu dimensi ketuhanan dan dimensi kemanusiaan. Pengembangan dimensi pertama, ia merujuk pada pola system pendidikan Qur’ani, yang meletakkan upaya internalisasi nilai-nilai ketaqwaan sebagai prioritas utama dalam membangun dimensi ketuhanan itu. Pembinaan dimensi ini harus dimulai dengan pelaksanaan kewajiban-kewajiban formal agama berupa ibadah-ibadah, dan pelaksanaan itu harus dihayati dengan

sedalam-dalamnya terhadap makna-makna yang terkandung dalam ibadah tersebut, sehingga ibadah-ibadah yang dilaksanakan tidak dikerjakan sebagai ritus-ritus formal belaka, melainkan dengan keinsyafan yang mendalam akan fungsi edukatifnya. Dalam al-Qur'an dimensi hidup ketuhanan ini juga disebut "jiwa Rabbaniyah" (QS Ali Imran: 79) atau "Ribbiyah" (QS Ali Imran: 146). Selanjutnya dimensi hidup ketuhanan itu mempunyai nilai-nilai yang sangat penting ditanamkan pada peserta didik. Di antara nilai-nilai itu adalah Islam, iman, ihsan, taqwa, ikhlas, tawakal, syukur dan sabar. (Nurchalish Madjid, 1999, hlm. 10–12)

Adapun dimensi kemanusiaan erat kaitannya dengan pendidikan sebagai usaha yang tidak hanya terbatas pada pengembangan dan pembinaan aspek kognitif saja, atau hanya sekadar transmisi keilmuan saja, melainkan juga sangat menekankan upaya internalisasi nilai-nilai agama pada ranah sikap dan perilaku yang diekspresikan dalam kehidupan sehari-hari. Di antara nilai-nilai kemanusiaan yang dapat dikembangkan dalam pendidikan peserta didik, antara lain: silaturahmi, persaudaraan, persamaan, adil, baik sangka, rendah hati, tepat janji, lapang dada, dapat dipercaya, perwira, hemat dan dermawan. Tampaknya kedua dimensi yang ditandaskan Nurchalish di atas dimaksudkan sebagai komposisi primer dari materi (kurikulum) pendidikan yang harus disampaikan pada peserta didik.

Di samping itu, gagasan Nurchalish tentang konsep dua dimensi di atas gaknya merupakan salah satu bentuk kritik Nurchalish atas pola praktik pendidikan selama ini yang cenderung pragmatikal. Kecenderungan itu disadari atau tidak telah berimplikasi pada kualitas output pendidikan yang terkesan hanya sukses pada satu aspek saja, namun mengecewakan pada aspek yang lain. Jika demikian maka tidak heran, jika hasil pendidikan kita memang telah banyak melahirkan manusia-manusia yang intelektual namun tidak berakhlak; pendidikan kita telah banyak memproduksi manusia-manusia yang pintar tapi sayang amat sedikit yang benar. Atas dasar inilah maka pendidikan tidak hanya terbatas pada upaya pengembangan kemampuan intelektual, namun juga harus diimbangi dengan pembinaan aspek afektif yang notabene berbasis pada pengembangan kepribadian. Di sinilah Nurchalish memandang perlunya pendidikan akhlak dan peranan pendidikan keluarga di samping pengembangan pengetahuan yang lainnya. Menurut Nurchalish, pendidikan adalah penanaman modal manusia untuk masa depan dengan membekali generasi muda dengan budi pekerti luhur dan kecakapan yang tinggi. (Nurchalish Madjid, 1999, hlm. 5)

Dari sini dapat dilihat, bahwa kualitas pendidikan yang diharapkan Nurchalish meliputi kualitas yang berbasis pada nilai “moral” dan “keunggulan”. Nurchalish menekankan pentingnya

pendidikan kecakapan (keahlian) dengan menyitir beberapa hadits Nabi tentang keterampilan memanah, dan begitu juga dengan pendidikan akhlak, ia pun mengutip beberapa hadits Nabi tentang itu. Namun, karena pendidikan kecakapan ini berkaitan dengan kebutuhan manusia sesuai dengan zamannya, maka sudah barang tentu jenis keahlian yang dibutuhkan manusia berbeda dengan zaman- zaman sebelumnya. Oleh karenanya dengan adanya keahlian moderen, maka dengan sendirinya memerlukan pendidikan yang moderen juga. Nurchalish pada prinsipnya menginginkan perpaduan yang harmonis dan seimbang antara pendidikan yang berdimensi ketuhanan dan pendidikan yang berdimensi kemanusiaan, yang pada tahap selanjutnya akan menunjukkan keseimbangan antara kualitas akhlak (afektif) dan kualitas pengetahuan (kognitif) termasuk nilai keahlian (*skill*) itu.

Hemat penulis, penyelarasan kedua dimensi itu sangatlah urgen untuk diperhatikan, dan preferensi yang labil atas kedua dimensi krusial tersebut dapat melahirkan karakteristik keislaman yang tidak utuh (partikular). Sementara Nurchalish dalam analisisnya melihat bahwa gejala adanya polarisasi dalam keberagamaan lebih merupakan konsekuensi logis dari pemahaman yang parsial terhadap Islam. Maka realitas dari ekspresi keberagamaan di Indonesia khususnya, tercermin dalam dua karakter nyata, yaitu yang cenderung simbolis-formalistik dan yang

esensial-substantif. Karenanya pola keseimbangan itu harus menjadi kriteria yang mutlak dalam merumuskan rangkaian materi pendidikan Islam.

Selanjutnya dengan pola keseimbangan di atas, pendidikan Islam sesungguhnya dapat menghindari dari masalah dikotomi, terutama yang tampak dari hasil pendidikan Islam selama ini. Sintesa antara kedua dimensi tadi dapat menyelaraskan antara pengembangan aspek intelektual dan kemandirian moral spiritual, semangat keilmuan dan etos beramal, iman dan ilmu, hubungan dengan Allah dan dengan sesama manusia, dan pada akhirnya, akan membentuk keseimbangan antara kehidupan duniawi dan ukhrawi dibawah perkenan Allah (*mardlatillah*). Sungguh, menurut penulis, inilah sesungguhnya tujuan, sekaligus arah dan strategi pendidikan Islam yang diinginkan Nurchalish dengan gagasannya itu.

Nurchalish juga menaruh perhatian yang besar pada pendidikan pesantren. Di samping ia sendiri merupakan produk pesantren, pendidikan pesantren pada kenyataannya justru memiliki peluang strategis dalam upaya mengembangkan pendidikan Islam ke depan. Namun berpijak dari realitas pesantren dewasa ini yang cenderung sedikit meninggalkan orientasi prinsipnya, Nurchalish dengan sangat kritis memberikan tanggapan dan pendapatnya, berkaitan dengan upaya penyelesaian beberapa problem pendidikan pesantren.

Nurchalish mengatakan: *pertama*, pesantren berhak, malah sangat baik dan lebih berguna mempertahankan fungsi pokoknya semula sebagai tempat penyelenggaraan pendidikan agama. Tapi mungkin diperlukan suatu peninjauan kembali, sehingga ajaran-ajaran agama yang diberikan pada setiap santri merupakan jawaban komprehensif atas persoalan makna hidup dan *weltanschauung* Islam, selain tentu saja disertai dengan pengetahuan secukupnya tentang kewajiban-kewajiban praksis seorang muslim sehari-hari. Selanjutnya strategi yang perlu diperhatikan menurut Nurchalish, antara lain: (a) mempelajari al-Qur'an dengan cara yang lebih sungguh-sungguh daripada yang umumnya dilakukan orang sekarang, yaitu dengan menitik-beratkan pada pemahaman makna dan ajaran-ajaran yang dikandung di dalamnya; (b) melalui pertolongan sebuah bacaan atau buku pegangan. Penggunaan cara ini sangat tergantung pada kemampuan para pengajar dalam mengembangkannya; dan (c) baik sekali kalau bisa memanfaatkan mata pelajaran lain untuk disisipi pandangan- pandangan keagamaan tadi. (Nurchalish Madjid, 1997, hlm. 17)

Kedua, pesantren harus tanggap dengan tuntutan-tuntutan hidup peserta didik, kelak dalam kaitannya dengan perkembangan zaman. Di sini pesantren dituntut dapat membekali mereka dengan kemampuan-kemampuan nyata yang didapat melalui pendidikan atau pengajaran pengetahuan umum

secara memadai. Dalam hal ini harus ada tersedia jurusan-jurusan alternatif sesuai dengan potensi dan bakat anak didik. Di sini Nurchalish menegaskan konklusi dari tujuan pendidikan pesantren, yaitu untuk membentuk manusia yang memiliki kesadaran tinggi bahwa ajaran Islam merupakan *weltanschauung* yang bersifat menyeluruh. Ia menandakan bahwa produk pesantren diharapkan memiliki kemampuan tinggi untuk mengadakan responsi terhadap tantangan-tantangan dan tuntutan-tuntutan hidup dalam konteks ruang dan waktu yang ada (Indonesia dan abad sekarang). (Nurchalish Madjid, 1997, hlm. 18)

Ide penting yang penting dicatat di sini adalah gagasan Nurchalish tentang upaya menumbuhkan etos membaca pada masyarakat muslim. Untuk tujuan ini, ia menekankan perlunya fasilitas membaca bagi umat berupa perpustakaan-perpustakaan. Atas dasar ini, selanjutnya ia mengusulkan agar masjid-masjid dilengkapi dengan perpustakaan dengan simpanan buku-buku atau kitab-kitab yang bakal dapat memperkaya pembendaharaan keilmuan kaum muslimin. Menurutnya, kemampuan membaca merupakan salah satu faktor yang amat penting bagi kemajuan suatu bangsa, maka etos membaca harus terus ditumbuhkan, salah satunya dengan ide perlunya perpustakaan mesjid. Mesjid menurutnya dapat menjadi pusat kampanye tradisi membaca yang kuat ditopang oleh etos Islam bahwa perintah Allah

yang pertama adalah membaca. (Nurchalish Madjid, 1997, hlm. 36)

Gagasan pendidikan Nurchalish memang sangat dipengaruhi oleh pemikirannya sebagai pembaru atau tepatnya sebagai lokomotif mazhab neo-modernisme Islam di Indonesia. Hanya saja tema-tema pemikiran tentang pendidikan tidak cukup banyak diangkat Nurchalish. Karyanya yang membicarakan pendidikan secara khusus adalah *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Nurchalish Madjid, 1997) dan sementara gagasannya yang lain terserak dalam bentuk artikel, maupun kata pengantar yang diberikan beliau atas karya penulis lain tentang pendidikan. Oleh karena itu menurut penulis, mungkin gagasan Nurchalish Madjid tentang pendidikan tak terbatas dalam cakrawala intelektualnya, sementara keterbatasan penulislah yang telah membatasi jangkauan ide dan pandangan Nurchalish dalam tulisan yang sederhana ini.

11.6 Simpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan: *pertama*, neo-modernisme Islam merupakan gerakan kultural-intelektual yang muncul untuk melakukan rekontruksi internal pada umat Islam dengan merumuskan lagi warisan Islam secara lebih utuh, komprehensif, kontekstual dan universal. *Kedua*, pada prinsipnya neo-modernisme muncul sebagai tindak

lanjut atas usaha-usaha pembaru kelompok modernis terdahulu, yang karena keterbatasan-keterbatasan tertentu masih meninggalkan sejumlah masalah yang belum bisa diatasi. *Ketiga*, dalam konteks keindonesiaan, kemunculan gerakan neo-modernisme Islam yang dimotori oleh Nurchalish Madjid lebih merupakan kritik sekaligus solusi atas pandangan dua arus utama yaitu Islam tradisional dan Islam modernis yang selalu berada dalam pertarungan konseptual yang nyaris tidak pernah usai. Neo-modernisme Islam hadir untuk menawarkan konsep-konsep pemikiran yang melampaui kedua arus utama tersebut. *Keempat*, kemunculan neo-modernisme Islam di Indonesia yang dimotori Nurchalish Madjid itu merupakan wacana awal gerakan modernisasi dalam arti rasionalisasi, yaitu merombak cara kerja lama yang tidak aqliyah. Pembaruan Nurchalish menyentuh wilayah yang luas, baik itu persoalan keagamaan, sosialpolitik, bahkan masalah pendidikan. *Kelima*, gagasan-gagasan Nurchalish dalam bidang pendidikan banyak dipengaruhi oleh sistem dan cara berpikirnya yang rasionalis, realis dan relativistik, dan karena itu juga pandangan beliau tentang pendidikan, banyak memberi arah baru dari arah semula yang ada, dengan melihat realitas dan konteks persoalan yang terjadi. Sehingga gagasan-gagasan dan pemikiran Nurchalish tentang pendidikan lebih merupakan solusi atas masalah pendidikan yang sedang dihadapi, seperti persoalan dikotomi,

lemahnya aspek metodologis pembelajaran, orientasi pendidikan agama yang kurang jelas, tidak seimbang, dan sebagainya.***



Pendidikan Karakter Dalam Islam; Pemikiran Al-Ghazali tentang Pendidikan Karakter Anak Berbasis *Akhlaq al-Karimah*

12.1 Pendahuluan

Agama dan akhlak, merupakan dua hal yang saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Sebab, kualitas keberagamaan seseorang ukurannya adalah akhlaqnya. Akhlaq merupakan sebuah pilar penting dalam agama Islam. Semua aspek ajaran Islam mustahil terlaksana dengan baik tanpa adanya akhlak yang baik. *Akhlaq al-karimah* adalah pertanda kematangan iman serta merupakan kunci kesuksesan hidup di dunia dan akhirat.

Hal ini sejalan dengan misi Rasulullah Saw menyampaikan ajaran Islam yaitu menyempurnakan akhlaq umat. Beliau bersabda: “*Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia.*” (HR. Ahmad dan

Baihaqi). Berdasarkan hadits ini, pada dasarnya syariat yang dibawa Rasulullah Saw. bermuara pada pembentukan akhlak mulia (*akhlaq al-karimah*).

Dalam Islam, akhlaq merupakan dimensi nilai dari syariat Islam. Jika syariat berbicara tentang syarat rukun, sah atau tidak sah, maka akhlak menekankan pada kualitas dari perbuatan. Akhlaq merupakan salah satu dari ajaran Islam yang harus dimiliki oleh setiap muslim. (Yoke Suryadarma & Ahmad Hifdzil Haq, 2015, hlm. 362) Dengan demikian, perlu sekali umat Islam mempunyai kesadaran mengenai pentingnya pendidikan akhlaq. Sejak usia dini, anak-anak mesti dididik dengan baik sehingga *berakhlaqul karimah*.

Saat ini, pendidikan karakter sedang menjadi '*trending topic*' dalam dunia pendidikan. Gagasan pendidikan karakter yang sedang didegungkan pemerintah ini harusnya memiliki arah dan tujuannya yang jelas. Dengan arah yang jelas, implementasi di lapangan menjadi mudah dilaksanakan. Sebaliknya bila tidak jelas, maka jangankan hasil dari proses pendidikan tersebut, implementasinya saja mengalami banyak kendala. Karena itu memahami pendidikan karakter khususnya dalam Islam menjadi penting.

Istilah karakter yang dalam bahasa Inggris, *character* berasal dari istilah Yunani yaitu *charassein* yang berarti membuat tajam atau membuat dalam. (Bagus, 1996, hlm. 392; Echols dkk., 2014) Karakter

juga berarti mengukir. Sifat utama ukiran adalah melekat kuat pada benda yang diukir. Karenanya, karakter adalah sebutan untuk ciri khas seseorang. Karakter sendiri tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial budaya, di mana karakter disadari sangat dipengaruhi oleh lingkungan sosial budaya tertentu. Dalam Islam, karakter lebih dikenal dengan istilah akhlaq. (Syamsul Kurniawan, 2013b, hlm. 28)

Karena itu, pendidikan karakter dalam Islam merupakan sebuah proses membentuk akhlak, kepribadian dan watak yang baik, yang bertanggung jawab akan tugas yang diberikan Allah kepadanya di dunia, serta mampu menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Karena itu dalam Islam, pendidikan karakter sama maknanya dengan pendidikan agama yang berbasis akhlak. Islam melihat pentingnya membentuk pribadi muslim yang berakhlak mulia (*akhlaq al-karimah*).

Kaitannya dengan merancang model pendidikan bisa mengacu pada konsep-konsep pendidikan yang lahir dari hasil sintesis, adaptasi, dialog keilmuan, ilmuisasi, dan bahkan islamisasi nilai-nilai pendidikan. Upaya menginterpretasi konsep pendidikan Islam dapat diawali dengan kajian tokoh dan pemikiran pendidikannya. Kajian tentang pemikiran pendidikan seorang tokoh menjadi penting, terutama untuk memperoleh gambaran tentang persepsi seorang tokoh, pemikiran yang digelutinya, keberhasilan pemikirannya, serta hikmah

dari pemikirannya. (Furchan & Maimun, 2005, hlm. 9) Di antara tokoh yang relevan dikaji pemikirannya dalam konteks pendidikan karakter anak berbasis *akhlaq al-karimah* adalah al-Ghazali.

Al-Ghazali merupakan tokoh yang sangat memerhatikan dunia pendidikan, karena menurutnya pendidikanlah yang banyak membentuk corak peradaban pada sebuah bangsa. Pemikiran pendidikan al-Ghazali, sebagaimana pendapat al-Tibawi (1972: 39), dianggap sangat baik, sistematis, dan komprehensif, jika dibandingkan dengan tokoh-tokoh lain semasanya. Sebagai seorang pemikir, pemikiran pendidikan al-Ghazali ikut mempengaruhi pemikiran-pemikiran pendidikan tokoh-tokoh setelahnya.

Pemikiran tentang pendidikan karakter yang marak diperbincangkan urgensitasnya pada abad ini, sesungguhnya telah lama diulas oleh al-Ghazali melalui pemikiran-pemikirannya tentang *akhlaq al-karimah*. Pada konteks ini, pemikiran al-Ghazali yang secara umum menekankan pentingnya *akhlaq al-karimah* dididikkan sejak usia dini, relevan secara konseptual dengan pemikiran tokoh-tokoh pendidikan abad ini yang menyuarkan pentingnya *character building*.

Athiyah al-Abrasy yang dikutip A. Syaefuddin, berpendapat bahwa salah satu pesan/nasihat al-Ghazali yang penting adalah tentang pentingnya memerhatikan pendidikan anak-anak sejak usia

dini. Karena, pendidikan yang baik pada anak-anak sejak usia dini akan menentukan bagaimana kelak kepribadian dari seorang anak. Dalam hal ini, al-Ghazali mewariskan sebuah pemikiran tentang bagaimana pendidikan akhlaq dan moral pada anak-anak seharusnya dirancang dan dilaksanakan dalam pendidikan Islam. (A Syaefuddin, 2005, hlm. 109–110)

12.2 Riwayat Hidup Al-Ghazali

Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Ta'us Ath-Thusi Asy-Syafi'iy, yang lebih dikenal dengan al-Ghazali. Lahir di Gazaleh, sebuah desa di pinggiran Kota Thus, Kawasan Khurasan, Iran, pada tahun 450H/1058 M Karena kedudukannya yang tinggi di mata umat Islam, dia mendapat gelar *Hujjat al-Islam*. (Abu Al-Wafa' Al-Ghanimi Al-Taftazani, 1974, hlm. 148)

Sejak kecil, al-Ghazali sudah mendalami fiqh. Al-Ghazali berguru kepada Ahmad ibn Muhammad al-Radzakani, kemudian ke Jurjan untuk menimba ilmu pada Imam Abu Nashr al-Ismaili. Setelah itu, al-Ghazali menetap di Thus untuk mengulang-ngulang pelajaran yang diperolehnya di Jurjan selama 3 tahun. Lalu berkunjung ke Naisabur dan berguru pada Imam Haramain, Abu al-Ma'ali al-Juwaini di Madrasah Nizamiyah. Al-Ghazali juga memperdalam ilmu fikihnya, *ushul fikih* dan *mantiq* serta *tasawuf* pada Abu Ali al-Faramadhi. (Ramayulis & Samsul Nizar, 2009, hlm. 271)

Setelah wafatnya Imam Haramain dan al-Faramadhi, al-Ghazali berangkat ke Askar untuk memenuhi undangan diskusi yang diselenggarakan oleh Menteri Nizam al-Muluk dari Dinasti Saljuk. Di sana, ia disambut dengan penuh kehormatan sebagai ulama besar. Dalam perdebatan dengan para ulama dalam majelis tersebut, al-Ghazali mampu menunjukkan keluasan pengetahuannya. Karena kepintarannya, al-Ghazali diminta oleh Nizam al-Mulk untuk pindah ke Baghdad dan mengajar di Madrasah Nizamiyah. Pada usianya yang ke 34 al-Ghazali dianugerahkan jabatan sebagai guru besar di Madrasah Nizamiyah. (A Syaefuddin, 2005, hlm. 1998)

Di tengah kesibukan al-Ghazali sebagai pengajar di Madrasah Nizamiyah, al-Ghazali tetap meluangkan waktunya untuk mendalami ilmu lain, seperti filsafat Yunani. Namun bukan berarti al-Ghazali tenggelam dalam berfilsafat, karena justru setelah mempelajari filsafat ia memilih jalan *zuhud*. (Hasan Langgulung, 1995, hlm. 107–108)

Selanjutnya al-Ghazali meninggalkan Baghdad dan menetap di Damsyik selama 2 tahun, lalu pindah ke Palestina, kemudian kembali ke Baghdad, dan akhirnya menetap di Thus. Selama itu aktifitas al-Ghazali sebatas merenung, membaca, menulis dan menjalani *tasawuf* di akhir masa hidupnya. Al-Ghazali kemudian kembali ke Naisabur dan mengajar di sana sampai akhir hayatnya (505 H/1111 M). (Ramayulis & Samsul Nizar, 2009, hlm. 272)

12.3 Latar Belakang Pemikiran Al-Ghazali

Pemikiran al-Ghazali dilatarbelakangi dengan munculnya berbagai aliran keagamaan dan trend-trend pemikiran pada masanya. Pada masanya, muncul beberapa tokoh pemikir besar seperti tokoh Syi'ah Abu 'Abdillah al-Baghdadi (w. 413 H.), tokoh Mu'tazilah al-Qadhi 'Abd al-Jabbar (w. 415 H.), Abu 'Ali Ibn Sina (w. 428 H.) seorang filosof, Ibn al-Haitam (w. 430 H.) seorang ahli Matematika dan Fisika, Ibn Hazm (w. 444 H.) seorang tokoh salafisme di Spanyol, al-Isfara'ini (w. 418 H.) dan al-Juwaini (w. 478 H.) sebagai dua tokoh Asy'arisme, serta Hasan as-Sabbah (w. 485 H.) dari kalangan tokoh Batiniyah.

Al-Ghazali menggolongkan berbagai pemikiran pada masanya menjadi empat aliran populer, yaitu *mutakallimun*, para filosof, *al-ta'lim* dan para sufi. Dua aliran yang pertama adalah mencari kebenaran berdasarkan akal walaupun terdapat perbedaan yang besar dalam prinsip penggunaan akal antara keduanya. Golongan yang ketiga menekankan otoritas imam dan yang terakhir menggunakan intuisi (*al-dzauq*).

Pergolakan pemikiran pada masanya sedikit banyak mempengaruhi kecenderungan pemikiran al-Ghazali semasa hidup. Al-Ghazali yang semula memiliki kecenderungan rasional yang sangat tinggi. Bisa dilihat dari karya-karyanya sebelum penyerangannya terhadap Filsafat mengalami keraguan. Keraguan ini berpangkal

dari adanya kesenjangan antara persepsi ideal dalam pandangannya dengan kenyataan yang sesungguhnya.

Menurut persepsi idealnya, kebenaran itu adalah satu sumber berasal dari *al-fithrah al-ashliyat*. Sebab sebagaimana sebuah hadits, bahwa setiap anak dilahirkan atas dasar fithrahnya. Adapun yang membuat anak itu menjadi Yahudi, Nasrani, atau Majusi adalah kedua orangtuanya. Oleh karenanya ia mencari hakekat *al-fithrah al-ashliyat* yang berujung pada keraguan-keraguan sampai datangnya pengetahuan hakiki padanya. Dari sinilah al-Ghazali menyimpulkan bahwa ia harus mulai dari hakikat pengetahuan yang diyakini kebenarannya.

Bertolak dari pengetahuan yang selama ini ia kuasai, al-Ghazali menduga bahwa kebenaran hakikat diperoleh dari yang tergolong inderawi (*al-hisriyat*) dan yang bersifat apriori dan aksiomatis (*al-dharuriyat*). Sebab kedua pengetahuan ini bukan berasal dari orang lain tetapi dari dalam dirinya. Ketika ia mengujinya kemudian ia menyimpulkan bahwa kemampuan inderawi tidak lepas dari kemungkinan salah.

Kepercayaan al-Ghazali terhadap akal sebagaimana kecenderungan filsuf pada masanya, juga goncang karena tidak tahu apa yang menjadi dasar kepercayaan atas akal. Seperti pengetahuan aksiomatis yang bersifat apriori, begitupula akal. Ketika akal harus membuktikan sumber pengetahuan

yang lebih tinggi, akal hanya sampai pada simpulan-simpulan yang hipotesis saja, dan tidak sampai pada pembuktian pengetahuan secara faktual.

Al-Ghazali kemudian menduga adanya pengetahuan suprarasional. Kemungkinan tersebut kemudian diperkuat adanya pengakuan para sufi, bahwa pada situasi-situasi tertentu (*akhwal*) mereka melihat hal-hal yang tidak sesuai dengan ukuran akal dan adanya hadis yang menyatakan bahwa manusia sadar (*intabahu*) dari tidurnya sesudah mati. Al-Ghazali menyimpulkan ada situasi normal di mana kesadaran manusia lebih tajam. Akhirnya pengembaraan intelektual al-Ghazali berakhir pada wilayah tasawuf dimana ia meyakini *al-dzauq* (intuisi) lebih tinggi dan lebih dipercaya dari akal untuk menangkap pengetahuan yang betul-betul diyakini kebenarannya. Pengetahuan ini diperoleh melalui *nur* yang dilimpahkan Tuhan ke dalam hati manusia. Pemikiran al-Ghazali tentang ini sedikit banyak dipengaruhi oleh pengetahuan-pengetahuannya di bidang filsafat. Demikian pula pandangan al-Ghazali tentang *akhlaq al-karimah* juga tidak terlepas dari pemikiran filosofisnya mengenai hal ini.

Al-Ghazali dikenal sebagai seorang ulama dan pemikir besar dalam dunia Islam yang sangat produktif dalam menulis. Di antara karyanya yang terkenal, yaitu *Maqashid al-Falasifah*, *Tahafut al-Falasifah*, *Ihya' Ulumuddin*, *al-Munqidz min adh-Dhalal*, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, *al-Mustashfa*, *Minhajul*

Abidin, Kimya' as-Sa'adah, al-Risalah al-Laduniyah, Misykat al-Anwar, Ayyuhal Walad, Adab al-Sufiah, Al-Adab fi ad-Din, al-Imla' an Asykali al-Ihya', Ihya' Ulumuddin, Bidayah al-Hidayah wa Tahdzib an-Nufuz bi al-Adab asy-Syar'iyah, Jawahir al- Qur'an wa Dauruh, al-Hikmah fii Makhlukat Allah, Khulasat al-Tasarwuf, al-Risalah Laduniyah,, al-Risalah al-Wadziyah, Fatihat al-Ulum, Al-Kasyf wa al- Tabyin fii Gurur al-Haqlqi Ajmain, Al-Mursid al-Amin yaa Maudikat al- Mu'minin, Musykilat al-Anwar, Mizan al-Amal, dan masih banyak lagi yang lainnya (A. Syaefuddin, 2005: 100-102; M. Bahri Ghazali, 1996: 40-48).

12.4 Pemikiran Al-Ghazali tentang Akhlaq Al-Karimah dan Pendidikan Karakter Anak Berbasis Akhlaq Al-Karimah

12.4.1 Pemikiran Al-Ghazali Tentang Akhlaq Al-Karimah

Secara bahasa, kata “*al-akhlaq*” sebagai jamak dari “*al-khuluq*” memiliki banyak makna, yaitu *ath-thabi'ah*, atau *ath-thab'u* (tabiat), *ad Dîn* (agama) dan *as sajiyyah* (perangai). (Abu Abdirrahman al Khalil bin Ahmad al Farahidi, t.t., hlm. 151; Ibn Mandzur, 2008b, hlm. 85) Hakikat “*al-khuluq*”, kata Ibnu Manzhur, “dipergunakan untuk bentuk manusia yang tidak tampak yaitu jiwa, sifat-sifat dan makna-maknanya yang khusus berkaitan dengannya, sebagaimana *al-khalqu* yang dipergunakan untuk bentuk manusia

yang tampak, sifat-sifat dan makna-maknanya. Keduanya sama-sama memiliki sifat baik dan jelek (*hasanatul wa qabîhatun*), balasan dan hukuman (*ats tsawâb wal 'iqâb*) di mana keduanya banyak berkaitan erat dengan sifat-sifat bentuk yang tidak tampak daripada sifat-sifat bentuk yang nampak.

Hal ini cukup beralasan, apalagi hadits-hadits Nabi Saw. juga mendukung asumsi ini. Hadits-hadits dimaksud seperti: “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia”; “Sesungguhnya yang paling banyak memasukkan manusia ke dalam surga adalah takwa kepada Allah dan akhlak yang baik”; “Orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah orang yang paling baik akhlaknya.”

Menurut istilah, akhlaq sebagaimana al-Ghazali, didefinisikan sebagai kondisi yang menetap di dalam jiwa, di mana semua perilaku bersumber darinya dengan penuh kemudahan tanpa memerlukan proses berpikir dan merenung. Apabila kondisi jiwanya menjadi sumber perbuatan-perbuatan yang baik lagi terpuji, baik secara akal dan syariat, maka kondisi itu disebut sebagai akhlak yang baik, dan apabila yang bersumber darinya adalah perbuatan-perbuatan yang jelek, maka kondisi itu disebut sebagai akhlak yang buruk. (Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali, 2008, hlm. 57)

Inilah poin penting yang ditekankan oleh al-Ghazali dalam mendefinisikan akhlak, yaitu

kondisi di dalam jiwa yang merupakan sumber perilaku harus bersifat tetap (*istiqamah*). Definisi akhlaq yang dikeluarkan oleh al-Ghazali ini sejalan dengan pendapat Ibnu Miskawaih, al-Jahizh, dan Abdurrahman al-Maidani. Ibnu Miskawaih mendefinisikan akhlak sebagai kondisi jiwa yang mendorong untuk melakukannya tanpa berpikir dan merenung (*hâlun lin nafsi dâ'iyatun laha ila af'âlihâ min ghairi fikrin wa rawiyyatin*). (Thâha Abdussalam Khudhair, 1995, hlm. 26) Al Jahizh mendefinisikan akhlak dengan, “Kondisi jiwa dimana manusia melakukan perbuatan-perbuatannya tanpa proses merenung dan memilih.” (*hâlun nafsi bihâ yaf'alul insanu af'âlahu bi lâ rawiyyatin wa lâ ikhtiyârin*). (Al-Jahizh, 1989, hlm. 12) Sementara Abdurrahman al Maidani, mendefinisikannya sebagai, “sifat yang menetap di dalam jiwa, baik itu bawaan maupun diusahakan, yang memiliki pengaruh dalam perilaku, entah itu baik atau buruk.” (*Shifatun mustaqirratun fin nafsi fithriyyatan au muktasabatan dzâtu âtsârin fis sulûki mahmûdatan au madzmûmatan*). (Abdurrahman Hasan Habnakah al Maidani, 1979, hlm. 7) Dalam hal ini, al-Ghazali mengklasifikasikan akhlak ke dalam dua bentuk, yaitu akhlaq yang baik (*al khuluq al hasan*), dan akhlaq yang buruk (*al khuluq as sayyi'*).

Al-Ghazali mengatakan bahwa induk dan prinsip akhlak ada empat, yaitu *al hikmah* (kebijaksanaan), *asy syaja'ah* (keberanian), *al iffah* (penjagaan diri) dan *al 'adl* (keadilan). Kebijakan

adalah kondisi jiwa untuk memahami yang benar dari yang salah pada semua perilaku yang bersifat ikhtiar (pilihan); keadilan adalah kondisi dan kekuatan jiwa untuk menghadapi emosi dan syahwat serta menguasainya atas dasar kebijaksanaan. Juga mengendalikannya melalui proses penyaluran dan penahanan sesuai dengan kebutuhan; keberanian adalah ketaatan kekuatan emosi terhadap akal pada saat nekad atau menahan diri; dan penjagaan diri (*'iffah*) adalah terdidiknya daya syahwat dengan pendidikan akal dan syariat. Maka, dari normalitas keempat prinsip ini muncul semua akhlak yang terpuji.” (Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali, 2008, hlm. 58)

12.4.2 Pendidikan Karakter Anak Berbasis

Akhlaq Al-Karimah

Al Ghazali menolak pendapat yang mengasumsikan akhlak sebagai sesuatu yang tidak dapat berubah. Karena jika demikian halnya, maka wasiat, nasihat, dan pendidikan tidaklah berarti apa-apa. Sementara Nabi Saw, bersabda, “perbaikilah akhlak-akhlak kalian” (*hassinû akhlâqakum*).

Di sinilah letak pentingnya pendidikan akhlaq. Menurut al-Ghazali, akhlak dapat diperoleh dan dibentuk melalui pendidikan. Sekalipun al Ghazali tidak memungkiri adanya pengaruh bawaan yang mempengaruhi akhlaq seseorang sebagaimana teori nativisme. (Abu Hamid Muhammad bin Muhammad

al Ghazali, 2008, hlm. 61) Pendidikan akhlaq perlu diberikan sejak usia dini, sehingga seorang anak paling tidak mengetahui, apa yang dikatakan al-Ghazali sebagai perbuatan baik dan buruk, sanggup untuk melakukannya, serta dapat menilai kondisi atau keadaan akhlaqnya (apakah baik atau buruk). (Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali, 1960, hlm. 204)

Pemikiran al-Ghazali tentang pendidikan karakter berbasis *akhlaq al-karimah* bisa dibaca, di antaranya melalui ulasan-ulasannya dalam Kitab *Ayyuhal Walad*. (Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali, 1968). Konsep al-Ghazali pada kitab ini, berpangkal pada empat hal: *pertama*, pendidikan hendaknya berangkat dari titik awal tujuan pengutusan Rasulullah Saw, yakni untuk menyempurnakan akhlaq. Sehingga bentuk, materi, serta tujuan pendidikan dirancang agar terbentuk kepribadian seseorang yang berakhlaq mulia. *Kedua*, kurikulum pendidikan mesti mampu mengoptimalkan potensi-potensi yang ada pada seorang anak. *Ketiga*, pendidikan akhlaq adalah pendidikan integratif yang memerlukan kerjasama yang edukatif. *Keempat*, sifat pendidikan akhlaq yang menyentuh dimensi spiritual anak yang dididik.

Pendidikan semestinya dapat mengarah pada realisasi tujuan keagamaan dan perbaikan karakter atau *akhlaq*, yang berangkat dari niatan *bertaqarrub* (mendekatkan diri) kepada Allah. Rumusan tujuan

pendidikan ini disandarkan pada QS adz-Dzariyat ayat 56: *“Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku”*. (Yayasan Penerjemah Al-Qur’an, 1980, hlm. 862) Juga sesuai dengan sabda Rasulullah Saw: *“Sesungguhnya saya diutus hanya untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak manusia”*.

Tujuan pendidikan sebagaimana pendapat al-Ghazali di atas, menurut Ramayulis dan Samsul Nizar (2009: 273) dipengaruhi oleh ilmu tasawuf yang belakangan dikuasainya. (Ramayulis & Samsul Nizar, 2009, hlm. 273) Bagi al-Ghazali, seorang anak mesti dapat dididik sehingga menggunakan dunia untuk tujuan akhirat. Bukan berarti al-Ghazali menepikan urusan dunia, melainkan menjadikan dunia sebagai alat untuk mencapai tujuan akhirat. Al-Ghazali mengasumsikan dunia sebagai ladang akhirat, karena menurutnya dunia ini dapat berfungsi sebagai sarana yang mengantarkan kepada Allah. (Muhammad Jawwad Ridha, 1980, hlm. 25)

Apa yang dikemukakan al-Ghazali ini, terutama agar seorang anak menjadi manusia yang paripurna yang tahu kewajibannya sebagai hamba Allah maupun pada sesama manusia. Hal ini misalnya terlihat dalam nasihat yang diberikan al-Ghazali sebagaimana dalam kitab *Ayyuhal Walad* seperti: *pertama*, pentingnya seorang anak mendekatkan diri kepada Allah; *kedua*, seorang anak bergaul dengan sesama secara santun, ramah, dan mawas

diri; *ketiga*, seorang anak hendaknya menuntut ilmu yang bermanfaat terutama yang dapat memperbaiki keadaan hati dan membersihkan jiwa; *keempat*, agar seorang anak tidak tamak terhadap harta benda, kecuali sekadar mencukupinya.” (Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali, 1968)

Dalam belajar, seorang anak perlu mendapat penjelasan yang bersandar dari dalil *naqliyah* dan *aqliyah*. Dalil *naqliyah* adalah dalil yang diambil dari Al-Qur‘an dan Assunnah, sementara dalil *aqliyah* adalah penjelasan rasional. Pada konteks ini, penjelasan rasional mestilah juga mengantarkan pada sebuah tujuan atau orientasi akhir (*final goal*), yaitu mengantarkan seorang anak dekat dengan Allah Swt.

Tujuan seorang anak dalam menuntut ilmu mesti diluruskan, yaitu untuk memperoleh ilmu yang bermanfaat. Ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Al-Ghazali sebagaimana dikutip Fathiyah Hasan (1964: 15), mengatakan: “*Semua manusia itu celaka, kecuali orang yang berilmu. Semua orang itu celaka, kecuali orang yang mengamalkan ilmunya. Semua orang yang beramal itu celaka, kecuali orang yang ikhlas dalam mengamalkan ilmunya.*”

Dalam kitabnya, *Ayyuhal Walad*, al-Ghazali mengatakan:

Wahai anakku! Janganlah kamu miskin amal. Yakinlah sesungguhnya ilmu yang tidak

diamalkan tidak akan memberikan manfaat apa-apa bagi para pemiliknya. Semisal ada seorang laki-laki yang menggenggam sepuluh bilah pedang India (pedang yang terkenal ketajamannya) dan menggenggam senjata yang lain. Tambahan lagi ia juga seorang laki-laki yang gagah berani dan ahli perang. Kemudian dia diserang seekor harimau yang menakutkan dan besar.... Apa yang terjadi menurut penilaianmu? Mungkinkah puluhan senjata tadi bisa mengamankan sang laki-laki tadi dari terkaman harimau, jika ia tidak menggunakan atau tidak mengayunkan senjatanya? Hasilnya dapat diketahui, senjata tersebut tidak akan menyelamatkan pemiliknya dari bahaya kecuali ia mengayunkan atau memukulnya....Demikian pula dengan seorang pelajar yang membaca seratus ribu persoalan ilmiah tetapi tidak mengamalkannya, maka ilmu itu tidak akan pernah bermanfaat kecuali ia mengamalkannya. (Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali, 1968)

Pendidikan karakter berbasis *akhlaq al-karimah* perlu diberikan pada anak-anak sejak usia dini. Hal ini karena hasil dari sebuah proses pendidikan tidak selalu didapat secara instant. Apalagi hasil dari pendidikan karakter anak berbasis *akhlaq al-karimah* amat bergantung dari banyak faktor.

Dikatakan al-Ghazali, “*mendidik anak ibarat mengukir di atas batu*”. Hal ini sejalan dengan

pengertian karakter menurut kebahasaan yang berasal dari bahasa Yunani, *charassein*, yang berarti menggoreskan pada lilin, batuan dan logam. Anak, sebagaimana pendapat al-Ghazali, ibarat kertas kosong, yang menerima apapun yang dibuat padanya. Hal ini agaknya merupakan interpretasi beliau atas sabda Nabi Muhammad Saw, “*Setiap anak yang lahir dalam keadaan fitrah, maka ayah dan ibunya lah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi*”. Pendapat al-Ghazali ini sejalan dengan pendapat pemikir berikutnya setelah 13 abad kemudian yaitu John Locke yang mengenalkan empirisme dan teori tabularasa. Sebagaimana al-Ghazali, John Locke juga mengasumsikan anak yang lahir sebagaimana meja lilin yang bersih (tabularasa). Perkembangan anak menurut Locke amat ditentukan oleh lingkungan pendidikannya. (M. Arifin, 1991, hlm. 25)

Dalam mendidik anak, al-Ghazali sebagaimana dikutip Abuddin Nata menjelaskan seseorang hendaknya: *pertama*, mencintai anak-anak yang ia didik; *kedua*, tidak beorientasi pada sebatas keuntungan materi; *ketiga*, menyadari bahwa tujuan utama mengajarkan anak-anak adalah terbentuknya kepribadian mereka dengan baik, dan menjadi pribadi yang mampu mengamalkan ilmu-ilmu yang telah mereka terima; *keempat*, selalu mengingatkan pada anak-anak yang dididik, bahwa tujuan menuntut ilmu bukanlah untuk mengejar kebanggaan diri atau sebatas mengejar keuntungan pribadi, melainkan

karena Allah; *kelima*, mendorong anak-anak yang dididik agar mencari ilmu yang bermanfaat, yaitu ilmu yang kelak akan mengantarkan mereka kepada kebahagiaan dunia dan akhirat; *keenam*, memberikan contoh dan teladan yang baik, seperti sopan santun, lapang dada, murah hati, dan sikap terpuji lainnya; *ketujuh*, mengajari anak-anak tentang pengetahuan yang sesuai dengan usia, derajat intelektual dan daya tangkap mereka; *kedelapan*, mengamalkan apa yang sudah diajarkan, mengingat ia sebagai model bagi anak-anak yang ia didik; *kesembilan*, harus memahami minat, bakat dan jiwa anak-anak yang dididik; kesepuluh, menanamkan keimanan ke dalam kepribadian anak, sehingga seorang anak mempunyai karakter yang terjiwai oleh nilai-nilai keimanan. (Nata, 2005, hlm. 163–164)

Menurut al-Ghazali, anak-anak perlu dididik sehingga mempunyai sifat, tugas, dan tanggung jawab, seperti: *pertama*, membiasakan diri menjauh dari perbuatan keji, munkar, dan maksiat. Hal ini karena untuk mendapatkan keberkahan dan manfaat ilmu, seseorang hendaknya menjauhi perbuatan keji, munkar, dan maksiat. Perbuatan keji, munkar, dan maksiat merupakan racun bagi ilmu pengetahuan dan berseberangan dengan kemurnian tujuan *ukhrawi*; *kedua*, senantiasa mendekatkan diri kepada Allah Swt, yang mustahil terwujud tanpa kesadaran pentingnya menyucikan jiwa dan beribadah pada-Nya; *ketiga*, memusatkan perhatian terhadap ilmu

yang dikaji atau dipelajarinya, serta mengurangi ketergantungan kepada masalah keduniawian; *keempat*, tidak menyombongkan diri dengan ilmunya, dan apalagi mendurhakai orang-orang yang mendidiknya, sebagaimana seorang pasien yang yakin dengan saran dan nasihat dokter yang merawatnya; *kelima*, tidak melibatkan diri dalam perdebatan, sebelum terlebih dahulu mengkaji dan memperkokoh pandangannya dengan dasar-dasar ilmu tersebut; *keenam*, tidak meninggalkan pelajaran, dalam rangka memperoleh ilmu yang bermanfaat. Kemudian dipelajari terus menerus dalam kesempatan lain, untuk menyempurnakan pengetahuannya atas pelajaran tersebut; *ketujuh*, tidak memasuki sebuah bidang ilmu dengan serentak, tetapi memelihara dengan tertib urutannya, dan memulainya dari yang terpenting.

Berdasarkan ulasan di atas, di antara yang perlu ditanamkan pada seorang anak adalah kesadaran pentingnya *akhlaq al-karimah*, seperti memelihara kesucian jiwa terutama dari perbuatan yang buruk atau tercela, menjauhi sifat sombong, dan sebagainya. Seorang anak juga harus dibiasakan sejak dini untuk tidak terlalu menghamba pada urusan duniawi. Kemudian, seorang anak juga hendaknya diajari belajar tuntas, dalam artian tidak berpindah pada pelajaran yang lain, sebelum pelajaran sebelumnya tuntas dipahami. (Muhammad Jawwad Ridha, 1980, hlm. 25)

12.4.3 Sebuah Timbangan

Pemikiran al-Ghazali tentang pendidikan karakter anak berbasis *akhlaq al-karimah* di atas bercorak religius-sufistik. Pemikiran al-Ghazali ini masih relevan kita terapkan. Apalagi, sebagaimana dimafhumi, di tengah keadaan bangsa Indonesia yang menunjukkan gejala kemerosotan moral yang amat parah. Krisis karakter yang tengah menimpa bangsa ini seperti kanker yang terus menggerogoti sendi-sendi bangsa, mulai dari kasus maraknya narkoba, pergaulan bebas, korupsi, dan lain-lain. Semua ini mengindikasikan sedang terjadinya pergeseran ke arah ketidakpastian akan jati diri dan karakter bangsa.

Pendidikan karakter anak berbasis *akhlaq al-karimah* penting diberikan pada anak-anak sejak usia dini. Alasan-alasan kemerosotan moral, dekadensi kemanusiaan yang terjadi dan menjadi ciri khas abad kita, membuat kita perlu mempertimbangkan kembali bagaimana lembaga-lembaga pendidikan dapat menyumbangkan perannya bagi perbaikan akhlaq. Apalagi perbaikan akhlaq merupakan salah satu amanah dari Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, yang di antaranya bertujuan untuk mengembangkan potensi anak sehingga mempunyai kecerdasan, kepribadian dan akhlaq yang mulia. Berdasarkan ini, amanah dari Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, yaitu agar lembaga

pendidikan tidak hanya bertanggungjawab mencetak insan yang cerdas, namun juga berakhlak mulia (*berakhlak al-karimah*). (Redaksi Sinar Grafika, 2003)

Berdasarkan hasil kajian atas pemikiran al-Ghazali, diketahui dengan jelas bahwa pendidikan karakter berbasis *akhlaq al-karimah* bertujuan membentuk karakter positif anak yang bermuara pada pendekatan diri kepada Allah, sehingga kelak ia dapat memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Pemikiran al-Ghazali ini sejalan dengan *trend* integrasi ilmu dan agama, sebagaimana yang berkembang belakangan ini, di mana ilmu yang identik dengan pencapaian kebahagiaan duniawi mesti diposisikan secara mutualis dengan agama untuk pencapaian kebahagiaan *ukhrawi*. Beberapa tokoh yang ikut menyuarakan hal ini, di antaranya Ismail Raji al-Faruqi, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Fazlur Rahman, Ziauddin Sardar, Kuntowijoyo, Azyumardi Azra, M. Amin Abdullah, Imam Suprayogo, dan lainnya.

Al-Ghazali tidak pernah mengasumsikan bahwa pencapaian kebahagiaan dunia itu sesuatu hal yang tidak penting. Al-Ghazali hanya menggarisbawahi bahwa pencapaian kebahagiaan dunia itu hanya sebatas jalan yang mengantarkan kepada kebahagiaan akhirat yang lebih utama dan kekal. Dunia adalah ladang atau kebun untuk kebutuhan akhirat. Asumsi inilah yang mendasari pemikirannya tentang tujuan pendidikan, yang

bermuara pada keinginan mendekatkan diri kepada Allah Swt. (A Syaefuddin, 2005, hlm. 143–144) Dalam *Ihya' Ulumuddin*, dikatakan, “*Sesungguhnya hasil ilmu itu ialah mendekatkan diri kepada Allah, Tuhan semesta alam...*”. (Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali, 2008) Di sinilah letak pentingnya *akhlaq al-karimah* yang mendasari pendidikan karakter pada anak.

Modal yang mengantarkan tujuan pendidikan ini, menurut al-Ghazali adalah ilmu yang bermanfaat. Ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang akan mengantarkan seorang anak menjadi pribadi-pribadi yang berakhlaq mulia. Tentu saja ini tidaklah mudah, karena seperti dikatakan al-Ghazali, “mendidik anak ibarat mengukir di atas batu”. Apalagi, anak, sebagaimana pendapat al-Ghazali, ibarat kertas kosong, yang menerima apapun yang dibuat padanya. Pendapat al-Ghazali ini rupanya menginspirasi pendapat pemikir berikutnya setelah 13 abad kemudian yaitu John Locke yang mengenalkan empirisme dan teori tabularasa. Sebagaimana al-Ghazali, John Locke juga mengasumsikan anak yang lahir sebagaimana meja lilin yang bersih (tabularasa). Perkembangan anak menurut Locke amat ditentukan oleh lingkungan pendidikannya. (M. Arifin, 1991, hlm. 25)

Seorang anak perlu dibiasakan *berakhlaq al-karimah* dan mengamalkan ilmu yang diperolehnya. Hal ini, karena sebagaimana pendapat al-Ghazali,

seorang anak yang telah dididik dengan baik sehingga mempunyai kesadaran bahwa penguasaan ilmu pengetahuan bukanlah untuk meraih simpatik, pujian, sanjungan, imbalan materi, dan sebagainya, melainkan yang dilandasi keikhlasan karena mencari ridha Allah SWT. Dalam pencapaian hal ini, seorang anak perlu dididik dan diajari sejak usia dini, sehingga terbiasa *berakhlaq al-karimah*. Di mana hasil pendidikan ini diyakini kelak akan mengantarkan sang anak tumbuh berkembang dengan sifat dan perilaku yang mencerminkan *akhlaq al-karimah*.

12.5 Simpulan

Pendidikan karakter dalam Islam merupakan sebuah proses membentuk *akhlaq al-karimah*, sehingga diharapkan akan terbentuk kepribadian dan watak yang baik, yang bertanggung jawab akan tugas yang diberikan Allah kepadanya di dunia, serta mampu menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Karena itu dalam Islam, pendidikan karakter sama maknanya dengan pendidikan agama yang berbasis akhlak. Islam melihat pentingnya membentuk pribadi muslim yang *berakhlaq mulia (akhlaq al-karimah)*.

Menurut al-Ghazali, *akhlaq* perlu dididikkan dan diajarkan sejak usia dini, sehingga seorang anak paling tidak mengetahui tentang batas perbedaan antara perbuatan baik dan buruk, sanggup untuk melakukannya, serta dapat menilai kondisi atau

keadaan akhlaqnya (apakah baik atau buruk). Berdasarkan hasil kajian atas pemikiran al-Ghazali, diketahui dengan jelas bahwa pendidikan karakter berbasis *akhlaq al-karimah* bertujuan membentuk karakter positif anak yang bermuara pada pendekatan diri kepada Allah, sehingga kelak ia dapat memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat.***

Daftar Pustaka

- A. Mukti Ali. (1989). *Beberapa Permasalahan Agama Dewasa ini*. Rajawali Press.
- A Syaefuddin. (2005). *Percikan Pemikiran Imam al-Ghazali: Dalam Pengembangan Pendidikan Islam Berdasarkan Prinsip Alquran dan Assunnah*. Pustaka Setia.
- AA. Dahlan, & HMD. Dahlan. (1991). *Hadits Qudsi: Pola Pembinaan Akhlak Muslim*. Diponegoro.
- ‘Abd al-’Azīz al-Tha’ālabi. (1985). *Rūh al-Taḥarrur fī al-Qur’ān*. Dar al- ‘Arabī al-Islami.
- Abdul Hakim Siregar. (2014). Eksistensi Ijtihad di Era Modern. *Wahana Inovasi*, 3(1), 65–72.
- Abdul Munir Mulkhan. (1998a). Rekonstruksi Kritis Ilmu dan Pendidikan Islam. Dalam Abdul Munir Mulkhan (Ed.), *Religiusitas Iptek*. Kerjasama Fak. Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan Penerbit Pustaka Pelajar.
- Abdul Munir Mulkhan. (1998b). *Religiusitas Iptek: Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren* (Cet. 1). Kerjasama Fak. Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan Penerbit Pustaka Pelajar.
- Abdul Munir Mulkhan, & Muhammad Azhar (Ed.). (1999). *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis*. Sipress.

- Abdullah, M. A. (2006). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Cet. 1). Pustaka Pelajar.
- Abdul-Raof, H. (2013). *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*. Routledge.
- Abdurrahman Hasan Habnakah al Maidani. (1979). *Al-Akhlâq al Islâmiyyah wa Ususuhâ* (1 ed., Vol. 1). Darul Qalam.
- Abu Abdirrahman al Khalil bin Ahmad al Farahidi. (t.t.). *Kitâbul 'Ain* (Mahdî al Makhzûmî & Ibrâhîm as Sâmirâ'î, Ed.; Vol. 4). Dar wa Maktabah al Hilâl.
- Abu Al-Wafa' Al-Ghanimi Al-Taftazani. (1974). *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Pustaka.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali. (1960). *Al-Munqiz min al- Dhalal*. Maktabah al-Syaibah.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali. (1968). *Ayyuhal Walad*. Mathba'ah al-Ma'arif.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali. (2008). *Ihya' Ulumuddin* (Vol. 3). Darul Fikr.
- Abuddin Nata. (2005). *Integrasi Ilmu Agama dan Umum*. Rajawali Press.
- AbūSulaymān, ‘AbdulḤamīd (Ed.). (1989). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (2 ed.). International Institute of Islamic Thought.

- Adnan Buyung Nasution, & A. Patra M. Zen. (1997). *Instrumen Internasional Pokok Hak Asasi Manusia*. Yayasan Obor Indonesia.
- Agus Salim Nst. (2014). Homoseksual dalam Pandangan Hukum Islam. *Jurnal Ushuluddin*, 21(1), 22–35. <http://dx.doi.org/10.24014/jush.v21i1.724>
- Ahmad Abu Miqdad Azhar. (2006). *Pendidikan Seks Bagi Remaja*. Mitra Pustaka.
- Ahmad Baiquni. (1985). Tugas Ganda Manusia. Dalam *Iqra'*. Salahuddin Press.
- Ahmad Warson Munawwir. (1997). *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Pustaka Progresif.
- Ahmed, M. (1971). Key Political Concepts in the Quran. *Islamic Studies*, 10(2).
- al-Milad, Z. (2012). *Al-Fiqh al-Islami, Qira'at wa Muraja'at*. al-Shabakah al-'Arabiyah li al-Abhath wa al-Nasr.
- Al-Asfahani, A.-R. (t.t.). *Al-Mufradat fi Gharib Al Qur'an*. Dar Al-Ma'rifah.
- Al-Asqalani, A. I. 'Ali H. (1985). *Kitab al-Jihad was-Siyar min Fathil Bari*. Dar al-Balaghah.
- Al-Buthy, M. S. R. (1999). *Sirah Nabawiyah: Analisis Ilmiah Manhajiah Terhadap Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah S.A.W*. Robbani Press.
- Al-Faruqi, I. R. (1967). Science and Traditional Values in Islamic Society. *Zygon; Journal of Religion and Science*, 2(3), 231–246. <https://doi.org/10.2307/2937231>
- ISU-ISU KONTEMPORER tentang Islam dan Pendidikan Islam | 353**

- Al-Faruqi, I. R. (1984). *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (A. Mahyuddin, Penerj.). Pustaka.
- Al-Faruqi, I. R. (1992). *Al Tarwḥīd: Its Implications for Thought and Life* (2nd ed). International Institute of Islamic Thought.
- Ali, A. Y. (1993). *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya* (Ali Audah, Penerj.). Pustaka Firdaus.
- al-Imam al-Hafidz Jalaluddin al-Suyuthi. (2004). *Asbab an-Nuzul*. Maktabah al- Tsaqafah al-Dinayah.
- Al-Jahizh. (1989). *Tahdzîbul Akhlâq* (1 ed.). Darush Shahâbah lit Turâts.
- al-Tahir Ibn 'Ashur. (1984). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Vol. 6). al-Dar al-Tunisiyyah.
- Alwi Shihab. (1998). *Membendung Arus, Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Mizan.
- Amir Aziz. (1999). *Neo-Modernisme Islam: Gagasan Sentral Nurchlaish Madjid dan Abdurrahman Wahid*. Rineka Cipta.
- Antara Kalbar. (2016, September 6). *Polda Kalbar Tangani 14 Kasus Perdagangan Orang*. Antara Kalbar. <https://kalbar.antaranews.com/berita/343070/polda-kalbar-tangani-14-kasus-perdagangan-orang>
- Azra, A. (2005). Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam. Dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, &
- 354 | *ISU-ISU KONTEMPORER tentang Islam dan Pendidikan Islam*

- Afnan Anshori (Ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Mizan.
- Bagus, L. (1996). *Kamus Filsafat* (Ed. 1). Gramedia Pustaka Utama.
- Barbour, I. G. (2000). *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* SPCK.
- Barnadib, S. I. (1993). *Pengantar Ilmu Pendidikan Sistematis*. Andi Offset.
- Bernstein, M. (2005). Identity Politics. *Annual Review of Sociology*, 31(1), 47–74. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.29.010202.100054>
- Bertens, K. (2006). *Psikoanalisis Sigmund Freud*. Gramedia Pustaka Utama.
- Chaider S. Bamualim. (2006, Pebruari). Islamisasi dan Reproduksi Makna Jihad. *Media Indonesia*.
- Dale F. Eickelman. (1995). Introduction: Print, Writing, and the Politics of Religious Identity in the Middle East. *Anthropological Quarterly*, 68(3), 133–138.
- Darwin, C. (2002). *The Origin of Species: By Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Castle Books.
- Dawud, A.-I. A.-H. A. S. A.-A. A.-S. A. (1996). *Sunan Abu Dawud* (Vol. 1). Dar al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Dedy Djamaluddin Malik, & Idi Subandy Ibrahim. (1998). *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, and Jalaluddin*

Rakhmat. Zaman Wacana Mulia.

- Detik News. (2018, Maret 3). *513 Bencana Alam Terjadi di Indonesia Sejak Januari-Maret 2018*. Detik News. <https://news.detik.com/berita/3895731/513-bencana-alam-terjadi-di-indonesia-sejak-januari-maret-2018>
- Dewey, J. (1997). *Experience and education* (1. ed). Simon & Schuster.
- Dianawati. (2006). *Pendidikan Seks Untuk Remaja*. Kawan Pustaka.
- Didi Junaedi. (2010). *17+: Seks Menyimpang*. Semesta Rakyat Merdeka.
- Echols, J. M., Shadily, H., & Gramedia Pustaka Utama, P. (2014). *Kamus Inggris-Indonesia*.
- Endang Saifuddin Anshari. (1991). *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Umatnya*. Rajawali Press.
- Eniyawati. (2015). Kesatuan Ilmu dalam Bingkai Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi. *Tadris: Jurnal Pendidikan Islam*, 10(1), 39. <https://doi.org/10.19105/jpi.v10i1.637>
- Esack, F. (2002). *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Reprinted 2002 (twice)). Oneworld.
- Esposito, J. L. (2004). *Islam warna warni (translation), Ragam Ekspresi Menuju Jalan yang Lurus*. Paramadina.

- Faisal Ismail. (2003). *Masa Depan Pendidikan Islam di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas*. Bakti Aksara Persada.
- Furchan, A., & Maimun, A. (2005). *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Pustaka Pelajar.
- Gokkir, N. (2007). Political language of tafsir, Redefining of “Ummah.” Dalam *A Religio-Communal Concept of the Quran: Past and Present* (Vol. 5). İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı.
- Gusmian, I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Cetakan I). Penerbit & distribusi, LKiS Yogyakarta.
- Gutmann, A. (2003). *Identity in Democracy*. Princeton Univ. Press.
- HAMKA. (1981). *Tafsir Al-Azhar* (Vol. 19). Yayasan Latimojong.
- HAR Tilaar. (2004). *Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. Grasindo.
- Harun Nasution. (1975). *Pembaharuan dalam Islam*. Bulan Bintang.
- Hasan Langgulung. (1995). *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam*. Al-Maarif.
- Hassan Hanafi. (1988). *Min al-Aqidah ila al-Thawrah: Al-Muqaddimat al-Nazariyyah*. Dar al-Tanwir li-al-Taba’ah wa al-Nashr.

- Höhne, M. V. (2006). Political Identity, Emerging State Structures and Conflict in Northern Somalia. *The Journal of Modern African Studies*, 44(3), 397–414. <https://doi.org/10.1017/S0022278X06001820>
- Ibn Hajar Al-Asqalani. (t.t.). *Fathul Bari Syarhu Shahih al-Bukhari*. al-Maktabah al-Salafiyah.
- Ibn Katsir. (1997a). *Tafsir Ibn Katsir* (Vol. 2). Dar Al-Fikr.
- Ibn Katsir. (1997b). *Tafsir Ibn Katsir* (Vol. 8). Dar Al-Fikr.
- Ibn Mandzur. (2008a). *Lisânul Arab* (Vol. 15). Dar Sadr.
- Ibn Mandzur. (2008b). *Lisânul Arab* (Vol. 10). Dar Sadr.
- Ibn Qayyim. (2000). *Jangan Dekati Zina* (Tim Darul Haq, Penerj.). Yayasan al-Shafwah.
- Ibrahim Moosa. (2001). The Poetics and Politics of Law After Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law. *UCLA Journal of Islamic & Near East Law*, 1.
- Imam Barnadib. (1987). *Filsafat Pendidikan*. Andi Offset.
- Imam Suprayogo. (2005). Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang. Dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, & Afnan Anshori (Ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Mizan.

- Iman, M. S., & Thohari, S. (2004). *Pendidikan Partisipatif: Menimbang Konsep Fitrah dan Progresivisme John Dewey*. Magister Studi Islam, Universitas Islam Indonesia (MSI UII) : Safiria Insania Press.
- Imran Siswadi. (2011). Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM. *Al-Mawarid*, 11(2).
- Jalaluddin, & Idi, A. (1997). *Filsafat Pendidikan*. Gaya Media.
- Junaidi. (2011). *Modul Pengembangan Evaluasi Pembelajaran PAI*. Direktorat Pendidikan Agama Islam Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Kamal Faqih Imani. (2004). *Tafsir Nur al-Quran* (Vol. 4). Penerbit al-Huda.
- Knight, G. R. (2007). *Filsafat Pendidikan* (Mahmud Arif, Penerj.). CDIE dan Gama Media.
- Kompas.com. (2017, Juni 14). *SBY: Angka Kemiskinan Indonesia Relatif Cukup Tinggi*. Kompas.com. <https://regional.kompas.com/read/2017/06/14/11024111/sby.angka.kemiskinan.indonesia.relatif.cukup.tinggi>
- KPAI. (2012). *Temuan dan Rekomendasi KPAI tentang Perlindungan Anak di Bidang Perdagangan Anak Trafficking dan Eksploitasi Terhadap Anak*. KPAI. <http://www.kpai.go.id/artikel/temuan-danrekomendasi-kpai-tentang-perlindungan-anak-di-bidang-perdagangan-anak->

- trafficking-dan-eksploitasiterhadap- anak/
 Kuntowijoyo. (2004). *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Cet. 1). Teraju ; Didistribusikan oleh Mizan Media Utama.
- Lif Khoirul Ahmadi, & Sofan. (2010). *Kontruksi Pengembangan Pembelajaran*. Pustaka.
- Liputan6.com. (2016, Mei). *Kronologi Kasus Kematian Yuyun di Tangan 14 ABG Bengkulu*. Liputan 6. <http://regional.liputan6.com/read/2499720/kronologi-kasus-kematian-yuyun-di-tangan-14-abg-bengkulu>
- M. Amin Abdullah. (2007). *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi* (Cet. 1). SUKA Press.
- M. Arifin. (1991). *Kapita Selekta Pendidikan Islam*. Bumi Aksara.
- M. Shofwan. (2004). *Pendidikan Berparadigma Profetik*. Ircisod-UMG Press.
- Maarif, A. S. (2010). *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* (Cet. 1). Pusat Studi Agama dan Demokrasi : Yayasan Wakaf Paramadina.
- Makarem Shirazi. (1998). *Tafsir al-Amtsal*. al-Mathba'ah Amiru al-Mukminin.
- Makdisi, G. (1991). *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*. Variorum.
- Ma'luf, A. L. (1986). *Al Munjid fi al-Lughah wal-'Alam*. Darul Masyriq.

- Mangun Budiyanto. (2014). Hak-Hak Anak dalam Perspektif Islam. *Raheema; Jurnal Studi Gender dan Anak*, 1(1), 1–8.
- Martin E. Spencer. (1994). Multiculturalism, “Political Correctness,” and the Politics of Identity. *Sociological Forum*, 9(4), 547–567.
- Ma’ruf Abdul Jalil, & Syahrial. (1997). *Jihad dan Taubat*. Sri Gunting.
- Moeslim Abdurrahman. (1997). *Islam Transformatif*. Pustaka Firdaus.
- Moh. Haitami Salim. (2011, Oktober). *Jihad dalam Konteks Islam: Misi Rahmatan Lil ‘Alamin* [Makalah]. Dialog Mewujudkan Islam Rahmatan lil ‘Alamin dalam Upaya Menjaga Keutuhan NKRI, Ponpes Habib Hasan Soleh Al-Hadad Sungai Ambawang.
- Moh. Quraish Shihab. (1996). *Warwasan al-Quran: Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cet. 1). Mizan.
- Muhaimin, H. (1999). *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman: Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam* (Cet. 1). Pustaka Dinamika.
- Muhammad Chirzin. (2004). *Jihad dalam Al Qur’an*. Pustaka Pelajar.
- Muhammad Fakhruddin al-Razi. (1995). *Tafsir al-Fakhrurrazi (Mafatih al-Ghayb)* (Vol. 6). Dar Al-Fikr.

- Muhammad Husain Tabataba'ī. (1991). *Al-Mizan fī al-Tafsīr al-Qur'an* (Vol. 8). Muassasah li al-'Alam li al-Matbu'at.
- Muhammad Jawwad Ridha. (1980). *Al-Fikr al-Tarbarwi al-Islami*. Dar al- Fikr al-Arabi.
- Muhammad Qutb. (1982). *Qabasat min al-Rasul*. Dar al- Syarqi.
- Mujib, I., & Rumahuru, Y. Z. (2010). *Paradigma Transformatif Masyarakat Dialog Membangun Fondasi Dialog Agama-agama Berbasis Teologi Humanis* (Cet. 1). Pustaka Pelajar.
- Muliawan, J. U. (2005). *Pendidikan Islam Integratif: Upaya Mengintegrasikan Kembali Dikotomi Ilmu dan Pendidikan Islam*. Pustaka Pelajar.
- Munawir Sadzali. (2011). *Islam dan Tata Negara*. UI Press.
- Mun'im A. Sirry. (2003, September 19). Paradigma Memahami Fundamentalisme. *Media Indonesia*.
- Mun'im Sirry. (2015). *Kontroversi Islam Awal*. Mizan.
- Nasa'at 'Abd al-Jawwab, D. (1994). *Zahirat al-Takfir*. Maktabah Husayn al-Islami.
- Nasruddin Razak. (1996). *Dienul Islam*. Al-Maarif.
- Nata, A. (2005). *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*. RajaGrafindo Persada.
- Na'im, 'Abdallāh Aḥmad an-. (1996). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (1. paperback ed). Syracuse Univ. Press.

- Na'im, 'Abdallāh Aḥmad an-. (2009). *Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari'a* (1. Harvard Univ. Press paperback ed). Harvard Univ. Press.
- Nurchalish Madjid. (1995). *Pintu-pintu Menuju Tuhan*. Paramadina.
- Nurchalish Madjid. (1997). *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Paramadina.
- Nurchalish Madjid. (1999). Pengantar. Dalam A. Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam*. Fajar Dunia.
- Osman Bakar. (1991). *Tauhid dan Sains* (Yuliani Liputo, Penerj.). Pustaka Hidayah.
- Putuhena, M. S. (2005). Ke Arah Rekonstruksi Sains Islam. Dalam N. Said (Ed.), *Sinergi Agama dan Sains*. UIN Alauddin Press.
- Ramayulis, & Samsul Nizar. (2009). *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Para Tokohnya*. Kalam Mulia.
- Ramlan Yusuf Rangkuti. (2012). Homo Seksual dalam Perspektif Hukum Islam. *Asy-Syir'ah; Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, 46(1), 191–212.
- Redaksi Sinar Grafika (Ed.). (2003). *Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*. Sinar Grafika.

- Ridwan, N. K. (2002). *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur* (Cet. 1). Galang Press.
- Rustam. (2012). Integrasi Pendidikan Karakter dalam Pendidikan Islam. *At-Turats*, 6(1).
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.
- Saeed, A. (2014). *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Sarwono. (2002). *Psikologi Remaja*. Raja Grafindo Persada.
- Sayid Qutb. (1995). *Tafsir fi Zhilali al-Qur'an*. Dar al-Syuruq.
- Shihab, M. Q. (2015). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an* (Cetakan III). Lentera Hati.
- Sidi Gazalba. (1994). *Mesjid, Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*. Pustaka Al-Husna.
- Sindonews.com. (2016, Pebruari). *Daftar Negara yang Melegalkan Pernikahan Sejenis dan LGBT*. Sindo News. <https://lifestyle.sindonews.com/berita/1082855/166/daftar-negara-yang-melegalkan-pernikahan-sejenis-dan-lgbt>
- Sindonews.com. (2018). *Survei Litbang Korban Sindo: 10 Problem Besar Lingkungan di Indonesia. Koran Sindo*. <https://nasional.sindonews>.

com/read/1302781/15/10-problem-besar-lingkungan-di-indonesia-1525347778

- Sperl, S. (2008). Scripture and Modernity. Editorial Preface. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71(2), 179–187. <https://doi.org/10.1017/S0041977X08000487>
- Strathern, P. (2001). *90 Menit Bersama Hegel*. (D. Marboen & F. Kowa, Penerj.). Erlangga.
- Sugiharto, B. (2005). Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi. Dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, & Afnan Anshori (Ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi Dan Aksi*. Mizan.
- Sukandi. (2003). *Prof. Dr. Nurchalish Madjid: Jejak Pemikiran, dari Pembaharu Sampai Guru Bangsa*. Pustaka Pelajar.
- Suyudi. (2005). *Pendidikan dalam Perspektif al-Quran: Integrasi Epistemologi Bayani, Burhani, dan Irfani*. Mikraj.
- Syamsul Kurniawan. (2006a, Nopember). Kunjungan Bush dan Sikap Kita. *Pontianak Post*.
- Syamsul Kurniawan. (2006b, Nopember). Tanah Airku Murka: Pentingnya Membangun Kesadaran Ekoteologi. *Pontianak Post*.
- Syamsul Kurniawan. (2007, Oktober). Al-Qur'an dan Kesalehan Lingkungan. *Pontianak Post*.
- Syamsul Kurniawan. (2013a). *Dikotomi Agama dan Ilmu dalam Sejarah Umat Islam Serta*

Kemungkinan Pengintegrasian. 1(1). <http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v1i1.309>

Syamsul Kurniawan. (2013b). *Pendidikan Karakter: Konsepsi & Implementasi Secara Terpadu di Lingkungan Keluarga, Sekolah, Perguruan Tinggi, dan Masyarakat*. Ar-Ruzz Media.

Syamsul Kurniawan, & Erwin Mahrus. (2011). *Jejak pemikiran tokoh pendidikan Islam: Ibnu Sina, Al-Ghazali, Ibn Khaldun, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, Hassan al-Banna, Syed Muhammad Naquib al-Attas, K.H. Ahmad Dahlan, K.H. Hasyim Asy'ari, Hamka, Basiuni Imran, Hasan Langgulung, Azyumardi Azra* (Cet. 1). Ar-ruzz Media.

Tayob, A. (2012). Politics and Islamization in African Public Spheres. *Islamic Africa*, 3(2), 139–168. <https://doi.org/5192/215409930302139>

Tempo.co. (2016, Mei). *Kasus Gagang Pacul, Usia Enno Fariyah Ternyata 19 Tahun*. Tempo.co. <https://metro.tempo.co/read/771733/kasus-gagang-pacul-usiaenno-fariyah-ternyata-19-tahun>

Thâha Abdussalam Khudhair. (1995). *Falsafatul Akhlâq 'inda Ibn Miskawaih*. Maktabah Asywal.

Thahir ibn 'Asyur. (1984). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Vol. 5). al-Dar al-Tunisiyyah.

Tim Penyusun Ensiklopedi Islam. (2005). *Ensiklopedi Islam*. Ichtiar Baru van Hoeve.

- Tim Penyusun Kamus dan Pengembangan Bahasa. (1988). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Balai Pustaka.
- Toshihiko Izutsu. (1969). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an [Review of *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, oleh Motoko Katakura]. *Contemporary Religions in Japan*, 10(2), 186–190.
- Umma Farida. (2014). Pemikiran Ismail Raji al-Faruqi tentang Tauhid, Sains dan Seni. *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keislaman*, 2(2). <http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v2i2.669>
- Vaezi, A. (2004). *Shia Political Thought*. Islamic Centre of England.
- Waldman, M. R. (1968). The Development of the Concept of Kufr in the Qur'ān. *Journal of the American Oriental Society*, 88(3), 442–455. <https://doi.org/10.2307/596869>
- Wehr, H. (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca.
- Yayasan Penerjemah Al-Qur'an (Ed.). (1980). *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Qadim al-Haramain al-Syarifain.
- Yogestri Rakhmahappin, & Adhyatman Prabowo. (2014). Kecemasan Sosial Kaum Homoseksual, Gay dan Lesbian. *Jurnal Ilmiah Psikologi Terapan*, 2(2), 199–213. <https://doi.org/>

org/10.22219/jipt.v2i2.1997

- Yoke Suryadarma, & Ahmad Hifdzil Haq. (2015). Pendidikan Akhlaq Menurut Imam Al-Ghazali. *At-Ta'dib*, 10(2), 361–381. <http://dx.doi.org/10.21111/at-tadib.v10i2>
- Yusuf, A. A. (2006). *Islam dan Sains Modern Islam; Sains Modern Sentuhan Islam terhadap Berbagai Ilmu*. Pustaka Setia.
- Zaim Saidi. (1994). Islam Tradisional dn Krisis Lingkungan: Pandangan Seorang Aktifis. *Islamica*, 3.
- Ziaudin Sardar. (2014). *Ngaji Qur'ān di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir* (Zainul Am, Penerj.). Serambi Ilmu Semesta.

Sumber Naskah

1. 'Perspektif Umat Islam Tentang Agama dan Ilmu Pengetahuan; Dari Dikotomi ke Integrasi', *Dinamika Penelitian; Media Komunikasi Penelitian Sosial Keagamaan*, Volume 19, Nomor 1, 2019, 145-166. DOI: <https://doi.org/10.21274/dinamika.2019.19.1.145-166>.
2. 'Dikotomi Agama dan Ilmu dalam Sejarah Umat Islam dan Kemungkinan Pengintegrasiaannya; Prospeknya di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam', *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 1, Nomor 1, 2013, 131-152. DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v1i1.309>
3. 'Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam', *Khatulistiwa; Journal of Islamic Studies*, Volume 4, Nomor 2, 2014, 169-184. DOI: [10.24260/khatulistiwa.v4i2.258](https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v4i2.258).
4. 'Penyimpangan Seksual: Sebuah Interpretasi Teologi, Psikologi dan Pendidikan Islam', *Raheema; Jurnal Studi Gender dan Anak*, Volume 3, Nomor 1, 2016, 100-112. DOI: <https://doi.org/10.24260/raheema.v3i1.584> [tulisan bersama Masmuri].
5. 'Hegemony of Involvement of Tafsir in Political Identity', *Esensia; Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*,

- Volume 19, Nomor 1, 2018, 83-96. DOI: <https://doi.org/10.14421/esensia.v19i1.1489>. [tulisan bersama Saifuddin Herlambang).
6. 'Hak-Hak Anak yang Dirampas; Kajian Terhadap Kasus Perdagangan dan Eksploitasi Anak dalam Sudut Pandang HAM dan Islam', *Raheema; Jurnal Studi Gender dan Anak*, Volume 4, Nomor 2, 2017, 109-117. DOI: <https://doi.org/10.24260/raheema.v4i2.839>.
 7. 'Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Jihad', *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 28, Nomor 3, 2013, 422-438. DOI: <https://doi.org/10.15575/jpi.v28i3.556>.
 8. 'Sekolah Progresif; Tantangannya Sebagai Model Pengembangan Sekolah Bercirikan Islam di Indonesia', *At-Turats; Jurnal Pemikiran Pendidikan Islam*, Volume 10, Nomor 1, 2016, 3-12. DOI: <https://doi.org/10.24260/at-turats.v10i1.446>.
 9. 'Reconcile the Religion and Science Education Management in Islam', *Ta'dib*, Volume 20, Nomor 1, 2015, 103-130. DOI: <https://doi.org/10.19109/tjie.v20i1.221>
 10. 'Pendidikan Agama Islam Berwawasan Kearifan Lingkungan di Sekolah Dasar; Dasar, Signifikansi dan Implementasi', *Journal of Research and Thought on Islamic Education*, Volume 2, Nomor

1, 2019, 19-43. DOI: <https://doi.org/10.24260/jrtie.v2i1.1228>

11. 'Neo-Modernisme Islam Nurchalish Madjid; Relevansinya dengan Pembaruan Pendidikan Islam', *Khatulistiwa; Journal of Islamic Studies*, Volume 1, Nomor 2, 2011, 135-150. DOI: -
12. 'Pendidikan Karakter dalam Islam; Pemikiran Al-Ghazali tentang Pendidikan Karakter Anak Berbasis *Akhlaq al-Karimah*', *Tadrib; Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Volume 3, Nomor 2, 2017, 197-215. DOI: <https://doi.org/10.19109/Tadrib.v3i2.1792>

Tentang Penulis



Syamsul Kurniawan. Lahir di Pontianak, 1 Juli 1983. Tamat dari Fakultas Ushuluddin di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2005. Meraih gelar Magister Studi Islam di bidang Pemikiran Pendidikan Islam dari universitas yang sama pada tahun 2009. Saat ini tengah menyelesaikan studi Doktor di kampus yang sama, pada Prodi Studi Islam dan Konsentrasi Kependidikan Islam melalui jalur beasiswa 5000 Doktor Kementerian Agama Republik Indonesia.

Syamsul Kurniawan merupakan ASN Dosen di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak, dan terakhir menjabat sebagai Sekretaris Jurusan Pendidikan Agama Islam. Di masa jabatannya, Jurusan Pendidikan Agama Islam berhasil meraih akreditasi A dari Ban-PT. Sehingga Jurusan Pendidikan Agama Islam menjadi satu-satunya jurusan di IAIN Pontianak yang saat itu terakreditasi A. Logo kampus yang digunakan IAIN Pontianak saat ini juga merupakan rancangannya.

Dalam berorganisasi, Syamsul Kurniawan aktif di kepengurusan wilayah Muhammadiyah Provinsi Kalimantan Barat (sebagai Ketua Lembaga Hubungan Umat Beragama dan Peradaban), di

Ikatan Keluarga Alumni Sunan Kalijaga Provinsi Kalimantan Barat (sebagai Ketua I), dan juga di Majelis Wilayah Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Islam Provinsi Kalimantan Barat (sebagai Sekretaris Pembinaan Karakter Bangsa). Syamsul Kurniawan juga sering diundang menjadi narasumber pada kegiatan seminar dan forum diskusi terutama pada bidang yang digelutinya, yaitu *character building* dan filsafat pendidikan Islam.

Menikah tahun 2010 dengan Ns. Masmuri, S.Kep., M.Kep (saat ini menjabat sebagai Wakil Ketua 3 STIKes YARSI Pontianak), dan dikaruniai pada tahun 2015 seorang putri bernama Ayunindya Sophie Azzahra, dan pada tahun 2018 seorang putra bernama Hussein Haekal 'Atha'llah.

Karya-karya tulis Syamsul Kurniawan terbit di beberapa media cetak dan online, baik lokal maupun nasional. Begitupula di jurnal ilmiah baik yang sifatnya nasional terakreditasi dan internasional bereputasi. Sementara dalam bentuk buku juga cukup banyak. Beberapa karya tulisnya dalam bentuk buku yang bisa disebut, seperti: *Pertama*, Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam (Ar-Ruzz Media, 2011). *Kedua*, Filsafat Ilmu; Diskursus-Diskursus Seputar Ilmu yang Penting Bagi Guru Agama Islam di Sekolah/ Madrasah (STAIN Pontianak Press, 2012). *Ketiga*, Studi Ilmu Pendidikan Islam (Ar-Ruzz Media, 2012). *Keempat*, Pendidikan Karakter; Konsepsi dan Implementasinya di Lingkungan Keluarga, Sekolah,

Perguruan Tinggi dan Masyarakat (Ar-Ruzz Media, 2013). *Kelima*, Filsafat Pendidikan Islam (Samudra Biru, 2014). *Keenam*, Ilmu Pendidikan Islam; Sebuah Kajian Komprehensif (Ombak, 2016). *Ketujuh*, Gagasan Pendidikan Kebangsaan Soekarno; Ide Progresif atas Pendidikan Islam Indonesia (Madani, 2017). *Kedelapan*, Apa yang Tersisa dari Indonesia; Esei-Esei Politik, Sosial dan Pendidikan (Samudra Biru, 2019). *Kesembilan*, Metamorfosis Ramadhan; Isu-Isu Strategis Seputar Masalah Keumatan, Kebangsaan dan Kemanusiaan (Samudra Biru, 2019). *Kesepuluh*, Berdamai dengan Perubahan; Pandemi Covid-19 dalam Tinjauan Sosial, Agama dan Pendidikan (Turangga, 2020), dan lain-lain.

Kontak dengan penulis dapat melalui email: syamsulkurniawan001@gmail.com.***

ISU-ISU KONTEMPORER

Tentang Islam dan Pendidikan Islam

Tantangan yang dihadapi oleh Islam dan pendidikan Islam di zaman kontemporer saat ini jelas jauh berbeda dan kompleks jika ingin membandingkannya dengan tantangan Islam dan pendidikan Islam di zaman klasik atau pertengahan, baik secara eksternal maupun internal. Terutama pendidikan Islam yang perlu didisain untuk menjawab tantangannya, baik pada sisi konsepnya, kurikulum, kualitas sumberdaya insaninya, lembaga-lembaga dan organisasinya, serta mengkonstruksinya agar dapat relevan.

Isu-isu kontemporer seputar Islam dan pendidikan Islam inilah yang dibahas pada buku ini. Buku ini memuat 12 (dua belas) bagian tulisan, yang masing-masing bagian tulisan membawa isu-isu tertentu untuk dibahas. *Pertama*, perspektif umat Islam tentang agama dan ilmu pengetahuan; dari dikotomi ke integrasi. *Kedua*, dikotomi agama dan ilmu dalam sejarah umat Islam dan kemungkinan pengintegrasian; prospeknya di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. *Ketiga*, masjid dalam lintasan sejarah umat Islam. *Keempat*, penyimpangan seksual: sebuah interpretasi teologi, psikologi dan pendidikan Islam. *Kelima*, hegemony of involvement of tafsir in political identity. *Keenam*, hak-hak anak yang dirampas; kajian terhadap kasus perdagangan dan eksploitasi anak dalam sudut pandang HAM dan Islam. *Ketujuh*, nilai-nilai pendidikan Islam dalam Jihad. *Kedelapan*, sekolah progresif; relevansinya bagi sekolah bercirikan Islam di Indonesia. *Kesembilan*, reconcile the religion and science education management in Islam. *Kesepuluh*, pendidikan agama Islam berwawasan kearifan lingkungan di sekolah dasar; dasar, signifikansi dan implementasi. *Kesebelas*, neo-modernisme Islam Nurchalish Madjid; relevansinya dengan pembaruan pendidikan Islam. *Keduabelas*, pendidikan karakter dalam Islam; pemikiran Al-Ghazali tentang pendidikan karakter anak berbasis *akhlaq al-karimah*.



Ayunindya

Komplek Gading Garden, A 23, Desa Kapur,
Kabupaten Kubu Raya, Kalimantan Barat.
Telepon: 08115700207
Email: ayunindyabook@gmail.com
Website: ayunindya.com

ISBN 978-602-51797-1-6



9

786025

179716