

## Kiai Kampung, Reformasi Islam, dan Perubahan Sosial di Pegunungan Jawa Masa Orde Baru

Krismono

Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia  
krismono@uii.ac.id

---

### INFO ARTIKEL

Diterima 17 Oktober 2019  
Direvisi 16 Februari 2020  
Dipublikasi 25 September 2020

#### Kata kunci:

Kiai, Agensi, Purifikasi Islam, Perubahan Sosial, Orde Baru

### ABSTRAK

*Kiai umumnya diartikan sebagai predikat yang disematkan oleh masyarakat karena kompetensinya di bidang ilmu agama melampaui manusia biasa, memiliki pesantren, dan mengajarkan ilmunya kepada para murid-muridnya. Namun, konvergensi sosial-politik pada masa Orde Baru di Indonesia, untuk beberapa kasus, telah mengeser makna dan peran kiai lebih kepada seorang agen perubahan sosial. Artikel ini dimaksudkan untuk mencoba menginvestigasi otoritas peran yang dimainkan seorang kiai di sebuah perdesaan pegunungan Jawa dalam merubah kampungnya yang miskin dan dikenal kuat religiusitas abangannya kini menjadi kampung santri yang makmur secara ekonomi. Menariknya, ia melakukannya dengan dalih purifikasi Islam mengkombinasikannya dengan peran otonominya dalam konteks politik lokal untuk menampilkan wacana-wacana keislamannya bekerja secara sinergi dengan agenda pembangunan negara. Artikel ini merupakan hasil penelitian etnografi yang dilakukan melalui dua tahap, yakni awal hingga pertengahan bulan pada 2014 dan 2018 di sebuah perdesaan di Dataran Tinggi Dieng. Observasi lapangan dilakukan untuk mengumpulkan data melalui pengamatan terlibat, wawancara, dan dokumentasi. Hasilnya, keberhasilan transformasi sosial-keagamaan sangat tergantung dari peran agensi dalam memainkan otoritasnya. Otoritas karisma dan rasional yang dimiliki sang kiai sebagai tokoh utama dalam konteks penelitian ini mampu dimanfaatkan dengan melibatkan diri sebagai bagian dari pemerintah Orde Baru untuk turut serta menyukseskan agenda pembangunan negara melalui keberhasilannya menghubungkan idiom-idiom Islam dengan tema yang berlaku di masyarakat seperti kaitannya dengan wacana Islam yang terus menunjukkan tantangannya terhadap kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan krisis moral-keimanan.*

### Pendahuluan

Artikel ini mencoba mengambil sebuah kasus yang barangkali cukup menarik untuk dipaparkan dan dianalisis secara lebih mendalam mengenai peran dan politik seorang kiai kampung pada era Orde Baru di sebuah perdesaan di pegunungan Jawa yang

berhasil merubah kampungnya semula identik dengan kemiskinan, tradisi, dan religiusitas *abangan* kini benar-benar menjadi kampung santri yang makmur secara ekonomi. Menariknya, semua itu dilakukannya dengan dalih purifikasi Islam. Bagaimana hal itu bisa terjadi? Menurut Wictorowicz<sup>1</sup>, transformasi

---

<sup>1</sup> Quintan Wictorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, ed. Quintan

Wictorowicz (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 5.

sosial-keagamaan selalu membutuhkan agensi yang menjadikan agama sebagai sesuatu ideologi mobilisasi dan juga sumberdaya organisasi yang dipergunakan dan digerakkan untuk melawan imperialisme budaya yang terlihat. Dalam konteks yang lebih luas, sekedar menyebut beberapa kasus dari sejumlah negara miskin dan berkembang di Afrika yang kemudian mengalami transformasi kemajuan, untuk mewujudkan pembangunan politik dan ekonomi, transformasi sosial di negara-negara tersebut selalu tidak bisa lepas dari transformasi spritual (keagamaan), di mana agama merupakan kekuatan positif yang menyediakan kerangka acuan moral, sosial-politik, dan transformasi ekonomi yang berkontribusi untuk memerangi kemiskinan dan korupsi melalui prinsip dan budaya akuntabilitas.<sup>2</sup>

Dalam penelitian ini, kiai -istilah yang berasal dari bahasa Jawa—awalnya hanya diartikan sebagai predikat atau gelar yang disematkan oleh masyarakat terhadap orang

yang mempunyai keahlian atau kedalaman dalam bidang ilmu agama Islam. Sosok kiai ini umumnya dipersepsikan sebagai pemilik atau pemimpin pesantren yang bertugas mengajarkan kitab-kitab klasik (kitab kuning) kepada para santrinya<sup>3</sup>. Namun dalam perkembangannya, istilah kiai ini tampak mengalami pergeseran makna maupun peran yang tidak hanya terkait pada bidang agama atau bertumpu pada kepemimpinan dan pengembangan pesantren<sup>4</sup> tetapi juga masalah-masalah sosial, politik, hingga ekonomi. Sebagai contoh, seorang kiai ternyata bisa berperan sebagai penggerak dalam mobilisasi massa untuk melawan kekuatan otoriter negara melalui kebijakan-kebijakannya.<sup>5</sup> Ia juga dapat berperan sebagai aktor determinan dalam perkembangan demokratisasi di Indonesia yang mampu memengaruhi preferensi politik masyarakat melalui keterlibatannya dalam Pilkada dan Pemilu.<sup>6</sup> Melalui kebijakan politiknya baik di tingkat lokal maupun nasional, ia juga memainkan peran kunci dalam

---

<sup>2</sup> Obaji M Agbiji and Ignatius Swart, "Religion and Social Transformation in Africa: A Critical and Appreciative Perspective," *Scriptura* 114, no. March 2016 (2015).

<sup>3</sup> Dhofier Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1985), 55.

<sup>4</sup> Praptining Sukowati et al., "Kiai Leadership Model in the Development Strategy of the Participants," *International Journal of Recent Technology and Engineering* 8, no. 2 Special Issue (2019): 579–586.

<sup>5</sup> Yanwar Pribadi, "The Suramadu Bridge Affair: Un-Bridging the State and the Kyai in New Order Madura," *Studia Islamika* 22, no. 2 (2015): 233–267; Ubaidillah Ubaidillah, "The Role of Kyai in Contentious Politics Concerning Land Dispute in Urutsewu Kebumen," *QIJIS (Qudus*

*International Journal of Islamic Studies*) 2, no. 1 (2016): 63–81.

<sup>6</sup> Endang Turmudi, "Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java," *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (2006); M. Dhuha Aniquil Wafa, "Peran Politik Kyai Di Kabupaten Rembang Dalam Pemilu Tahun 1994-2009," *Journal of Indonesian History* 1, no. 1 (2012): 63–70, <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/jih/article/view/2227>. Wiwik Setiyani, "The Exerted Authority of Kiai Kampung in the Social Construction of Local Islam," *Journal of Indonesian Islam* 14, no. 1 (2020): 51–76. Laila Kholid Alfidrus, "Islam and Local Politics: In the Quest of Kiai, Politics, and Development in Kebumen, 2008-2010," *Al-Jami'ah* 51, no. 2 (2014): 279–309.

pembangunan.<sup>7</sup> Di samping itu, otoritas karisma yang dimilikinya mampu mengembangkan dan mengkonstruksi sosial Islam lokal yang pada akhirnya berpotensi mewarnai pertumbuhan dan perkembangan Islam global.<sup>8</sup>

Dengan meletakkannya dalam konteks perubahan sosial-politik dan pergeseran moda produksi, artikel ini dimaksudkan untuk mencoba menginvestigasi otoritas peran yang dimiliki seorang kiai kampung di sebuah perdesaan di pegunungan Jawa pada masa Orde Baru yang berhasil merombak struktur atau tatanan sosial di kampungnya yang bersifat beku, impersonal, dan membelenggu serta ditopang oleh kerangka sistem nilai yang sudah mapan berupa kepercayaan dan tradisi yang kuat, melalui upaya penyebaran orientasi dan interpretasi “keagamaan baru” berupa pemurnian Islam. Selain itu, artikel ini juga ingin menjelaskan bagaimana seorang kiai kampung yang merangkap sebagai kepala desa mampu memainkan peran otonominya dalam konteks politik lokal untuk menampilkan wacana-wacana keislamannya bekerja secara sinergi dengan agenda pembangunan negara.

### **Reformisme Islam dan Pertumbuhan Ekonomi di Jawa**

Hubungan antara reformisme (pembaharuan) Islam terhadap kemajuan dan pertumbuhan ekonomi masyarakat Jawa sebenarnya sudah dikaji secara mendalam oleh Geertz<sup>9</sup> pada 1950-an. Dalam penelitian lapangannya itu, ia membandingkan antara dua kota, Mojokuto dan Tabanan. Hasilnya, enam dari tujuh pertokoan modern dengan bisnis tekstil dan tembakau di Mojokuto tersebut dijalankan oleh sekelompok Muslim reformis-puritan. Kehidupan mereka tampak lebih mapan dan makmur ketimbang kelompok lainnya termasuk komunitas *abangan* di kedua kota itu. Selanjutnya, Geertz menyimpulkan dalam bukunya tersebut bahwa “reformisme Islam dalam bentuk Muslim puritan merupakan doktrin mayoritas para pedagang”.

Apabila ditelusuri lebih jauh nampaknya tesis Geertz di atas sangat dipengaruhi oleh pemikiran Weber<sup>10</sup> di dalam karya fenomenalnya, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Menurut Weber dalam karyanya tersebut, agama merupakan faktor penting dalam perubahan masyarakat. Argumentasinya tersebut mendasarkan diri pada asumsi bahwa kekuatan gagasan muncul dari nilai-nilai agama, di mana ajaran Protetanisme asketis secara esensi telah memberikan seperangkat nilai yang mendorong terjadinya kapitalisme modern, seperti semangat bekerja, pola menabung,

<sup>7</sup> Muhammad Adlin Sila, “Kiai Dan Blater: Antara Kesalehan Dan Kekerasan Dalam Dinamika Politik Lokal Di Madura,” *Studia Islamika* 26, no. 1 (2019).

<sup>8</sup> Setiyani, “The Exerted Authority of Kiai Kampung in the Social Construction of Local Islam.”

<sup>9</sup> Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (Chicago & London: Chicago University Press, 1963).

<sup>10</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Mineola, New York: Dover Publications Inc, 2003).

investasi, dan akuisisi kekayaan. Para penganut Kristen tersebut meyakini bahwa indikator keselamatan seseorang terletak pada kekayaan yang dimilikinya dan bahkan hal itu dianggap sebagai representasi kebenaran beragamanya. Sebaliknya menurut mereka, kemiskinan justru merupakan pelanggaran terhadap nilai-nilai asketis Kristen itu sendiri. Karenanya dengan keyakinan nilai-nilai ideologi tersebut, mereka menjadi termotivasi mengumpulkan materi sebanyak-banyaknya sebagai bentuk panggilan atas agamanya sekaligus ingin menunjukkan dan membuktikan bahwa diri mereka sebagai penganut Kristen yang benar. Fenomena ini Weber saksikan sendiri melalui pengamatannya di sejumlah negara Eropa ketika banyak di kalangan pemilik modal dan pemimpin-pemimpin perusahaan maupun para buruh terlatih dan terampil tingkat tinggi kebanyakan para penganut Protestan. Dengan modal keyakinan inilah mereka selanjutnya terdorong untuk terlibat dalam sejumlah perilaku baru yang di kemudian hari mewujud dalam bentuk industrialisasi atau revolusi industri di negara-negara Eropa hingga pada periode pertumbuhan ekonomi yang tidak pernah ada sebelumnya dalam sejarah umat manusia.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Shawn Dorius and Waine E Baker, "The Contemporary Global Distribution of the Spirit of Capitalism," *The SAGE Encyclopedia of Stem Cell Research*, no. October (2015).

<sup>12</sup> Sukidi Mulyadi, "Ahmad Dahlan Sebagai Prototipe Muslim Calvinis," *Jurnal Liquidity* 1, no. 1 (2006).

<sup>13</sup> Sukidi Mulyadi, "Etika Protestan Muslim Puritan: Muhammadiyah Sebagai Reformasi Islam Model Protestan," *Kompas*, 2005,

Senada dengan Weber dan Geertz, Sukidi Mulyadi<sup>12</sup> melalui penelitiannya yang serupa mencoba mengaitkan antara gerakan reformasi Muhammadiyah yang dipelopori oleh KH. Ahmad Dahlan dengan reformasi Protestan Calvinis. Ia melihat kemiripan antara keduanya dalam tiga hal; *Pertama*, sama-sama menekankan skriptualisme dalam pemahaman agama (*sola scriptura*); *kedua*, slogan yang sama untuk "kembali kepada kitab suci" (*sola fide*); dan *ketiga*, dalam pencarian keselamatan, keduanya sama-sama menolak segala hal yang bersifat irasional. Menurutnya lagi, karakter menonjol Muslim puritan akan terlihat dari perjuangannya dalam mengeksklusi unsur-unsur mistis-magis dari Islam dan mendemistifikasi konsep keduniaan dengan dasar kalkulasi rasional dan perilaku hidup asketik dalam kehidupan modern. Inilah yang dijadikan spirit rasional yang diyakini akan membawa kemajuan bagi umat Islam di dunia modern seperti halnya yang dilakukan Muhammadiyah pada masa awal-awal berdirinya, - meminjam istilah Weber, berupa "afinitas elektif".<sup>13</sup>

Irwan Abdullah<sup>14</sup> melalui pengamatannya di Jatinom Klaten, sebuah kawasan komunitas semi-urban di pinggiran pusat kebudayaan Jawa juga membuktikan adanya keterkaitan antara interaksi dinamis

<http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/11/etika-protestan-muslim-puritan.html>. Afinitas elektif yang dimaksud dalam konteks ini adalah hubungan keterpaduan antara ekonomi dan kepercayaan keagamaan yang didasari atas persamaan kepentingan keduanya.

<sup>14</sup> Irwan Abdullah, "The Muslim Businessmen of Jatinom: Religious Reform and Economic Modernization in a Central Javanese Town" (University of Amsterdam, 1994).

nilai-nilai agama dan kemajuan sosial-ekonomi masyarakat. Dari hasil penelitiannya itu, terlepas dari pengaruh struktur politik lokal yang melingkupinya, ia menyimpulkan bahwa kesalehan beragama akan mendorong pada proses pembaharuan keagamaan berupa penciptaan etos kerja baru atau perilaku ekonomi yang memengaruhi bagaimana cara penduduk menerima kegiatan perdagangan. Di sini jelas bahwa agama memainkan peran penting dalam menciptakan dasar sosial-budaya bagi keberlangsungan kegiatan ekonomi dan tentunya pada rasionalisasi pemikiran menuju masyarakat modern. Dalam proses transformasi tersebut, kelompok yang “terasionalisasi” yang dimaksud menunjuk pada para pedagang kecil dan pengusaha yang terwadahi secara kelembagaan oleh organisasi modernis-reformis Islam, Muhammadiyah.

### Agensi dan Perubahan Sosial

Dalam konteks reformasi Islam, perubahan sosial akan selalu membutuhkan dan melibatkan agen-agen atau aktor-aktor sosial berjejaring luas untuk mereformasi dan merenovasi wacana-wacana keagamaan sebagai bentuk aspirasi politik, ekonomi, dan sosial. Para agen ini selanjutnya bertindak secara kolektif yang diartikulasikannya

melalui mobilisasi yang terorganisir dan organisasi-organisasi individu-individu Muslim.<sup>15</sup> Dengan cara demikian, seorang agen sosial akan berupaya meyakinkan kepada audeinsnya bahwa Islam merupakan representasi dari satu-satunya cara untuk mengubah tatanan yang ada melalui penekanan pada kepatuhan kolektif sebagai kode moral dan tanggungjawab bersama yang diberikan Tuhan<sup>16</sup>.

Hubungan antara agen (aktor) dan struktur (tatanan, sistem, institusi) terkait dengan perubahan sosial dapat dianalisis melalui teori strukturasi Giddens<sup>17</sup>. Teori strukturasi merupakan konsep sosiologi Anthony Giddens yang mengkritik teori fungsionalismenya Parson maupun strukturalismenya Lévi-Strauss mengenai dualisme antara agen dan struktur<sup>18</sup>. Giddens melalui teorinya tersebut mencoba memberikan solusi untuk mendamaikan antara keduanya. Oleh karenanya, ia berargumen bahwa hubungan antara agen dan struktur merupakan hubungan dualitas yang tidak bisa dipisahkan satu sama lainnya sebagaimana dua sisi mata uang<sup>19</sup>. Objektivitas struktur tidak berada di luar sepenuhnya dengan mengekang dan melawan sang agen sebagaimana teori strukturalisme,

<sup>15</sup> Joshua. D Hendrick, “The Regulated Potential of Kinetik Islam: Antitheses in Clobal Activism Islam,” in *Muslim Citizens of Globalized World: Contributions of the Gullen Movement*, ed. Robert A Hunt and Yuksel Aslandogan (Istanbul: Tugra Books, 2007), 12.

<sup>16</sup> Krismono, *Ekonomi Politik Salafisme Di Perdesaan Jawa* (Bandung: Mizan, 2020), 78.

<sup>17</sup> Mukunda Lamsal, “The Structuration Approach of Anthony Giddens,” *Journal of Sociology & Anthropology* 5 (2012): 112.

<sup>18</sup> B Herry Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 2002), 6.

<sup>19</sup> Ira Chatterjee, Jagat Kunwar, and Frank den Hond, “Anthony Giddens and Structuration Theory,” in *Management, Organizations and Contemporary Social Theory*, ed. Stewart Clegg and Miguel Pina e Cunha, 1st ed. (London & New York: Routledge, 2019).

melainkan ia melekat pada perbuatan, tindakan, dan praktik yang dilakukan oleh sang agen. Meskipun struktur sendiri bersifat berulang dan berpola melintasi ruang dan waktu, Giddens mencoba menghubungkan dan menyeimbangkan antara peran agen dan struktur secara dialektis. Para agen gerakan sosial yang bermain dengan pilihan posisi mereka masing-masing yang terbatas pada sejarah dan struktur yang melingkupinya pada dasarnya merupakan unsur penting dalam menciptakan struktur sosial atau perubahan sosial itu sendiri. Hal ini dikarenakan para agen bertindak sesuai dengan parameter-parameter perubahan yang menuntut adanya perubahan struktural untuk menciptakan suatu kondisi yang memungkinkan aksi-aksi kolektif terjadi.

Dualitas (timbang-balik) antara agen dan struktur tidak hanya menciptakan aksi-aksi kolektif tetapi juga memproduksi sejumlah kondisi yang memungkinkan aksi-aksi tersebut diciptakan melalui pola pengulangan berupa pengekspresian diri yang dilakukan oleh sang agen. Giddens mengistilahkannya hal itu dengan peristiwa “umpan balik non-refleksif” atau “putaran kausal”. Karenanya, ia berpendapat bahwa dualitas hubungan tersebut tidak hanya berperan sebagai pelaku dari tindakan sosial tetapi juga pada akhirnya akan memproduksi sistem atau struktur itu sendiri.<sup>20</sup> Agen dapat memilih secara leluasa bagaimana menggunakan sumberdaya struktural dan

meningkatkan. Di sini, agen akan bertindak melalui struktur dan bukan sebaliknya struktur bertindak melalui agen. Dengan kata lain, dualitas hubungan keduanya terletak pada proses, di mana struktur merupakan *outcome* sekaligus sebagai sarana praktik sosial untuk mengatasi ruang dan waktu (*langue*). Sementara itu, praktik sosial lebih analog dengan kondisi dalam ruang dan waktu (*parole*)<sup>21</sup>

### Catatan Metodologi

Sebagai catatan metodologi, artikel ini merupakan hasil dari penelitian empiris atau lapangan yang dipadu dengan penelitian teoretis. Penelitian ini dilakukan di Desa Pakisan, tepatnya di Dataran Tinggi Dieng, Kecamatan Batur, Kabupaten Banjarnegara, Jawa Tengah pada Januari – Agustus 2015. Sementara data diperbaharui pada Januari – Mei 2018. Untuk menggali informasi, penulis melakukan wawancara dengan orang-orang yang sudah ditentukan (teknik *purpose*) maupun secara acak (teknik *random sampling*). Yang berkesan dari penelitian ini, penulis sempat mewancarai empat dari sembilan putra Pak Poyo, tokoh utama dalam penelitian ini, yang mana mereka tersebar di beberapa tempat baik di Dieng, Wonosobo, maupun Yogyakarta. Karena penelitian ini lebih menekankan pada masyarakat dan budaya sebagai subjek kajian, maka pendekatan etnografi sangatlah tepat digunakan sebagai metode utama dalam

---

<sup>20</sup> Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi Untuk Analisis Sosial* (Yogyakarta: Pedati, 2011), 17.

<sup>21</sup> Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*, 6.

pengumpulan data. Di sini, fakta-fakta sosial dihimpun sebagai data etnografi melalui observasi lapangan disajikan dalam bentuk narasi berupa pelukisan detail sebuah gejala, peristiwa atau gambaran yang mengandung makna tertentu dan sekaligus merepresentasikan sistem kebudayaan berupa ide, keyakinan, nilai, orientasi, pandangan hidup orang, komunitas, dan masyarakat yang membentuk *human societies*.<sup>22</sup> Untuk menjelaskan dan menganalisis suatu masalah penulis memelajari buku-buku, tesis-tesis akademik, artikel-artikel jurnal, dan beberapa laporan penelitian yang terkait.

### Demografi Sosial Desa Pakisan

Pakistan merupakan salah satu desa kecil di Dataran Tinggi Dieng yang berada pada ketinggian 2093 meter di atas permukaan air. Meskipun masuk dalam wilayah Kecamatan Batur Kabupaten Banjarnegara, Pakistan letaknya persis berada di antara perbatasan Kabupaten Wonosobo dan Banjarnegara. Dengan luas wilayah mencapai 562.882 hektar, Pakistan termasuk kampung padat penduduk dengan populasi 3.747 jiwa yang terdiri dari 2366 laki-laki dan 1381 perempuan pada 2015. Secara administratif, Pakistan terdiri dari 790 keluarga yang dibagi menjadi 4 dusun; Pakistan (Krajan), Sekalam, Serangan, dan Bitingan (Kalianget) dengan

memiliki sebanyak 4 RT dan 15 RW. Mereka tinggal di rumah-rumah yang hampir saling berhimpitan dan dibelah oleh jalan yang memanjang yang memisahkan antara kampung atas dan kampung bawah.<sup>23</sup> Dari populasi di atas, sekitar 68.84% diantaranya merupakan usia produktif.<sup>24</sup>

Sebelum tahun 1980-an, karena letaknya yang diapit oleh dua perbukitan dan pegunungan menjadikan Pakistan sebagai salah satu kampung terpencil dan termiskin di wilayah Dieng. Terlebih ketika meletusnya Kawah Sinila di sekitar kawasan tersebut pada 1979 menyebabkan ditutupnya semua akses jalan menuju Pakistan dan Pekasiran yang berdampak pada terisolasinya kedua kampung tersebut dari daerah-daerah lain.<sup>25</sup> Tentu saja kondisi ini sangat berpengaruh pada tingkat partisipasi sekolah penduduk setempat yang nampak sangat memprihatinkan kala itu. Bahkan sebagai gambaran, dengan menarik data kurang dari satu dekade lalu saja, Pakistan dan desa-desa sekitar di Kecamatan Batur masih menunjukkan angka partisipasi sekolah yang sangat rendah, di mana ia didominasi oleh kelompok usia 7 -12 tahun atau hanya lulusan sekolah dasar. Dengan mengamati tabel di bawah, memang tidak menafikan ada di antara mereka yang juga lulus hingga tingkat sekolah menengah namun jumlahnya

<sup>22</sup> Hajriyanto Y Thohari, *Anthropology of the Arabs: Coretan-Coretan Etnografis Dari Beirut*, 1st ed. (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2021), xvii–xviii.

<sup>23</sup> Krismono, *Ekonomi Politik Salafisme Di Perdesaan Jawa*, 58.

<sup>24</sup> Agus Priyono, *Statistik Daerah Kecamatan Batur 2015* (Banjarnegara: BPS Kabupaten Banjarnegara, 2015), 3–4.

<sup>25</sup> Budiman Yulianto, “Sejarah Perkembangan Bazis Di Desa Kepakistan, Batur, Banjarnegara, 1982 -1992” (Gadjah Mada University, 1993), 14.

sangat kecil. Selengkapnya bisa dilihat tabel di bawah:

**Tabel 1.1.** Angka Partisipasi Sekolah menurut Kelompok Usia di Kecamatan Batur 2012 – 2013 (dalam prosentase)

Umur	2012	2013
7 - 12	84.32	93.41
13 - 15	36.74	42.90
16 - 18	11.69	14.03

(Sumber Dinas Pendidikan, Pemuda, dan Olahraga Kabupaten Banjarnegara)

Penduduk Pakisan mempunyai ketergantungan yang sangat tinggi pada sektor pertanian. Hal ini didukung oleh udaranya yang sejuk dan letaknya yang berada di atas permukaan pegunungan berapi yang subur. Oleh karenanya, sebagian besar penduduk di kampung ini bekerja sebagai petani, baik sebagai pemilik lahan maupun buruh. Mereka mengandalkan jagung sebagai makanan pokok untuk ditanam. Sementara sumber utama penghasilan mereka bergantung pada tanaman sayuran seperti kentang wortel, cabe, dan bawang putih. Ketika musim penyemprotan yang tidak membutuhkan banyak tenaga, sebagian penduduk petani Pakisan ada yang bekerja sambil sebagai pedagang warung atau tukang ojek. Namun ada juga di antara mereka yang berprofesi sebagai calo yang menghubungkan antara para petani di kawasan tersebut dengan para tengkulak di kota-kota besar seperti Semarang, Surabaya, Bandung, dan Jakarta. Sementara itu, mereka yang bekerja di kantor-kantor pemerintah sebagai PNS (Pegawai

Negeri Sipil) mungkin bisa dihitung dengan jari.

Tentu saja kondisi demikian menjadikan ritme aktivitas harian penduduk Pakisan nampak sangat sederhana. Mereka biasanya berangkat ke ladang sekitar pukul enam untuk menyemprot tanaman, memupuk, mencangkul, menyiram, dan memanen. Sekitar pukul sebelas, mereka harus pulang untuk bersih-bersih atau mandi dan segera setelah itu melaksanakan sholat zuhur baik dikerjakan di rumah maupun berjamaah di masjid. Setelah sholat zuhur, ada di antara mereka yang meneruskan pekerjaannya di ladang, ada yang beristirahat, dan ada juga yang memilih berkumpul bersama keluarga. Demikian itu mereka lakukan hampir setiap hari.<sup>26</sup>

### **Kehidupan Keagamaan di Pakisan**

Penduduk Pakisan lebih dari separuh abad yang lalu barangkali masih didominasi oleh masyarakat *abangan*,<sup>-</sup> seperti disinggung oleh Geertz<sup>27</sup> dalam trikotominya, mereka adalah suatu kelompok masyarakat yang sering diasosiasikan dengan Muslim nominal atau yang tidak menjalankan agamanya dengan baik. Mereka umumnya dari kalangan petani miskin yang hidup di perdesaan dengan kehidupan keseharian yang masih diselimuti oleh budaya mistis dan magis. Hal lain dari kepercayaan ini adalah ditandai dengan pengintegrasian yang seimbang antara elemen-elemen agama lokal seperti animisme

<sup>26</sup> Wawancara dengan Bambang Wijanarko, Sekretaris Desa Pakisan, 21 Januari 2015.

<sup>27</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960).



dan dinamisme serta elemen agama asing, seperti Hindu, Budha, dan Islam. Mereka umumnya memeluk Islam sebagai agama baru, namun masih memertahankan kepercayaan lama. Islam ibarat kulit, sementara dagingnya adalah agama selain Islam atau pra-Islam. Di sini, agama pra-Islam lebih memiliki popularisme dan daya tahan yang cukup kuat ketimbang pengaruh agama dan budaya asing manapun termasuk Islam yang dianggap sebagai agama Arab. Itulah barangkali sebabnya mereka tidak pernah menjalankan Islam dengan sepenuh hati<sup>28</sup>.

Sebelum reformasi Islam berlangsung di kampung tersebut, masyarakat Pakisan masih percaya terhadap dukun yang dianggap mampu menghubungkan mereka secara langsung dengan kekuatan gaib atau ruh-ruh orang yang telah mati.<sup>29</sup> Keyakinan supranatural (*klenik*) seperti itu menjadi hal yang tak terpisahkan bagi kehidupan mereka. Bagi kepercayaan umumnya masyarakat di perdesaan Jawa, seorang dukun misalnya, bahkan dianggap oleh mereka memiliki peran yang kompleks, baik sebagai dokter yang mampu menyembuhkan berbagai penyakit medis ataupun sebagai kiai atau ustaz yang bisa menghubungkan atau menjelaskan berbagai fenomena makhluk halus (*jin*), kekuatan gaib, dan termasuk di dalamnya mampu memecahkan sejumlah persoalan dari karir, ekonomi, hingga jodoh.<sup>30</sup>

Selain memiliki ketergantungan yang tinggi terhadap dukun, masyarakat Pakisan juga meyakini benda-benda tertentu termasuk diantaranya tombak, keris, rajah, dan cicin, mampu memberikan kekuatan gaib dan kesaktian bagi pemiliknya seperti bisa menghindarkan mereka dari berbagai gangguan dan bencana. Karenanya tidak mengherankan, hampir di setiap rumah penduduk Pakisan waktu itu pasti akan ditemukan benda-benda semacam itu, meskipun di antara mereka termasuk orang-orang yang rajin beribadah. Sulitnya mereka melepaskan keyakinan tersebut barangkali selain karena tingkat pemahaman terhadap ajaran Islam yang masih rendah, budaya dinamisme nampaknya masih melekat dan mengakar kuat di dalam kehidupan mereka.

Parameter lain yang dianggap mampu memberikan keselamatan bagi penduduk Pakisan adalah keyakinan terhadap roh-roh atau arwah leluhur (*baureksa*) yang dipraktikkan melalui ritus-ritus atau upacara-upacara komunal bersifat simbolis berupa selamat (*slametan*). Dengan mengambil posisi inti sosial-struktural desa, masyarakat Pakisan umumnya lebih suka melibatkan diri pada acara selamat yang merupakan tradisi paling banyak diminati oleh kalangan petani. Bagi mereka, sebagaimana diungkapkan oleh Hefner<sup>31</sup>, selamat tidak hanya dimaknai sebagai rangkaian ritual persembahan atau

<sup>28</sup> Niels Mulder, *Mistisme Jawa: Ideologi Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 2.

<sup>29</sup> Wawancara dengan Mudasar, 29 Mei 2014.

<sup>30</sup> Hyung-Jun Kim, *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation*

*of Contemporary Socio-Religious Life* (Canberra: ANU E Press, 2007), 148.

<sup>31</sup> Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial Dan Perkelahian Politik* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 306.

penyembahan terhadap roh leluhur, tetapi juga sebagai “suatu kesatuan mistis dan sosial dari mereka yang terlibat atau berpartisipasi di dalamnya dalam bentuk nilai-nilai keharmonisan, keterbukaan, dan kerukunan.” Tradisi selamatan paling populer di Pakisan pada masa itu adalah selamatan kematian. Menurut keyakinan mereka, ritual selamatan kematian diharapkan akan terjalinnya hubungan yang harmonis antara orang-orang yang masih hidup dengan orang-orang yang sudah mati. Untuk melanggengkan hubungan tersebut, mereka menyelenggarakan serangkaian acara setelah kematian, seperti tiga hari (*nelung dino*), tujuh hari (*mitoni*), empat puluh hari (*selapanan*), seratus hari (*nyatus*) dan ditutup seribu hari (*nyewu*).

Selain selamatan kematian, dalam hal yang terkait kelahiran, perkawinan, membuat rumah, memulai usaha, syukuran dan lain sebagainya, masyarakat Pakisan selalu menghubungkan dengan keyakinan dan kepercayaan numerologi kejawaen. Sebagai contoh, dalam pernikahan, kecocokan suatu pasangan ditentukan oleh weton kedua calon mempelai. Demikian juga dalam masalah hajatan, mulai tanam, mulai panen, akan berpergian jauh, dan lain sebagainya, mereka akan selalu mencari hari baik berdasarkan weton.<sup>32</sup>

### **Pak Poyo: Sang Kiai Kampung**

Pak Poyo – nama lengkap Supoyo Rahardja – merupakan sosok langka yang lahir di Dataran

Tinggi Dieng tepatnya di Desa Pakisan, Kecamatan Batur, Kabupaten Banjarnegara sekitar 1930-an. Ia berasal dari keluarga terhormat dan paling sukses di kampungnya melalui penguasaan tanah dan usaha tembakau yang dijalankan oleh keluarganya. Ia merupakan anak ketiga dari sembilan bersaudara. Meskipun lahir di kawasan pedalaman pegunungan Jawa, ia bisa dikatakan paling beruntung jika dibanding saudara-saudaranya yang lain atau bahkan umumnya masyarakat Dieng karena keberhasilannya menamatkan pendidikan hingga tingkat menengah atas. Menariknya, ia menyelesaikan pendidikan menengahnya itu jauh dari kampung halamannya, yakni di Kota Bandung, sebuah kota metropolitan yang tengah berkembang dengan beragam permasalahannya baik dari sisi ekonomi, sosial, budaya, maupun keagamaan.

Di Kota Bandung inilah awal pencarian jati diri keislaman Pak Poyo. Sudah jamak dikenal, Bandung merupakan tempat berdirinya organisasi Islam reformis-modernis, Persatuan Islam (Persis) pada 1923. Di kota ini pula organisasi tersebut berkembang dan menjadi episentrum kajian keislaman bercorak puritan. Selama di Bandung, keberadaan organisasi tersebut tampaknya telah memengaruhi cara keberislaman Pak Poyo yang semakin puritan. Hal ini bisa dilihat dari pemikiran dan beberapa literatur keislaman yang menjadi bahan bacaan Pak Poyo, termasuk juga guru-

---

<sup>32</sup> Mintaraga Eman Surya and Wage F Syah, “Konvergensi Organisasi Islam Di Desa Kepakisan Kecamatan Batur Kabupaten Sleman

Sebagai Sebuah Model Pendekatan Ukuwah Islamiyah,” *Islamadina* VII, no. 2 (2008): 73.

gurunya yang dijadikan sebagai tempat rujukan dan diskusi. Setiap ia pulang ke kampung halamannya di Dieng misalnya, Pak Poyo selalu menyempatkan untuk *sowan* (datang) kepada Kiai Munawwar, salah seorang tokoh Muhammadiyah karismatik yang cukup terkenal di Kabupaten Batur, untuk mendalami ilmu agama terutama terkait fikih. Karena pengaruh Kiai Munawwar ini, Pak Poyo secara bertahap mulai meninggalkan amalan lamanya seperti qunut subuh dan zikir *jahar* setelah sholat – yang menurutnya adalah bid'ah. Begitu juga pada kasus yang lain, Pak Poyo hanya mau menyekolahkan anak-anaknya di pusat-pusat pengajaran Islam yang bercorak reformis-modernis seperti di Pesantren Darussalam Gontor, Pesantren Pabelan Magelang, dan Pesantren Persis Bangil. Menariknya, setiap



kali Pak Poyo menjenguk anak-anaknya, ia gunakan kesempatan itu untuk berdiskusi dan menimba ilmu agama dengan para kiai di pesantren-pesantren tersebut.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Wawancara dengan Bambang, putra sulung Pak Poyo, 21 Mei 2018 dan Mustikawati, putri Pak Poyo, 21 Mei 2018.

### **Gambar 1.1.** Pak Poyo sang kiai reformis Islam di Desa Pakisan

Selain dari para kiai, pengetahuan keagamaan Pak Poyo juga diperoleh dari literatur keislaman yang dipelajarinya secara autodidak. Minat dan semangat bacanya yang tinggi membuatnya banyak membeli buku-buku keislaman yang sebagian besar merupakan buku-buku terjemahan dari bahasa Arab. Kedekatannya dengan kiai-kiai Muhammadiyah dan Persis jelas memengaruhi pilihan buku-buku yang dibelinya. Sebagai seorang kiai di kampungnya, Pak Poyo menyampaikan pesan-pesan dakwah ke masyarakatnya tentu saja tidak jauh dari apa yang dibacanya. Misalnya di bidang tafsir, selain *Tafsir al-Maraghi* yang merupakan karya Ahmad Mustafa al-Maraghi, murid tokoh pembaharu kenamaan, Syaikh Muhammad Abduh, Pak Poyo juga mengoleksi *Tafsir al-Huda*, kitab tafsir berbahasa Jawa yang ditulis oleh Kolonel Bakri Syahid, seorang veteran perang dan dai Muhammadiyah, yang juga pernah menjabat sebagai rektor IAIN Sunan Kalijaga. Untuk fikih, ia memiliki berjilid-jilid kitab *Fiqh al-Sunnah* karangan Sayyid Sabiq dan *Soal-Djawab tentang berbagai Masalah* karya A. Hasan, pendiri Persis. Sementara itu dalam mengikuti isu-isu keagamaan yang lebih aktual, Pak Poyo tidak ketinggalan berlangganan majalah bulanan *al-Muslimun* yang sering diidentikkan dengan Pesantren Persis Bangil.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Nama *al-Muslimun* pada majalah tersebut diadopsi dari versi Bahasa Arab yang diterbitkan oleh kelompok Ikhwanul Muslimin di Beirut pimpinan Dr. Said Ramadhan. Majalah *al-*

Pengalaman hidup Pak Poyo di Bandung selama beberapa tahun di sana tampaknya telah membuatnya lebih terbuka terhadap wacana-wacana keagamaan dan dalam menginterpretasikan paham keagamaannya menjadi paham keagamaan yang reformis. Bentuk ideologi Islam puritan menjadi pilihan pragmatis sebagai jalan hidup beragamanya karena dipandang lebih relevan dengan akal sehat dan semangat transformatif dari suatu kemajuan dan pertumbuhan ekonomi. Sepulang dari Bandung, berkat kecerdasan dan pengetahuan keagamaannya itu, ia dihadapkan pada desakan oleh keluarga dan masyarakat di kampungnya untuk dicalonkan menjadi kepala desa. Melalui pemilihan kepala desa yang diadakan sekitar tahun 1962, ia akhirnya terpilih menjadi kepala desa. Posisinya tersebut tidak tergantikan sampai tahun 1998 ketika pemerintah orde reformasi mengeluarkan kebijakan baru berupa peraturan terkait pembatasan jabatan kepala desa hanya dua periode.

### **Transformasi Sosial-Keagamaan di Pakisan**

---

*Muslimun* diterbitkan pertama kali oleh Pesantren Persis, Bangil pada 1954. *Al-Muslimun* sempat menjadi bacaan penting bagi kalangan menengah Muslim Indonesia di era 1960 – 1980. Ketika kepemimpinan redaksi dipegang oleh Abdullah Musa yang juga merupakan menantu A. Hassan, *al-Muslimun* mengalami perkembangan yang pesat hingga tersebar ke seluruh pelosok Nusantara. Majalah ini menawarkan rubrik-rubrik yang cukup menarik diantaranya *Tanya Jawab Hukum Islam* yang diasuh oleh A. Hassan dan putranya Abdul Qadir Hassan, rubrik *Laisa Mimmal Islam* yang membahas terkait isu-isu bid'ah dalam kehidupan sehari-hari, *Hadis Lemah dan Palsu*, *Tahsir Ahkam* hingga tajuk rencana yang berisi

Pak Poyo dikenal luas oleh masyarakat di kampungnya sebagai sebagai seorang ulama dan umara.<sup>35</sup> Dalam konteks lokal, istilah ulama seringkali digunakan secara bebas merujuk pada kiai karena adanya kesamaan keduanya dalam hal kemampuan pengetahuan agama yang melampaui manusia pada umumnya. Ada juga yang berpendapat bahwa keduanya disamakan atas pengabdianya dalam mengkaji dan mengajarkan ilmu agama. Namun dari sisi karisma yang dimiliki, Hirokoshi mencoba membedakan antara keduanya. Menurutnya, kiai memiliki karisma yang lebih unggul daripada ulama. Keunggulan ulama hanya pada status akhirnya yang dilegitimasi oleh faktor keturunan. Ia lebih banyak memainkan peran dalam struktur sosial kelembagaan. Sementara kiai, ia mempunyai pengaruh yang dapat diperhitungkan oleh masyarakat secara umum termasuk para pejabat nasional karena kehadirannya sebagai simbol pemersatu dalam masyarakat. Selain itu, kiai juga memiliki kepemimpinan moral dan spritual

komentar-komentar kritis seputar isu-isu aktual seperti Pan-Islamisme, Khilafah, Konspirasi Yahudi, dan beberapa kelompok yang dianggap memusuhi Islam semisal kaum abangan dan kebatinan, komunis, sekuleris, dan Kristen radikal. Lihat selengkapnya, <https://artaazzamwordpress.com/2016/08/22/majalah-al-muslimun-dari-masa-ke-masa/>, diakses 12 Maret 2021.

<sup>35</sup> Setiap penulis mewancarai masyarakat Pakisan secara acak, maka akan didapatkan komentar dan respon yang hampir sama dari mereka yang mengatakan bahwa Pak Poyo merupakan sosok ulama dan umara' karismatik yang pernah ada di kampung tersebut.

yang tidak terikat oleh struktur normatif kelembagaan apapun.<sup>36</sup>

Statusnya sebagai kiai kampung (ulama) bagi Pak Poyo ini jelas menjadi sempurna ketika kemudian disandingkan dengan umara' karena posisi dirinya yang juga menjabat sebagai kepala desa. Dua peran yang dimiliki Pak Poyo ini akhirnya memunculkan dua otoritas penting dihadapan masyarakatnya; sebagai ulama yang padanya memunculkan otoritas karisma dan pada saat bersamaan, posisinya sebagai umara' telah memberinya peran birokrasi dan darinya memunculkan otoritas rasional.<sup>37</sup> Melalui dua otoritasnya ini, seorang kiai akan selalu menjadi rujukan bagi masyarakatnya untuk memecahkan berbagai persoalan, baik yang berkaitan dengan agama maupun dunia. Ia akan selalu diterima, didukung, dan dibutuhkan secara luas oleh masyarakatnya. Berbeda apabila dua otoritas tersebut dipisahkan dalam dua individu yang berbeda, alih-alih yang terjadi adalah persaingan sosial antara keduanya. Dalam beberapa kasus misalnya, tatkala modernisasi berhasil menggantikan nilai-nilai tradisional beserta maknanya, maka masyarakat umumnya akan cenderung bergeser kepercayaan kepada kepala desa dalam meminta nasihat-nasihat

yang terkait dengan keduniaan (sekuler) dan bukan kepada kiai. Kepala desa dianggap lebih mampu memenuhi kebutuhan mereka ketimbang kiai yang kemampuannya hanya diakui sebatas pada pengetahuan agama<sup>38</sup>.

Melalui dua peran dan otoritas di atas, Pak Poyo mampu menampilkan kualitas individu bagi pencapaian kekuatan, pengaruh, dan pengukuhannya dalam masyarakat. Kapasitas yang dimilikinya terintegrasi secara sempurna melalui karakter kepribadian dan perilaku yang berpusat pada kepemimpinan. Ia merupakan manifestasi dari seorang pemimpin yang rasional dan visioner, dan ini barangkali sangat jarang ditemui di tempat-tempat terpencil dan terbelakang di kawasan pegunungan pada masa itu. Karisma yang dimiliki Pak Poyo ini seperti digambarkan Edward Shils "Sifat-sifat yang tidak bisa ditegaskan secara definitif dan hanya dapat dikenali melalui sederetan kepribadian yang kuat, pengaruh yang besar, tekun, pemberani, sangat ekspresif, tegas, penuh percaya diri, supel, berpandangan tajam, dan penuh energi."<sup>39</sup> Karisma Pak Poyo muncul bukan suatu kebetulan saja seperti halnya otoritas tradisional yang melekat di dalamnya faktor keturunan<sup>40</sup>, melainkan merupakan capaian prestasi luar biasa dan

<sup>36</sup> Hiroko Hirokoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), 211–212.

<sup>37</sup> Kontowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Pustaka Mizan, 1996), 114.

<sup>38</sup> Sunyoto Usman, "The Structural Interaction of Elite Groups in Development," *Forum ASEAN Muslim Social Scientist Bandung* (1991); Turmudi, "Struggl. Umma Chang. Leadersh. Roles Kiai Jombang, East Java," 7;

Krismono, *Ekonomi Politik Salafisme Di Perdesaan Jawa*, 89.

<sup>39</sup> Edward Shils, "Charisma, Order, and Status," *American Sociological Review* (1965): 200.

<sup>40</sup> Pada otoritas tradisional, karisma melekat pada seseorang bukan karena prestasi atau jabatan pada organisasi atau institusi terkait, melainkan lebih karena faktor keturunan. Karisma seperti ini disahkan oleh kesucian tradisi dan berkembang pada masyarakat yang menganut patrimonialisme

modal sosial yang sangat penting bagi seorang agen perubahan.

Sebelum kedatangan Pak Poyo, nilai-nilai keyakinan dan tradisi *abangan* dan kejawen telah mengakar kuat di tengah-tengah masyarakat Pakisan. Nilai-nilai tersebut bersifat kaku dan impersonal sehingga tidak lagi menjadi kerangka yang memadai bagi terciptanya kekreativitasan dan kebebasan. Mereka terpasung ke dalam struktur sosial yang sudah mapan. Kondisi seperti itu barangkali sulit untuk berubah dikarenakan setiap struktur sosial pasti ada nilai-nilai yang menopang – menurut Istilah Berger disebut *fabric of meaning* (himpunan nilai). Nilai-nilai tersebut diciptakan oleh para aktor dalam masyarakat yang kemudian dianut sedemikian rupa sehingga terkadang sulit untuk berubah, kecuali apabila dimungkinkan munculnya individu-individu tertentu yang mampu memberikan interpretasi dan orientasi baru akan nilai yang sudah mapan dan mengakar itu. Lanjut Berger, terobosan baru yang bisa mengatasi semua itu hanya pada individu berkharisma karena ia akan memainkan peran signifikan dalam membawa orientasi maupun tafsiran nilai baru yang akan diterima dan

didukung secara lebih luas oleh masyarakat dalam struktur sosial tersebut. Ia akan mampu menjadi pelopor makna, nilai, dan orientasi baru serta merumuskannya kembali berdasar asumsi-asumsi lama yang selama ini dianut sedemikian ketat<sup>41</sup>

Sebagai pribadi berkharisma tentunya tidaklah sulit bagi Pak Poyo merombak struktur sosial masyarakatnya yang beku inheren dengan nilai-nilai tradisi yang menopangnya, menjadi masyarakat rasional, progresif, dinamis, dan religus. Ia memulai perjuangannya ini dengan menghidupkan literasi sebagai upaya untuk menghilangkan unsur-unsur mistis dan magis yang sejak lama membingkai agama dan tradisi masyarakatnya. Tingkat pendidikan masyarakat Pakisan yang sangat rendah - paling tinggi hanya lulusan sekolah dasar - menjadi salah satu faktor alasan tentang hal itu. Oleh karenanya, berdirinya dua bangunan sekolah dasar di Pakisan pada 1970-an dan tidak lama berikutnya diikuti berdirinya Bazis desa yang berperan penting menyediakan beasiswa belajar bagi anak-anak desa hingga lulus sekolah menengah, mengawali persepsi baru dari literasi yang dapat dipandang

---

dan feodalisme. Adapun pada otoritas rasional-legal, karisma hadir dalam suatu keyakinan formalistik inheren dengan ketentuan hukum yang berlaku (legal) atau hukum alam (rasionalitas). Karisma jenis ini tentu saja tidak menuntut ketaatan hanya kepada pemimpin tertentu, melainkan pada satu set prinsip-prinsip yang seragam. Ia bersumber pada lembaga-lembaga birokrasi yang di dalamnya menuntut bawahan untuk taat dan tunduk kepada atasan menurut aturan-aturan yang berlaku. Karenanya, legitimasi karisma ini melekat pada seseorang bukan karena hal yang luar biasa, melainkan gejala normal atau rasional. Sebagai pembandingan lihat Ibid., 195–206;

George P Hansen, “Max Weber, Charisma, and the Disenchantment of the World,” in *The Tricster and the Paranormal* (Philadelphia: PA: Xlibris, 2001), 102–109; Justin Taylor, “Max Weber Revisited: Charisma and Institution at the Origins of Christianity,” *Australian eJournal of Theology* 19, no. 3 (2012); Ayub Ranoh, *Kepemimpinan Kharismatik: Tinjauan Teologis Etis Atas Kepemimpinan Kharismatik Soekarno*, 4th ed. (Jakarta: Gunung Mulia, 2006), 59–63.

<sup>41</sup> PL Berger, *Invitation of Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Penguin Books, 1980), 142–147.

sebagai upayanya memulai rasionalisasi. Proses rasionalisasi dalam kerangka Islam yang menekankan pada kitab suci memungkinkan terbukanya jalan untuk diubahnya konsepsi tafsir-tafsir agama dan praktik keagamaan. Berfokus pada literasi dengan didukung oleh semakin meleknya masyarakat Pakisan, sumber otorisasi praktik keagamaan melalui kitab suci setidaknya berperan dalam mengubah wacana keagamaan, dari semula berupa agama tradisional yang cenderung berasal dari agama dan budaya oral secara turun menurun bergerak menuju Islam sebagai agama global, koheren, rasional, dan sistematis yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Ini pula yang pada akhirnya masyarakat Pakisan mudah menerima argumen-argumen yang bersifat skriptualis - cenderung hitam-putih.

Tahap dakwah berikutnya yang dilakukan Pak Poyo adalah menguatkan akan keyakinan tauhid kepada masyarakatnya untuk menjelaskan bahwa Allah adalah kosmologi tertinggi – satu-satunya Tuhan di alam semesta ini, yang mampu memenuhi ruang dan waktu serta sanggup menghancurkan berbagai kultus terhadap para dewa dan roh leluhur. Tradisi *abangan* seperti dalam bentuk kesenian dan pesta ritual berupa selamatan yang dipersembahkan kepada sang *baureksa* melalui sesajen merupakan sesuatu yang harus direduksi, dan bahkan dihilangkan oleh Pak Poyo. Dalam konteks ini, Pak Poyo harus mengalami banyak pertarungan makna dan nilai-nilai sosial yang diartikulasikan dan disebarkan melalui kerangka pemahaman yang mampu mendiagnosis kondisi dan

memberikan solusi bagi masyarakatnya. Pemahaman keagamaannya yang puritan dan menekankan rasionalitas mampu diproses secara sosial melalui lensa-lensa penafsiran dan konstruksi-konstruksi gramatikal sebagai upaya untuk memuluskan usahanya.

Sebagai contoh, untuk membangun pondasi keimanan yang kokoh di kalangan warga desa, Pak Poyo harus menghadapi lingkungan budaya masyarakatnya yang ketika itu cenderung dipenuhi *khurafat* dan *syirik*. Strategi dakwahnya, di samping mendekati mereka terutama melalui hubungan pertemanan dan kekeluargaan juga dilakukannya secara simpatik melalui kajian yang diselenggarakan secara rutin di masjid induk Baitul Makmur, sehabis shalat subuh dan maghrib. Pak Poyo secara pelan-pelan dan dengan kesabarannya berhasil meyakinkan mereka untuk meninggalkan kepercayaan berbau mistis dan magis. Setelah berhasil membangun pondasi keagamaan mereka dengan kokoh, kemudian Pak Poyo mengaktualisasikan dalam bingkai sumberdaya (*frame resources*) yang mengubah mobilisasi potensial menjadi mobilisasi aktual berupa aksi kolektif. Kasus yang paling menonjol terkait hal ini adalah keberhasilan Pak Poyo membujuk warganya untuk mengumpulkan dan membuang semua jimat milik mereka untuk dimusnahkan. Dengan disaksikan seluruh aparat desa dan warga, sebanyak satu bak truk jimat-jimat berhasil dibuang ke Kawah Sileri, sebuah

kawah besar yang terletak 300-an meter ke arah timur dari desa tersebut.<sup>42</sup>

Pada saat bersamaan, Pak Poyo juga berhasil meyakinkan mereka untuk meninggalkan tradisi selamatan yang masih saja *diuri-uri* (dijaga). Menurut Pak Poyo, melestarikan tradisi semacam itu hanya akan melanggengkan budaya kemiskinan – bertentangan dengan semangat dan ajaran Islam itu sendiri yang sangat menekankan efektifitas dan efisiensi dalam penggunaan harta. Kenyataannya bagi para petani miskin di Pakisan yang terlibat di dalamnya terpaksa harus menyewakan dan bahkan menjual lahan-lahan pertanian mereka demi bisa melangsungkan prosesi ritual tersebut.<sup>43</sup> Dengan melihat pada kasus di atas, hal ini menunjukkan bahwa proses eksternalisasi ajaran agama akan mengalami sosialisasi dan dianggap sebagai bagian terpenting yang akan membatasi eksistensi acara ritual-ritual tersebut dalam kehidupan mereka.

Dengan mendasarkan pada teori strukturasi Giddens, upaya yang dilakukan oleh Pak Poyo di atas, juga tidak bisa lepas dari faktor-faktor lain dari struktur yang melekat dan melingkupi pada tindakan dan praktik sosial yang dilakukan oleh sang agen. Dengan menarik analisis Hefner<sup>44</sup>, meningkatnya diferensiasi ekonomi dan kemiskinan di Pakisan pada waktu itu barangkali menjadi salah satu kekuatan utama yang menghapus dukungan rakyat terhadap

upacara-upacara ritual tradisional. Revolusi hijau yang mencapai kawasan Dieng pada pertengahan awal 1980-an dengan membawa serta modernisasi melalui alat-alat teknologi seperti televisi, radio, surat kabar, dan internet, mendorong terjadinya pergeseran dalam pola-pola hidup konsumsi masyarakat yang jauh dari investasi yang secara tradisional membuat upacara-upacara ritual tersebut menjadi seperti barang-barang berstatus pribadi (mempribadi). Pada saat bersamaan, meningkatnya jumlah orang miskin membuat mereka tidak mampu memberikan sumber daya yang langka untuk menyelenggarakan selamatan. Dari sinilah aliansi kepentingan antara para reformis Islam yang berorientasi urban dan komunitas desa, baik yang berlatar belakang orang kaya maupun miskin berhasil memenangi konsensus dalam menghilangkan peran menonjolnya upacara-upacara ritual tersebut dalam kehidupan desa.

### **Bazis Desa: Membangun Perekonomian Umat**

Sebagaimana dijelaskan di depan, sebelum Bazis (Badan, Zakat, Infaq, dan Shadaqah) didirikan pada 1986, Pakisan termasuk desa yang paling terbelakang dibandingkan desa-desa lainnya di Dieng khususnya di Kecamatan Batur. Setidaknya ini merupakan

---

<sup>42</sup> Wawancara dengan Mudasir, 29 Mei 2014.

<sup>43</sup> Wawancara dengan Ahmad Raziqin 14 Oktober 2015

<sup>44</sup> Robert W Hefner, "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java," *The Journal of Asian Studies* 46, no. 3 (2017): 533–554, <https://www.jstor.org/stable/2056898>.



pengakuan para tetua di desa tersebut.<sup>45</sup> Pada saat itu, pengelolaan zakat di Pakisan memang sudah berjalan sejak 1970-an, namun kurang terorganisir dengan baik, masih bersifat konsumtif dan hanya khusus hasil pertanian pokok seperti tanaman jagung yang diambil 10%-nya. Pada pertengahan awal 1980-an, pengelolaan zakat terhenti ketika petani Pakisan beralih pada tanaman sayuran berupa kentang. Padahal dari komoditas ini, penghasilan riil para petani mengalami peningkatan yang cukup signifikan dengan keuntungan yang berlipat-lipat. Penyebabnya ditengarai karena belum adanya pemahaman yang jelas mengenai hukum zakat sayuran apabila ditinjau dari aspek syariat Islam. Ironis memang, ketika pendapatan mereka meningkat, justru mereka malah meninggalkan zakat. Sebagai bentuk kehati-hatiannya dalam pengambilan keputusan dan kebijakan terkait hukum zakat sayuran secara syariat, Pak Poyo berupaya mencari kejelasan mengenai hal ini dengan meminta fatwa kepada beberapa kiai terkenal di Wonosobo dan Banjarnegara<sup>46</sup>.

Beberapa kiai yang pernah dimintai fatwa ternyata belum ada yang bisa memberikan jawaban yang memuaskan

hingga suatu ketika Pak Poyo bertemu dengan Kiai Abdul Fattah, seorang ulama kharismatik yang berasal dari Ciamis Jawa Barat yang sudah beberapa tahun tinggal di Kota Wonosobo. Kiai Fattah merupakan sosok yang dirasa tepat dalam menjawab berbagai persoalan zakat. Ia mampu menjelaskan ayat-ayat al-Quran mengenai zakat secara gamblang dan memuaskan hingga akhirnya Pak Poyo beserta keluarga dan koleganya di Pakisan menyempatkan diri setiap dua kali dalam satu minggu untuk menghadiri kajian tafsir yang dikelolanya di salah satu masjid di Kota Wonosobo. Namun demikian, hubungan antara Pak Poyo dan Kiai Fattah tidak berlangsung lama setelah diketahui Kiai Fattah adalah pengikut dan pemimpin Syiah di Wonosobo.<sup>47</sup>

Semangat Pak Poyo untuk menggali ilmu dan informasi terkait pengelolaan zakat akhirnya menemukan jalan terang setelah ia membaca sebuah artikel “Memberantas Hama dengan Zakat” yang menjadi tajuk utama pada Majalah Rindang No 12 Tahun 1986. Di dalam artikel itu di samping dipaparkan bagaimana keberhasilan Desa Putukrejo, Gondanglegi, Malang dalam mengelola zakat, juga diceritakan mengenai kejadian unik dan

---

<sup>45</sup> Anonim, “Ada Zakat Di Dieng,” *IMZ*, last modified 2015, <https://imz.or.id/ada-zakat-di-dieng/>. Beberapa informan dari kalangan tetua yang penulis wawancarai di Pakisan juga mengamini kondisi tersebut utamanya sebelum Basis berdiri. Mereka benar-benar hidup dalam masa-masa sulit. Rumah mereka kebanyakan masih belum permanen dan sebagian besar terbuat dari anyaman bambu dan kayu. Penghasilan mereka sebagai petani tembakau hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dan sebagiannya bahkan ada yang sampai terperangkap

hutang oleh para rentenir. Ini juga yang memengaruhi kurangnya perhatian mereka terhadap pendidikan anak-anaknya yang hanya mampu membiayai pendidikan sampai sekolah dasar. Selain itu, kemiskinan di kampung tersebut juga tampak dari jalan-jalan kampung yang becek dan tidak ada pengerasan jalan.

<sup>46</sup> Yulianto, “Sejarah Perkembangan Basis Di Desa Kepakisan, Batur, Banjarnegara, 1982 - 1992,” 41.

<sup>47</sup> Wawancara dengan Mudasir, Sudarto, dan Taufiqurrahman, 29 Mei 2014.

bahkan di luar nalar manusia yang menjadi awal kesadaran masyarakat setempat tergugah untuk beramai-ramai mengeluarkan zakat.<sup>48</sup> Hal inilah yang menarik Pak Poyo untuk melakukan studi banding untuk beberapa hari di sana. Hasilnya, Pak poyo tidak hanya mendapatkan strategi bagaimana tata cara pengelolaan zakat yang tepat, tetapi juga pemahaman baru yang menguatkan pemahaman sebelumnya bahwa semua jenis tanaman wajib dikeluarkan zakatnya, termasuk jenis tanaman merambat dan sayuran.<sup>49</sup> Supaya zakat dapat dikelola secara lebih terorganisir dan profesional, Pak Poyo beserta koleganya di kelurahan mulai menginisiasi untuk melembagakan zakat yang kemudian tidak lama berselang diwujudkan dengan mendirikan Bazis pada 6 Juni 1986, dan selanjutnya dikenal dengan nama Bazis Baitul Makmur - diambil dari nama masjid induk di Pakisan, Baitul Makmur - dan di salah satu sudut masjid ini pula zakat dikelola.

Beberapa tahun berdiri, Bazis Baitul Makmur akhirnya menunjukkan capaian luar biasa hingga menjadi bazis percontohan tingkat nasional setelah mampu menjalankan

fungsi dan perannya sebagai tulang punggung perekonomian desa. Hal ini tidak lepas dari peran Pak Poyo yang mampu memberikan edukasi yang mencerahkan mengenai pentingnya berzakat. Hasil zakat tidak hanya digunakan secara konsumtif untuk memenuhi kebutuhan pokok sehari-hari warganya tetapi juga sudah mulai didayagunakan secara produktif. Untuk membangkitkan kesadaran berzakat, Pak Poyo selalu membahas dan menjelaskan isu-isu terkait kewajiban zakat hampir di setiap kesempatan, baik ketika di kantor kelurahan, forum-forum pertemuan warga, mimbar khutbah jumat, maupun di lahan-lahan pertanian. Bahkan menariknya, zakat sempat menjadi bahan perbincangan keseharian masyarakat Pakisan. Desa Pakisan ketika itu memang dikenal publik baik di luar desa atau bahkan luar daerah karena keberhasilan Bazisnya dan kesadaran masyarakatnya yang tinggi dalam mengeluarkan zakat meskipun mereka adalah petani miskin.<sup>50</sup>

Dana bazis yang dikelola secara profesional dan dilakukan swadaya oleh masyarakat Pakisan ini akhirnya

---

<sup>48</sup> Sebagaimana diceritakan oleh Mudasir: "Ada pengalaman unik di sebuah areal pertanian di Malang. Dua petak sawah yang dipisahkan oleh sebuah pematang (galengan) dengan bibit dan pengairan yang sama, tetapi hasilnya berbeda. Sawah pertama setiap kali panen selalu dikeluarkan zakatnya, sementara sawah yang kedua tidak. Pada penanaman berikutnya, sawah pertama tumbuh subur dengan hasil yang melimpah, sedangkan sawah yang kedua musnah karena hama. Dari pengalaman tersebut bisa diambil pelajaran bahwa zakat yang dikeluarkan dari hasil panen tidak akan mengurangi penghasilan petani, justru hasil yang didapatkan malah berlipat-lipat. Sebaliknya, hasil panen yang tidak dizakati tidak akan memuaskan dan

membawa berkah, seperti tanaman yang rusak karena hama. Filosofi 'memberantas hama dengan zakat', maksudnya bahwa Allah berkuasa atas segala sesuatunya, termasuk memberikan hama atau menahannya. Ketika seorang petani memenuhi kewajibannya untuk berzakat, maka sudah sepantasnyalah Allah kembali memenuhinya dengan melindungi lahan pertaniannya dari serangan hama. Namun ketika seorang petani tidak memenuhi kewajibannya untuk berzakat, maka sudah pantas Allah tidak memenuhi harapannya dengan memberikan hama yang merusak tanamannya." Wawancara dengan Mudasir, 29 Mei 2014.

<sup>49</sup> Anonim, "Ada Zakat Di Dieng."

<sup>50</sup> Ibid.

menampakkan hasilnya setelah berhasil mengurangi tingkat kemiskinan warga melalui jaring pengaman sosial, semacam jaminan yang berfungsi untuk memenuhi kebutuhan pokok bagi para petani miskin. Bahkan, sejak tiga tahun didirikan, dana Bazis Baitul Makmur mampu merenovasi sebanyak 297 rumah warga menjadi bangunan permanen atau layak huni. Melalui bantuan dana bazis juga, jalan-jalan desa sudah mulai beraspal dan bahkan sampai di sebagian gang-gang kecilnya pun sudah berkonblok. Di samping itu, mereka sudah tidak lagi meminjam pihak swasta atau rentenir untuk membiayai ongkos alat-alat produksi pertanian yang relatif tinggi berkat bantuan dana dari bazis. Melalui dana bazis itu juga, semua anak di Pakisan mampu dibiayai pendidikan mereka secara gratis hingga lulus sekolah menengah. Dengan capaiannya ini, Desa Pakisan secara tidak langsung turut menyaksikan program pemerintah Orde Baru, “Wajib Belajar Sembilan Tahun”. Pada awal 1990-an, Yayasan Yatim Piatu Baitul Makmur juga didirikan. Awalnya yayasan ini didukung oleh dana bazis, meskipun perkembangan berikutnya ia mampu berdiri sendiri melalui dana yang disokong oleh para donatur, baik yang berasal dari dalam maupun luar desa.<sup>51</sup> Berkat kesuksesannya semua itu, Desa Pakisan sempat menjadi tempat tujuan

kehormatan bagi kunjungan presiden kedua Soeharto.

### **Menjadi bagian dari Orde Baru**

Dalam rangka menyaksikan agenda pemerintah Orde Baru yang bertumpu pada ideologi ambisius “pembangunanisme”, Pak Poyo yang berperan sebagai tokoh agama sekaligus kepala desa memilih untuk mengambil sikap menjadi bagian integral dari pemerintah dengan menerima Pancasila sebagai asas ideologi dan mendukung setiap agenda pembangunan negara. Mengutip Mansurnoor<sup>52</sup>, melalui keputusannya tersebut, Pak Poyo benar-benar menunjukkan karakternya sebagai “ulama tingkat tinggi” yang mempunyai pengaruh tidak hanya lokal, tetapi juga regional dengan berperan sebagai mediator antara penduduk perdesaan dan dunia luar termasuk aparat pemerintah. Keputusan Pak Poyo tersebut jelas berbeda dengan individu atau kelompok gerakan Islam lainnya di Indonesia pada masa itu yang berusaha untuk mempromosikan ideologi ortodoksi keislaman mereka dengan mengambil sikap oposisi atau bahkan melawan terhadap kebijakan pemerintah. Mereka berupaya menjadikan ideologi Islam sebagai gerakan pembentukan negara Islam dan penolakannya secara tegas terhadap kebijakan pemerintah. Mereka menyatakan

<sup>51</sup> Sebagai gambaran, pada tahun pertama sejak didirikan atau 1987, pengurus bazis hanya menargetkan Rp. 2.500.000,-, namun di luar dugaan mampu mendapatkan pemasukan sebesar Rp. 9.000.000,- atau hampir empat kali lipat. Pada tahun kedua input zakat mencapai Rp. 16.000.000,-, dan pada tahun ketiga mencapai 30-

an juta, begitu seterusnya untuk tahun-tahun berikutnya input zakat selalu mengalami peningkatan yang signifikan. Wawancara dengan Mat Thayib, 29 Mei 2014.

<sup>52</sup> Mansurnoor, “Ulama, Villagers, and Change: Islam in Central Madura” (McGill University, 1987).

diri secara terang-terangan bahwa Islam adalah ideologi yang berfungsi sebagai oposisi ideologi negara yang berasaskan Pancasila.<sup>53</sup>

Tentu saja konsekuensi dari sikap keputusannya tersebut mengharuskan dirinya untuk bergabung dengan Golongan Karya (Golkar), partai pemerintah yang berkuasa pada saat itu. Ia seringkali terlibat dalam kampanye politik untuk memenangkan Golkar dengan mengambil suara konstituen Muslim di Dieng. Pada akhirnya ia dipercaya menjadi anggota DPRD Tingkat II mewakili Fraksi Golkar di Kabupaten Banjarnegara. Sambil merangkap sebagai kepala desa, jabatan sebagai anggota dewan tersebut ia pegang selama 2 periode, 1982-1987 dan 1987-1992. Hubungan yang saling menguntungkan antara Pak Poyo dan pemerintah sebenarnya tidak lepas dari kondisi politik nasional yang berlangsung pada saat itu. Gagasan-gagasan modernitas yang gencar dijalankan oleh pemerintah Orde Baru melalui reformasi pertanian berupa revolusi hijau yang mencapai Dieng pada tahun 1983 dengan diperkenalkannya bibit tanaman kentang dari Pengalengan Jawa Barat telah memasukkan unsur-unsur baru dalam pertanian maupun birokratisasi desa seperti Babinsa, LMD, LKMD, PKK dan sejumlah paket produksi pertanian. Semua itu sejatinya merupakan bagian dari strategi pemerintah

untuk memudahkan kontrol pengawasan terhadap elit-elit desa dan petani kaya sebagai agen otonom yang diberi hak monopoli atas penguasaannya terhadap sumber-sumber ekonomi-politik desa.<sup>54</sup>



**Gambar 1.2.** Presiden kedua Soeharto (sebelah kiri) dan Pak Poyo (sebelah kanan) saat berkunjung ke Desa Pakisan

Dikeluarkannya UU No. 5 Tahun 1979 oleh pemerintah berupa penyeragaman terhadap kedudukan pemerintah desa dan mobilisasi rakyat dalam program-program pemerintah pusat secara tidak langsung memberikan kekuasaan pada rezim untuk menjadikan elit desa, termasuk kepala desa sebagai alat kekuasaannya dan klien negara yang memiliki akses pada lembaga yang lebih tinggi, proyek pemerintah, dan dana pemerintah. Ia didesain sedemikian rupa oleh negara untuk menguasai dan menjadi

---

<sup>53</sup> Beberapa kelompok Islam yang diindikasikan memiliki karakter seperti itu dan pernah ada dalam sejarah Indonesia diantaranya: kelompok Darul Islam (DI) di Jawa Barat (1949), Daud Beureuh di Aceh (1953-1965), Negara Islam Indonesia (NII) di Sulawesi Selatan (1952-1965),

Komando Jihad pimpinan Imron Muhammad Zein (1981), dan Jamaah Warsidi di Lampung (1989).

<sup>54</sup> Gregorius Sahdan, *Transformasi Ekonomi-Politik Desa*, ed. Gregorius Sahdan, 1st ed. (Yogyakarta: APMD Press, 2005), 13.

penguasa tunggal terhadap sumber-sumber ekonomi politik desa.<sup>55</sup>

### Menolak NU dan Muhammadiyah

Suatu pemandangan yang barangkali khas dan

**Tabel 1.2.** Kemenangan Golkar di Desa Pakisan pada setiap Pemilu di bawah Kepemimpinan Pak Poyo

Thn	PPP			Golkar			PDI		
	DPR	DPRD I	DPRD II	DPR	DPRD I	DPRD II	DPR	DPRD I	DPRD II
1977	263	271	272	543	556	552	1	3	2
1982	127	128	124	749	754	749	6	4	6
1987	Arsip tidak ditemukan								
1992	288	289	290	806	806	803	15	16	21

Pada kasus ini jelas bahwa negara sangat mengapresiasi dan mendukung sepenuhnya gerakan-gerakan keagamaan yang tunduk kepada kebijakan pemerintah dan turut andil dalam menyukseskan agenda negara, seperti halnya yang dilakukan Pak Poyo. Dengan demikian, implementasi aktual pemerintah menunjukkan kepekaan yang signifikan dalam bentuk yang terkadang sangat mendukung kepentingan keagamaan umat Islam. Seperti disinggung oleh Hefner<sup>56</sup>, dengan mengikuti pola legitimasi ganda dan demi memperoleh dukungan politik yang luas dari konstituen Muslim, para pejabat Golkar secara intensif bekerja dan menjalin kontak dengan kelompok pembaharu Islam di tingkat lokal yang mempromosikan ortodoksi Islam.

menarik di Desa Pakisan sampai saat ini adalah tidak ditemukannya satu papan pun nama organisasi Islam yang biasanya terpampang di antara rumah-rumah warga atau di pinggir jalan. Bahkan, ketika penulis melakukan wawancara ke beberapa informan tidak ada satupun diantara mereka yang menyatakan mempunyai afiliasi tertentu terhadap salah satu organisasi Islam. Begitu juga ketika penulis tanya kepada mereka, jawabannya sangat sederhana dan hampir semuanya seragam, yakni dengan dalih hal itu pernah dilarang oleh Pak Poyo. Mereka hanya mengingat pesan Pak Poyo bahwa kehadiran organisasi-organisasi Islam, seperti Muhammadiyah dan NU hanya akan membuat umat Islam terkotak-kotak. Inilah yang mendorong rasa keingintahuan penulis

<sup>55</sup> Hans Antov, "Kerangka Hukum Kepemerintahan Desa Menurut UU No. 22/1999," *Jurnal Forum Inovasi* (2003). Dengan mengamati dari sudut pandang sosial-politik, beralihnya orientasi pertanian masyarakat Pakisan yang semula menanam tembakau menjadi kentang telah memengaruhi tingkat pendapatan mereka yang meningkat secara drastis. Hal ini tentunya memberi peluang bagi Pak Poyo maupun para elit desa untuk mengalirkan keuntungan mereka sebanyak-banyaknya atas kewenangan mengelola seluruh sumber ekonomi desa. Para elit desa ini selanjutnya berperan utama dalam membuka lebar-lebar masuknya para pemilik modal besar sampai tengkulak, baik melalui kebijakan resmi maupun

patronase. Akibatnya para elit desa dan tengkulak semakin kaya, sementara petani miskin semakin miskin. Pada saat itulah masyarakat dihibur dengan dibukanya akses kepada pemerintah melalui penyaluran bantuan desa dan pendirian lembaga-lembaga sosial, seperti basis desa. Dengan demikian, para elit desa ini tidak lebih hanya memainkan peran sebagai komprador untuk menukar pengaruhnya di bidang politik lokal demi bisa memertahankan legitimasi politik di hadapan masyarakatnya dan memperoleh keuntungan ekonomi sebanyak-banyaknya.

<sup>56</sup> Hefner, "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java," 545–546.

untuk meneliti lebih jauh, tentunya dengan mendasarkan pada aspek sosial-politik, alasan sebenarnya mengapa Pak Poyo melarang organisasi-organisasi Islam tersebut masuk di desanya.

Sejak masa Orde lama seperti yang diamati oleh Geertz<sup>57</sup> melalui transformasi simplifikasi trikotominya – santri, abangan, dan priyayi – telah menghasilkan pemetaan berupa ‘politik aliran’. Munculnya partai-partai politik di era 1950-an seperti Partai Nasional Indonesia (PNI), Masyumi, Partai Nahdlatul Ulama (PNU), dan Partai Komunis Indonesia (PKI) digambarkannya secara lebih praktis sebagai wadah organisasi untuk aliran. Gagasan politik aliran ini setidaknya telah menghasilkan garis pemisah yang tegas antara partai-partai Muslim yang didukung oleh kelompok santri dan partai-partai nasionalis yang menjadi aspirasi politik kelompok abangan dan priyayi Jawa. Misalnya, PKI dan PNI mewakili kelompok abangan, sementara PNU yang didukung oleh kelompok Islam tradisional serta Masyumi dan PSII yang didukung oleh mayoritas kelompok Islam modernis merupakan representasi dari kelompok santri. Pada politik aliran ini sangat nampak bahwa loyalitas-loyalitas ideologi keagamaan pada kenyataannya dapat membangun kesetiaan sosial pada sebuah organisasi kepartaian. Dengan kata lain, setiap partai dengan komunitas tertentu menjadi kerangka acuan simbolik dalam menyalurkan

aspirasi-aspirasi dan pandangan hidup dari setiap varian masyarakat Jawa hingga ke tingkar akar rumput.<sup>58</sup>

Pada masa Orde Baru terutama ketika PKI runtuh, sekat-sekat aliran mulai luntur dengan munculnya Golkar sebagai kendaraan politik baru pemerintah. Pada Pemilu pertama 1971 dan sejak saat itu, Golkar selalu memenangi perolehan suara yang telak dengan merebut konstituen dari kalangan priyayi Jawa dan abangan. Melemahnya partai-partai politik pada pemilu pertama digunakan kesempatan oleh rezim untuk meleburkan dan menggabungkan (fusi) partai-partai politik menjadi tiga: Golkar, PDI (koalisi dari PNI dan partai-partai dan protestan), dan PPP (koalisi PNU dan Masyumi).

Dampak politik aliran ini tentu saja memengaruhi cara dan pola memilih masyarakat pada Pemilu sebagai saluran aspirasi mereka hingga ke tingkat lokal, bahkan sampai ke akar rumput, tak terkecuali di desa-desa kawasan Dieng. Keberhasilan para aktivis Sarekat Islam (SI) dalam menarik simpati masyarakat petani Dieng dalam upaya menyelamatkan mereka dari monopoli pedagang Cina di kawasan ini membuahkan hasil berupa dukungan mereka terhadap Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) pada masa Orde Lama. Dan, pada masa awal-awal Orde Baru pun sebagaimana dicatat oleh Turmudi<sup>59</sup>, mereka masih mengaitkan dengan PPP

---

<sup>57</sup> Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*.

<sup>58</sup> Andreas Ufen, “Political Parties in Post Soeharto Indonesia: Between Politik Aliran and

Philippinisation,” *Giga Working Papers*, no. 37 (2006): 7.

<sup>59</sup> Turmudi, “Struggl. Umma Chang. Leadersh. Roles Kiai Jombang, East Java,” 91.

sebagai partai berbasis kaum Muslim karena himbauan dari para kiai Jawa untuk mewajibkan konstituen Muslim memilih partai Islam.

Namun kebijakan pemerintah Orde Baru melalui gagasan massa mengambang (*floating mass*) dengan tidak mengizinkan partai-partai politik untuk tidak berkampanye di wilayah perdesaan dan hanya boleh beroperasi di wilayah kecamatan memberikan ruang kesempatan bagi rezim untuk mengoptimalkan peran pejabat desa, birokrat, dan militer untuk lebih banyak menarik konstituen Muslim di tingkat desa ke Golkar.<sup>60</sup> Selain itu, penerapan aturan monoloyalitas oleh pemerintah Orde Baru yang menuntut para pegawai pemerintah termasuk pejabat desa untuk menyalurkan aspirasi suara hanya kepada Golkar membuat Pak Poyo dan jajarannya di pemerintah desa harus bergabung dengan Golkar. Sebagai konsekuensinya, mereka harus terlibat dalam mobilisasi massa melalui birokratisasi desa untuk memenangkan Golkar di wilayahnya.

Salah satu upaya strategis yang dilakukan Pak Poyo untuk memenangkan Golkar adalah dengan memotong atau mematikan potensi sisa-sisa politik aliran dari warganya yang ada kemungkinan mendukung

partai berbasis Islam. Ia kemudian mengeluarkan kebijakan untuk melarang organisasi-organisasi Islam termasuk Muhammadiyah dan NU - yang ada kecenderungan mendukung PPP, untuk masuk dan berkembang di desanya baik secara kelembagaan maupun berupa simbol-simbol atau atribut. Menariknya, Pak Poyo melarang keberadaan organisasi-organisasi Islam tersebut dengan mendasarkan pada dalil-dalil di dalam al-Quran dan al-Hadis mengenai ayat-ayat persatuan umat dan larangan berpecah belah.<sup>61</sup> Ia menganggap bahwa organisasi-organisasi Islam layaknya sekte-sekte Islam yang diramalkan Nabi SAW di akhir zaman nanti akan pecah menjadi 73 golongan. Menurutnya, organisasi-organisasi Islam tersebut menjadi sumber umat Islam di Indonesia selama ini menjadi terkotak-kotak.<sup>62</sup> Hal yang perlu dicermati adalah cara Pak Poyo menafsirkan dalil-dalil al-Quran di atas dengan merujuk pada kitab tafsir berbahasa Jawa, *a-Huda*, karangan Kolonel Bakri Syahid. Sebagai mantan birokrat di era Orde baru, Bakri Syahid tentunya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran tidak bisa lepas dari kepentingan politik rezim ketika itu.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Noviah Iffatun Nisa, Mohammad Na'im, and Nurul Umamah, "Strategy of Golongan Karya to Be Winner in Election Year 1971-1997," *Jurnal Historica* 1, no. 1 (2017): 141-151.

<sup>61</sup> Pesan-pesan Pak Poyo tersebut tersimpan rapi dalam sebuah dokumen di bawah judul "Ayat Persatuan A" dan "Ayat Persatuan B". Terkait larangan berpecah belah, Pak Poyo memberikan contoh beberapa ayat, diantaranya: QS. 42: 13, QS. 48: 28, QS.30: 31 dan 32, QS, 23: 52-54, QS. 6: 153 dan 159, QS. 3: 102-106. Adapun yang terkait

dengan wajibnya umat Islam untuk bersatu, diantaranya QS. 49: 6, 9, 10, 11, dan 12, serta QS. 9: 71 dan 72. Dokumen tersebut pada masa Pak Poyo sempat diperbanyak dan dibagi-bagikan secara gratis kepada semua warga Pakisan.

<sup>62</sup> Wawancara dengan Mudasir dan Taufiqurrahman, 21 Mei 2014.

<sup>63</sup> Lihat selengkapnya, Nurul Huda, *Penafsiran Politik: Kajian Atas Tafsir Al-Huda Karya Kolonel Bakri Syahid* (Banten: Pustaka Qi Falah, 2014).

## **Kesimpulan**

Keberhasilan Pak Poyo dalam mengenalkan ide-ide ortodoksi keislamannya yang sangat puritan tersebut pada giliriannya dapat dilihat sebagai proses lanjutan dari Islamisasi yang pernah berlangsung lama di kawasan Dieng. Proses transformasi sosial-keagamaan ini telah merubah pola pikir, tata cara, gaya dan perilaku kehidupan masyarakat Pakisan pada kecenderungan ke arah identitas baru sebagai masyarakat santri. Makmurnya kehidupan ekonomi yang bersamaan dengan meningkatnya aktivitas-aktivitas keagamaan mereka bisa disaksikan dari maraknya pembangunan infrastruktur keagamaan, seperti pendirian masjid-masjid baru, pusat-pusat pengajaran Islam baik berupa sekolah Islam, madrasah diniyah, maupun pesantren, dan lembaga-lembaga sosial keagamaan seperti bazis dan yayasan yatim piatu di desa itu. Keberhasilan Pak Poyo dalam merubah kampungnya tersebut tidak bisa lepas dari otoritas peran yang dimainkannya dengan menghubungkan idiom-idiom Islam dengan tema yang berlaku di masyarakat seperti kaitannya dengan wacana Islam yang terus menunjukkan tantangannya terhadap kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan pastinya krisis moral-keimanan. Ia mampu mentransformasikan nilai-nilai universal Islam untuk mendukung kebijakan dan program pemerintah meskipun semuanya itu dibalut dalam kerangka dakwah Islam sebagai bentuk ekspresi terhadap aspirasi sosial dan politik.



**Daftar Pustaka**

- Al-Syatibi, Abu Ishaq. T.T. Al-Muwafaqat, Kairo: Dar al-Fikr al'Arabi,
- Bari, Hawas. (1996). al-Maqayis al-Balaghiyyah fi al-Tahrir wa al-Tanwir. Disertasi, Universitas al-Jazair,
- Bittikh, Usman (2010). Abhas wa waqo'I al-mu'tamar al'Am al-Sani wa al-'Isyrin. Kairo.
- Hasanudin, Fuat. (2019), Ijtihad Maqashidi: Metodologi dan Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia. Jurnal Al-Mawarid JSHY, Vol.1, No. 2
- Husain, Muhammad . (2003). Al-Tanzhir al-Maqashidi. Universitas al-Jazair, Disertasi,
- Ibn 'Asyur, Muhammad. (2009). Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah. Tunis: Dar al-Sahnuin.
- \_\_\_\_\_. T.T. . Ushul al-Nidzam Al-Ijtima'I fi al-Islam. Tunis: Syarikah Tunisiah li al-Tauzi'.
- Ismail, Husni. (1995). Nazariyat al-maqashid 'inda Muhammad al-Thahir bin 'Asyur. Virginia: Al-a'had al'alai li al-fikr al-islami,.
- Kurd , Alif Jabal. (2017). Ishlah dalam Pandangan Ibn 'Asyur dan Signifikasinya dalam Upaya Deradikalisasi. Jurnal Nun, vol 3, No. 2.
- Mukhlis Abidin, Muhammad. (2019). Tawazun: Journal of Sharia Economic Law. Vol. 2, No. 1.
- Mutawali. (2017). Maqâshid al-syarî'ah : Logika Hukum Transformatif. Jurnal Schemata. Volume 6, No.2.
- Raisuni, Ahmad . ( 2009). Nazariyat al-Maqashid 'inda imam al-Syatibi, Rabat: Dar al-Aman.
- Yaqin, Ainol. (2018). Rekonstruksi Maqâshid al-syarî'ah dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam. Jurnal Madania, Vol.22, No. 1.

## **Gusjigang, Nilai Spritual- Sosial-Kewirausahaan dalam Kurikulum Pendidikan Pondok Pesantren al-Mawaddah Kudus**

**M. Luthfi**

Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, Indonesia  
luthfi@ipmafa.ac.id

**Fahrurrozi**

Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, Indonesia  
fahrurozi@walisongo.ac.id

---

### INFO ARTIKEL

Diterima: 12 November 2019  
Direvisi: 5 Juli 2020  
Dipublikasi 25 September 2020

---

*Kata kunci:*  
Gusjigang, Kurikulum Pesantren, Pesantren Entrepreneur

### ABSTRAK

*Penelitian ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan bagaimana nilai dan falsafah Gusjigang diinternalisasikan kedalam kurikulum pendidikan pesantren al-Mawaddah Kudus. Penelitian dilatarbelakangi oleh rendahnya minat remaja terhadap kearifan lokal (local wisdom) dan implementasinya dalam kehidupan sehari-hari. Pondok pesantren al Mawaddah Kudus merupakan salah satu pesantren yang mengapresiasi local wisdom Gusjigang, bahkan mengimpelentasikannya dalam bentuk internalisasi nilai Gusjigang kedalam kurikulum pendidikannya. Untuk menjawab pertanyaan penelitian, peneliti melakukan pengamatan, wawancara, dan melakukan studi dokumen. Selanjutnya menganalisisnya dengan teknik kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pesantren al-Mawaddah melakukan internalisasi falsafah Gusjigang peninggalan Sunan Kudus kedalam kurikulumnya. Implementasi nilai dan falsafah Gusjigang kedalam kurikulum bertujuan agar alumni pesantren al-Mawaddah memiliki kecerdasan spiritual, sosial, dan kemandirian dalam berwirausaha. Adapun bentuk internalisasi nilai Gusjigang adalah: Nilai Gus "Bagus" diinternalisasikan kedalam kurikulum pendidikan akhlak, nilai Ji "Ngaji" diinternalisasikan kedalam kurikulum pendidikan pengetahuan spiritual, dan nilai Gang "Dagang" diinternalisasikan kedalam kurikulum pendidikan kewirausahaan.*

### **Pendahuluan**

Fenomena sosial di tengah masyarakat saat ini, seperti meningkatnya perilaku kekerasan dan perilaku merusak diri dan diikuti dengan menurunnya perilaku ibadah, santun, jujur, kebersamaan/gotong royong, menggelisahkan masyarakat. Masalah tersebut juga ditambah dengan tantangan ekonomi di tengah persaingan global. Berkaitan dengan itu, Syam megungkapkan bahwa perilaku keras,

beringas, korupsi, keterpurukan ekonomi yang berkelanjutan adalah pertanda kekalahan budaya. Karakter bangsa dibentuk oleh kreativitas bangsa itu sendiri. Kreativitas berkaitan dengan kesejahteraan dan kekuatan suatu bangsa ketika menghadapi persoalan bangsa. Bangsa kratiflah yang akan tahan dan kukuh berdiri di tengah-tengah bangsa lain. Bangsa Indonesia memerlukan rujukan budaya tradisi bernilai dinamis dan positif

yang memang terdapat pada semua subkultur bangsa Indonesia.<sup>1</sup>

Pandangan di atas menegaskan bahwa negara yang menjaga dan melestarikan nilai budaya dapat berkembang dan maju serta mampu meminimalisi problem sosial di tengah masyarakat. Era globalisasi yang dihadapi saat ini mengakibatkan terbukanya seluruh aspek kehidupan tanpa kendali. Filterisasi yang lemah terhadap globalisasi akan menyebabkan keterpurukan spiritual, sosial, dan ekonomi yang akan terus membesar. Salah satu faktor kunci keberhasilan pengembangan bangsa adalah pendidikan. Pengembangan pendidikan berbasis kearifan lokal (*local wisdom*) ditengarai dapat menghadapi tantang global tersebut. Implementasi nilai dan falsafah *local wisdom* dalam sistem pendidikan nasional akan membentuk watak dan karakter, sehingga mendorong anak bangsa senantiasa bertindak dengan penuh kesadaran.

Sebagai lembaga pendidikan yang memiliki ciri tersendiri, pesantren memiliki tradisi keilmuan yang berbeda dengan lembaga pendidikan. Pesantren berada pada jalur pendidikan kemasyarakatan yang memiliki program pendidikan yang disusun sendiri sesuai kebutuhan santri dan masyarakat.<sup>2</sup> Keunikan dan kekhasan

Pesantren bisa dilihat didalam kurikulumnya, seperti dalam aspek tujuan kurikulum pesantren sebagai upaya menanamkan iman dan taqwa kepada Allah SWT sebagai penyebaran ilmu dan sebagai bentuk kepedulian terhadap masyarakat sekitar dalam kehidupan sehari-hari.<sup>3</sup> Materi kurikulum pesantren berupa pengajian kitab-kitab dan cabang-cabangnya. Santri tidak akan naik kitab jika belum menghatamkan kitab yang sebelumnya.<sup>4</sup> Metode kurikulumnya menggunakan metode bandongan atau wetonan.<sup>5</sup> Penilaian kurikulum tidak ditandai dengan kenaikan kelas tetapi ditandai dengan bergantinya kitab yang diajarkan oleh Kiai. Takaran kemampuan ditentukan oleh santri itu sendiri apakah dia sudah merasa menguasai atau belum menguasai kitab tersebut. Penilaian dan penyekoran ditentukan setelah mereka lulus nanti apakah mereka bisa mengamalkan dan mengajarkan ilmu yang mereka peroleh di pesantren atau tidak.<sup>6</sup>

Salah satu pesantren di Jawa Tengah dengan kurikulum pendidikan yang berupaya menjawab tantangan global adalah Pesantren al-Mawaddah Kudus. Pesantren tersebut dalam beberapa tahun terakhir menerima beberapa penghargaan bergengsi, diantaranya anugerah *Santri of the year* pada tahun 2018,<sup>7</sup>

<sup>1</sup> F. Syam, *Renungan BJ. Habibie Membangun Peradaban Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2009), 285.

<sup>2</sup> Ahmad Saifuddin, "Eksistensi Kurikulum Pesantren Dan Kebijakan Pendidikan," *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, vol. 3, no. 1 (2015): 209.

<sup>3</sup> Adi Sasono, *Didin Hafiduddin, and Saefudin, Solusi Islam Atas Problematika Umat* (Ekonomi, Pendidikan Dan Dakwah) (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 103.

<sup>4</sup> Saifuddin, "Eksistensi Kurikulum Pesantren Dan Kebijakan Pendidikan," 222.

<sup>5</sup> Qomar, *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, 143.

<sup>6</sup> Abdurrahman, "Implementasi Manajemen Kurikulum Pesantren Berbasis Pendidikan Karakter," 294.

<sup>7</sup> Ali Mustofa, "Nyantri Di Pesantren Tidak Boleh Menerima Kiriman Dari Orang Tua," *Jawa Pos Radar Kudus*, Oktober 2018.

tahun 2016 mendapatkan penghargaan peringkat pertama Kalpataru Tingkat Jawa Tengah, tahun 2015 mendapatkan penghargaan peringkat pertama Adhikarya Pangan Nusantara Gubernur Jawa Tengah.<sup>8</sup> Pesantren Entrepreneur al-Mawaddah dalam kurikulumnya berupaya melestarikan falsafah masyarakat Kudus peninggalan Sunan Kudus yaitu *Gusjigang*.<sup>9</sup> Implementasi falsafah *Gusjigang* bisa dijadikan model pengembangan kurikulum untuk membangun aspek afektif, kognitif, dan keterampilan santri.<sup>10</sup>

*Gusjigang* merupakan kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakat Kudus yang tidak ada di daerah lain. Pelestarian falsafah *Gusjigang* yang dilakukan oleh Pesantren Entrepreneur al-Mawaddah Kudus melalui internalisasi nilai-nilai *Gusjigang* kedalam kurikulum yang diajarkan kepada para santri. Upaya pelestarian falsafah *Gusjigang* tersebut didasarkan pada kegelisahan pengasuh terhadap fenomena remaja Kudus yang tidak mengetahui arti nilai *Gusjigang* sebagai sebuah falsafat peninggalan sunan Kudus, apalagi sampai memahami dan

menerapkannya sebagai dasar kehidupan sehari-hari. Pengasuh pesantren al Mawaddah menjadikan falsafah *Gusjigang* sebagai dasar kurikulum pendidikannya sekaligus sebagai wujud modal sosial, *local culture*, *local wisdom* dan ajaran moral.<sup>11</sup> Pesantren al Mawaddah merupakan satu-satunya pesantren di Kudus yang secara tegas menjadikan *Gusjigang* sebagai fondasi pendidikannya.

Berdasarkan hal tersebut peneliti merasa perlu untuk meneliti bagaimana falsafah *Gusjigang* dijadikan nilai pengembangan kurikulum di pesantren al-Mawaddah Kudus. Penelitian tentang kurikulum *Gusjigang* di Pesantren juga sangat penting sebagai salah satu solusi alternatif pengembangan kurikulum di Pesantren berbasis kearifan lokal yang mana Pesantren sebagai lembaga pendidikan yang berada pada jalur pendidikan kemasyarakatan memiliki program pendidikan yang disusun sendiri sesuai kebutuhan santri dan masyarakat.

## Tinjauan Pustaka

### A. *Gusjigang*

dengan kejujuran, kepercayaan, disiplin. Dalam proses produksi makna *Gusjigang* ditunjukkan adanya nilai-nilai kejujuran dalam bertransaksi dalam Christiyati Ariani, pengantar *Gusjigang: Etos Kerja Dan Perilaku Ekonomi Pedagang Kudus* oleh Sumintarsih dkk, (D.I Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB)), iii

<sup>10</sup> Sri Mulyani, "Peran *Gusjigang* Dan Penerapan Akuntansi Terhadap Literasi Keuangan PraNikah," *Jurnal Dinamika Ekonomi Dan Bisnis*, vol. 2, no. 2 (Oktober 2015): 164.

<sup>11</sup> Maharromiyati and Suyahmo, "Pewarisan Nilai Falsafah Budaya Lokal *Gusjigang* Sebagai Modal Sosial Di Pesantren Entrepreneur Al-Mawaddah Kudus," *JESS: Journal of Educational Social Studies*, vol. 2, no. 5 (2016): 164.

---

<sup>8</sup> Ros and Adb, "Pesantren Al-Mawaddah Kudus Raih Santri of the Year 2018", <http://suaranahdliyin.com/>, 12 Desember 2012

<sup>9</sup> Makna *Gusjigang* adalah, 'gus-bagus' secara lahiriah batiniah, 'ji-ngaji' dalam praktiknya melaksanakan ibadah haji, rajin mengaji, mengikuti pengajian seperti yang umumnya dilakukan umat Islam, baik dalam bentuk membaca Al Quran, berzakat, bersodaqoh, melaksanakan ibadah salat, rajin ke masjid dan rajin mendatangi pengajian. Makna 'gang-dagang' dalam praktiknya pengusaha atau pedagang dalam mengambil keuntungan berpedoman 'secukupnya', 'tidak berlebihan', sesuai yang diberikan atau tidak ngangsa, sesuai takarannya. Dalam bertransaksi dengan pelanggan dilandasi

*Gusjigang* adalah filosofi kehidupan, warisan Sunan Kudus yang tumbuh, berkembang dan menjadi kepercayaan masyarakat di Kudus.<sup>12</sup> Awal mula kemunculan budaya *Gusjigang* di Kudus tidak bisa lepas dari sejarah berdirinya kadipaten Kudus yang di inisiasi oleh Sunan Kudus lima abad yang lalu (956H./1549M.).<sup>13</sup> Sunan Kudus menanamkan tradisi *Gusjigang* sejak perjumpaannya dengan The Ling Sing mantan nahkoda panglima Cheng Hoo. Mereka sepakat melahirkan kota Kudus yang merdeka tidak dimonopoli oleh agama atau suku tertentu. Sunan Kudus dan The Ling Sing memasuki jantung Kota di wilayah yang bernama Tajug disana didirikan sebuah menara untuk mengumandangkan adzan. Untuk menghormati agama Hindu menara tersebut dibangun menghadap ke barat dan bentuknya menyerupai candi yang dibangun terbagi tiga bagian yaitu bagian kaki, bagian tubuh dan bagian puncak. Semua peneliti sepakat bahwa menara ini mirip dengan candi atau menara kul-kul Bali.<sup>14</sup> Sunan Kudus yang memiliki nama Asli Syaikh Ja'far Shodiq mengemban misi Walisongo untuk menyebarkan Islam di Jawa dengan sistem jaringan serta pendekatan kultural sesuai situasi dan kondisi daerah masing-masing. Keberadaan Sunan Kudus telah membawa

dampak yang sangat besar bagi masyarakat Kudus dan sekitarnya dari struktur sosial yang hirarkhis-diskriminatif menjadi tatanan sosial egaliter-religius dibawah semangat tauhid. Sunan Kudus sudah menjadi agen akulturasi di Kudus yang berhasil mengkombinasikan aspek budaya lokal dengan nilai-nilai Islam.<sup>15</sup>

Beberapa citra yang melekat pada diri Sunan Kudus menyimpan makna simbolik. Melalui simbol tersebut masyarakat Kudus mengkomunikasikan dan mengembangkan pengetahuan mereka dan bersikap terhadap kehidupan. Simbol adalah objek, bunyi bicara, kejadian, atau bentuk tulisan yang diberi makna oleh masyarakat. Masyarakat dapat memberikan makna terhadap kejadian, objek dan tindakan yang berkaitan dengan emosi, gagasan dan pemikiran. Kalau dilihat berdasarkan bingkai sistem simbol atau tanda Sunan Kudus dikenal sebagai *waliyul ilmy* dan wali saudagar. Sebagai *waliyul ilmy* Sunan Kudus dikenal sangat mencintai ilmu dan menguasai beberapa ilmu seperti ilmu tasawuf, mantiq, ushul fiqh, ilmu hadis, fiqh, ilmu tauhid dan lain sebagainya. Sebagai wali saudagar Sunan Kudus dikenal dalam menjalankan dakwahnya tak lepas dari jaringan perdagangannya baik lokal maupun global. Tanda Sunan Kudus sebagai waliyul ilmi melahirkan stok tanda paradigmatik

<sup>12</sup> Edris Zamroni, "Counseling Model Based on Gusjigang Culture: Conceptual Framework of Counseling Model Based on Local Wisdoms in Kudus," *GUIDENA Jurnal Ilmu Pendidikan, Psikologi, Bimbingan Dan Konseling*, vol. 6, no. 2 (2016): 117.

<sup>13</sup> Nur Said, "GUSJIGANG DAN KESINAMBUNGAN BUDAYA SUNAN KUDUS (Relevansinya Bagi Pendidikan Islam

Berbasis Local Genius)," *EMPIRIK Jurnal Penelitian Islam*, Vol. 6, No. 6 (July 2013): 120.

<sup>14</sup> Hasan Bastomi, "Filosofi Gusjigang Dalam Dakwah Pengembangan Masyarakat Kudus," *Community Development*, vol. 3, no. 1 (2019): 66.

<sup>15</sup> Nur Said, "Spiritual Enterprenership Warisan Sunan Kudus: Modal Budaya Pengembangan Ekonomi Syari'ah Dalam Masyarakat Pesisir," *EQUILIBRIUM*, vol. 2, no. 2 (Desember 2014): 228.

“varian orang santri” yang suka mengaji, sementara tanda Sunan Kudus sebagai wali saudagar juga melahirkan stok tanda paradigmatik “varian santri pandai berdagang”. Maka dengan perspektif ini hubungan tanda antara sunan Kudus dengan tanda masyarakat muslim melahirkan budaya identitas *Gusjigang* bagi orang Kudus meskipun semula tumbuh subur di komunitas masyarakat sekitar Menara Kudus (Kudus Kulon).<sup>16</sup>

Data demografi, antropologi dan perilaku ekonomi masyarakat Kudus menunjukkan bahwa masyarakat Kudus adalah komunitas yang memiliki ciri sosial santri-muslim yang bertumpukan pada sektor industri pengolahan sebesar 67,72%, dan perdagangan sebesar 24,12%. Perilaku tersebut dibangun berdasarkan fondasi tradisi lokal falsafah *Gusjigang* yang merupakan hubungan antara basis tradisi dan potensi masyarakat.<sup>17</sup> Secara lebih jelas falsafah *Gusjigang* memiliki arti *Gus “bagus”* (Akhlak Mulia) bermakna pentingnya memiliki akhlakul karimah (akhlak yang mulia) bagi setiap orang. Akhlak yang mulia ini menyangkut akhlak terhadap Allah, Rasulullah, akhlak terhadap sesama manusia dan lingkungannya sebagaimana yang telah diajarkan oleh agama Islam. Akhlak mulia ini

adalah bentuk manifestasi dari ketaqwaan terhadap Allah SWT. *Ji “ngaji”* (Tradisi Ilmiah) tradisi masyarakat kudus ngaji lebih dimaknai dengan menuntut ilmu di masjid, langgar atau musholla yang diselenggarakan Kyai kampung. Oleh sebab itu kegiatan mengaji lebih dimaknai dengan nilai-nilai spiritual keislaman baik pada aspek praktis-ritual maupun teoritis-tekstual. Materi pengajian biasanya kajian tentang al-Quran, fiqh, tauhid dan praktik belajar sholat. *Gang “dagang”* (Entrepreneurship) dagang adalah dasar dari spirit entrepreneurship (kewirausahaan) yang paling mendasar. Banyaknya industri di kota Kudus sekarang ini seperti percetakan, perusahaan jenang, konfeksi dan lain-lain bisa dicermati sejak zaman penjajahan bahkan sejak zaman Sunan Kudus. Bisa dikatakan bahwa berkembangnya budaya saudagar di kota Kudus tidak bisa lepas dari figur Sunan Kudus sebagai tokoh teladan yang dikenal dengan wali saudagar.<sup>18</sup> Nilai-nilai luhur dari *Gusjigang* tersebut membentuk sebuah perilaku untuk membentuk suatu kehidupan yang seimbang. Sunan Kudus mendidik masyarakatnya selain mementingkan kehidupan duniawi juga harus diimbangi dengan kepentingan akhirat.<sup>19</sup>

Budaya falsafah *Gusjigang* diturunkan secara turun temurun dan

---

<sup>16</sup> “GUSJIGANG DAN KESINAMBUNGAN BUDAYA SUNAN KUDUS (Relevansinya Bagi Pendidikan Islam Berbasis Local Genius),” 120.

<sup>17</sup> M Ihsan, “Gusjigang; Karakter Kemandirian Masyarakat Kudus Menghadapi Industrialisasi,” *IQTISHADIA*, vol.10, no. 2 (2017): 155.

<sup>18</sup> “GUSJIGANG DAN KESINAMBUNGAN BUDAYA SUNAN KUDUS (Relevansinya Bagi Pendidikan Islam Berbasis Local Genius),” 125.

<sup>19</sup> Sunarti and Bakhrudin All Habsy, “Identifikasi Kepribadian Ideal Konselor Berdasarkan Kajian Hermeneutika Gadamerian Pada Nilai-Nilai Luhur Gus-Ji-Gang,” *Indonesia Journal of Learning Education and Counseling*, vol. 1, no. 1 (2018): 26.

senantiasa dilestarikan sehingga menjadi sebuah nilai yang menjadi kearifan lokal masyarakat kudu yang mempengaruhi cara berfikir dan perilaku mereka.<sup>20</sup> Kearifan lokal yang tumbuh ditengah masyarakat dijalankan secara sukarela dan tanpa paksaan sehingga jika dimasukkan kedalam kurikulum tidak hanya mengajarkan aspek teoritis saja tetapi juga kita mengajarkan sesuatu yang sudah ada dalam kehidupan sehari-hari.<sup>21</sup> Menurut Nur Said pendidikan dikembangkan tidak lain untuk mempertahankan eksistensi kemanusiaan secara utuh menembus dimensi fisik dan psikis. Sehingga pendidikan tidak hanya mengantarkan peserta didik untuk memperoleh kepuasan material belaka, sedangkan yang immaterial seperti nilai sosial, spiritual dan transcendent diabaikan. Kurikulum harus dikembangkan berdasarkan budaya, kondisi sosial dan sejarah dimana lembaga pendidikan tersebut diselenggarakan sehingga terbangun proses pendidikan dan pembelajaran berbasis lokasi.<sup>22</sup>

## B. Kurikulum Pesantren

Secara umum kurikulum dipahami sebagai segala usaha lembaga pendidikan untuk merangsang peserta didik belajar, baik di dalam kelas maupun diluar kelas, di sekolah maupun di luar sekolah. Sedangkan dunia

pesantren mengenal istilah kurikulum baru satu abad yang lalu, sebelumnya pesantren tidak mengenal istilah kurikulum. Hal ini disebabkan karena belum ada rumusan tujuan yang eksplisit tentang tujuan pendidikan pesantren. Kalau dilihat dari pengertian kurikulum baik secara sempit maupun luas, maka sesungguhnya pendidikan di pesantren sudah mempraktikkan apa yang disebutkan di dalam pengertian kurikulum. Pondok pesantren dengan segala aktivitasnya telah mencerminkan suatu kurikulum pendidikan yang disusun secara sadar untuk mencapai tujuan pendidikannya. Kegiatan pesantren mencakup seluruh kegiatan di dalam pondok pesantren maupun di luar pondok pesantren, baik pada jam pembelajaran maupun diluar jam pembelajaran.<sup>23</sup>

Tujuan kurikulum pendidikan Islam didalamnya termasuk pesantren tidak akan tercapai jika didalam kurikulum tersebut tidak terkandung unsur-unsur atau bagian-bagian yang penting yang harus ada di dalamnya. Komponen kurikulum minimal terdiri dari komponen tujuan, komponen materi, komponen proses atau metode dan komponen penilaian.<sup>24</sup>

### 1. Komponen tujuan

Tujuan pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan yang tumbuh dan

<sup>20</sup> Nur Said, *Jejak Perjuangan Sunan Kudus* (Yogyakarta: Brillian Media Utama, 2010), 380.

<sup>21</sup> Nuskhan Abid, "Mengintegrasikan Kearifan Lokal Gusjigang Dan Nilai-Nilai Soft Skill Dalam Proses Pembelajaran," vol. 5, no. 2 (2017): 172.

<sup>22</sup> Nur Said, "MENGAGAS KURIKULUM MULO TEROBOSAN BERBASIS KEARIFAN BUDAYA NUSANTARA (Rekonstruksi

Pengalaman Sedulur Sikep Sukolilo, Pati, Jawa Tengah)," vol. 1, no. 1 (June 2017): 34.

<sup>23</sup> Mustajab, *Masa Depan Pesantren Telaah Atas Model Kepemimpinan Dan Manajemen Pesantren Salaf* (Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2015), 158.

<sup>24</sup> Zuhri, *Convergentive Design Kurikulum Pendidikan Pesantren (Konsepsi Dan Aplikasinya)* (Yogyakarta: CV Budi Utama, 2016), 122.

berkembang ditengah-tengah masyarakat, sekaligus didalamnya memadukan unsur-unsur pendidikan yang sangat penting. *Pertama*, ibadah sebagai upaya menanamkan iman dan taqwa kepada Allah SWT. *Kedua*, tabligh sebagai upaya penyebaran ilmu. *Ketiga*, amal sebagai bentuk kepedulian terhadap masyarakat sekitar dalam kehidupan sehari-hari.<sup>25</sup> Selain sebagai lembaga pendidikan pesantren juga sebagai lembaga pembina moral dan kultural, baik dikalangan santri maupun antara santri dan masyarakat. Fungsi ini menunjukkan bahwa penyelenggaraan keadilan sosial bagi masyarakat lewat pesantren lebih banyak menggunakan pendekatan kultural.<sup>26</sup>

Suwito menambahkan, hampir semua pondok pesantren tidak memiliki satu keseragaman dalam merumuskan tujuan pendidikannya, tetapi dalam catatan Manfred Ziemek tujuan pesantren adalah memantapkan akhlak, membentuk kepribadian dan melengkapinya dengan pengetahuan. Sedangkan menurut Mastuhu tujuan pondok pesantren adalah mengembangkan dan menciptakan kepribadian muslim, yaitu kepribadian yang bertaqwa dan beriman kepada Allah SWT, berakhlak mulia, berkhidmat kepada masyarakat atau bermanfaat kepada

masyarakat dengan jalan menjadi abdi masyarakat.<sup>27</sup>

## 2. Komponan materi

Aplikasi kurikulum di pesantren berbeda dengan kurikulum pada pendidikan formal, jika di pendidikan formal kurikulum berupa jabaran silabus tapi di pondok pesantren kurikulum berupa kitab-kitab yang diajarkan kepada para santri. Dalam pembelajaran santri diberikan materi berupa cabang-cabang dari ilmu tertentu yang berupa kitab-kitab. Santri tidak akan naik tingkat ke kitab selanjutnya yang lebih sulit jika kitab yang sebelumnya belum tuntas. Dengan demikian masa selesai atau tamat program pembelajaran tidak ditentukan dari ukuran waktu atau menguasai silabi topik-topik tertentu tapi ditentukan dari tamat atau selesainya santri dalam mempelajari kitab-kitab tertentu. Kompetensi standar bagi lulusan pondok pesantren adalah kemampuan menguasai, menghayati, mengamalkan, mengajarkan kitab tertentu yang telah ditetapkan.

Kompetensi standar tersebut terlihat dari penguasaan kitab kitab yang diajarkan secara gradatif atau berurutan, dimulai dari kitab-kitab yang tipis ke kitab yang berjilid-jilid, dari kitab yang mudah ke kitab yang sulit dan dari kitab yang ringan sampai yang berat.

---

<sup>25</sup>Adi Sasono, *Didin Hafiduddin, and Saefudin, Solusi Islam Atas Problematika Umat* (Ekonomi, Pendidikan Dan Dakwah) (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 103.

<sup>26</sup>Mujamil Qomar, *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 1996), 23.

<sup>27</sup>Suwito, *Manajemen Mutu Pesantren: Studi Pada Pondok Pesantren Pembangunan "Miftahul Huda" Bersertifikat ISO 9001:2008 Cigaru Sidareja Cilacap* (Yogyakarta: Budi Utama, 2019), 26.



Kitab-kitab yang digunakan tersebut biasanya berupa kitab salaf atau kitab kuning. Disebut demikian karena biasanya kitab-kitab tersebut dicetak diatas kertas kuning. Dikalangan pesantren kitab kuning tersebut juga disebut dengan istilah kitab klasik karena kitab-kitab tersebut tidak berharokat biasanya juga disebut dengan istilah kitab gundul. Ada juga yang menyebutnya dengan kitab kuno karena rentang waktu kitab tersebut ditulis sampai diterbitkan sampai sekarang waktunya sangat jauh sekali.<sup>28</sup>

### 3. Komponen proses atau metode

Proses atau metode pembelajaran pondok pesantren adalah cara-cara yang ditempuh untuk kegiatan belajar mengajar antara santri sebagai peserta didik dan Kyai sebagai pendidik untuk mencapai tujuan tertentu. Berikut adalah metode-metode pembelajaran tradisional di pesantren yang juga menjadi ciri khas lembaga pendidikan pesantren.<sup>29</sup> *Pertama* sorogan yaitu metode belajar dimana perorangan santri menghadap kyai atau guru dengan membawa kitabnya masing-masing yang akan dipelajari. Kyai membacakan kitab menerjemahkannya dan menjelaskannya sedangkan santri memahaminya dan mengulangnya sampai bisa. Kemudian Kyai mengesahnya sebagai tanda bahwa Kyai sudah menyalurkan ilmunya kepada santri. Istilah sorogan berasal

dari bahasa jawab sorog yang artinya menyodorkan kitab dihadapan Kyai atau pembantunya.<sup>30</sup>

*Kedua* bandongan atau wetonan metode utama di pesantren yaitu seorang guru membaca, mengartikan, menjelaskan dan mengulas kitab-kitab kuning yang berbahasa arab sedangkan santri mendengarkannya. Para santri memberikan catatan pada kitab-kitab mereka sendiri baik artinya atau keterangan-keterangan yang penting dari penjelasan yang sulit. Biasanya yang mengikuti pengajian dengan metode ini adalah santri menengah. Metode bandongan atau wetonan ini ternyata diadaptasi dari metode pembelajaran agama ditimur tengah terutama di Makkah dan al Azhar. Kedua tempat ini dianggap sebagai kiblat dunia pesantren sejak masa pertumbuhannya hingga sekarang. Anggapan itu muncul dari interaksi intelektual Kyai sebagai pendiri pesantren dengan pendidikan agama di Makkah dan al Azhar baik ketika melakukan haji maupun karena keperluan menuntut ilmu. Selain itu kota Makkah yang memiliki keistimewaan karena dianggap sebagai kota kelahiran Islam.<sup>31</sup>

*Ketiga* musyawarah *Bahs/u al-masa>il* yaitu metode pembelajaran yang lebih mirip dengan diskusi atau seminar. Sekelompok santri membentuk kelompok yang dipimpin oleh Kyai atau ustadz atau santri senior untuk membahas permasalahan tertentu. Dalam

<sup>28</sup>Saifuddin, "Eksistensi Kurikulum Pesantren Dan Kebijakan Pendidikan," 222.

<sup>29</sup>Tim Pengembang Ilmu Pendidikan FIP-UPI, *Ilmu Dan Aplikasi Pendidikan Bagian 4 Pendidikan Lintas Bidang*, Cet. 2 (Bandung: IMTIMA, 2007), 453.

<sup>30</sup>Samsul Nizar, *Sejarah Sosial Dan Dinamika Intelektual Pendidikan Islam Di Nusantara* (Jakarta: Kencana, 2013), 124.

<sup>31</sup>Qomar, *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, 143.

pelaksanaannya santri bebas mengutarakan pendapat-pendapatnya atau pertanyaan-pertanyaannya. Dengan demikian metode ini menitik beratkan kepada logika perseorangan dalam menganalisis dan memecahkan masalah tertentu berdasarkan logika yang berdasarkan pada kitab-kitab tertentu. Musyawarah juga membahas materi tertentu dari suatu kitab yang dianggap sulit dalam memahaminya. Musyawarah model kedua ini biasanya dilakukan oleh santri menengah untuk membahas materi tertentu. Dalam metode pembelajaran musyawarah ini Kyai atau ustadz biasanya mempertimbangkan kemampuan peserta apakah tingkat awal atau menengah atau atas selain itu Kyai atau Ustadz juga mempertimbangan materi yang di musyawarahkan.<sup>32</sup>

*Keempat* pengajian pasaran yaitu kegiatan belajar santri melalui mengkaji sebuah kitab tertentu pada seorang Kyai atau ustadz yang dilakukan secara terus menerus (maraton) pada tenggang waktu tertentu. Pada umumnya dilakukan pada bulan Ramadhan selama tujuh hari atau lima belas hari atau dua puluh hari bahkan bisa satu bulan penuh selama ramadhan tergantung tebal kitab yang dikaji. Metode ini lebih mirip dengan metode bandongan tetapi target utama metode ini adalah selesai menghatamkan kitab. Pengajaran pasaran ini banyak dilakukan oleh Kyai-kyai senior yang ahli dibidangnya. Titik

beratnya pada menyelesaikan pembacaan kitab bukan pada pemahamannya seperti metode bandongan.<sup>33</sup>

*Kelima* hafalan yaitu metode belajar dimana santri menghafal kalimat atau teks tertentu dari kitab yang dipelajarinya. Tradisi menghafal ini merupakan tradisi pendidikan pesantren yang sudah ada sejak berdirinya pesantren. Hafalan tidak hanya berupa al Quran, Hadis atau *Nazjom* tertentu tetapi juga teks kitab tertentu yang dipejarinya.<sup>34</sup> *Keenam* demonstrasi praktik ibadah yaitu metode pembelajaran dengan cara mempraktekkan atau memperagakan suatu keterampilan tertentu dalam hal ibadah yang dilakukan secara perorangan atau kelompok dibawah arahan dan pengawasan Kyai atau ustadz.<sup>35</sup>

#### 4. Komponen penilaian

Pesantren yang masih menggunakan sistem tradisional belum mengenal istilah penilaian. Kenaikan tingkat pendidikan ditandai dengan bergantinya kitab yang diajarkan oleh Kiyai. Takaran kemampuan ditentukan oleh santri itu sendiri apakah dia sudah merasa menguasai atau belum menguasai kitab tersebut. Penilaian dan penyekoran ditentukan setelah mereka lulus nanti apakah mereka bisa mengamalkan dan mengajarkan ilmu yang mereka peroleh di

---

<sup>32</sup>Tim Pengembang Ilmu Pendidikan FIP-UP, *Ilmu Dan Aplikasi Pendidikan Bagian 4 Pendidikan Lintas Bidang*, 455.

<sup>33</sup>Shabri Shaleh Anwar, *Teologi Pendidikan Upaya Mencerdaskan Otak Dan Qalbu* (Riau: Indagiri TM, 2014), 107.

<sup>34</sup>Nizar, *Sejarah Sosial Dan Dinamika Intelektual Pendidikan Islam Di Nusantara*, 125.

<sup>35</sup>Abdullah Hamid, *Pendidikan Karakter Berbasis Pesantren Pelajar Dan Santri Dalam Era IT Dan Cyber Culture* (Surabaya: IMTIYAZ, 2017), 56.

pesantren atau tidak.<sup>36</sup> Agus Maksum menambahkan, masa belajar santri di pesantren tidak ditentukan sehingga memberikan kelonggaran kepada santri untuk keluar dari pesantren setelah merasa puas terhadap ilmu yang diperoleh dan siap terjun dimasyarakat. Bagi santri yang belum puas dengan ilmu yang diperoleh tidak salah baginya keluar pesantren dan pindah ke pesantren lain untuk mendalami ilmunya.

Penilaian hasil akademik yang dilakukan oleh santri sendiri ini karena bagi mereka kemampuan akademik seseorang tidak terpaku dengan angka-angka yang diberikan oleh guru dan secara formal diakui oleh lembaga pendidikan yang bersangkutan tetapi ditentukan oleh kemampuan santri dalam mengajarkan ilmu-ilmu atau kitab-kitab yang diperolehnya dari pesantren kepada orang lain. Dengan kata lain kualitas lulusan pesantren langsung ditentukan oleh masyarakat pengguna lulusan.<sup>37</sup>

### Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yang berlokasi di Pesantren *al-Mawaddah* Desa Honggosoco RT.6 / RW.1, Kec. Jekulo, Kabupaten Kudus, Jawa Tengah. Sumber data primer pada penelitian ini diperoleh dari pengasuh pesantren *al-Mawaddah* KH. Sofiyan Hadi, Lc. MA, Ketua pengurus pesantren *al-Mawaddah* Syariful Anam dan mantan ketua pengurus pesantren

Mashuddin. Sumber primer dokumen berupa jadwal kegiatan, dokumen visi misi, dokumen core values, buku kegiatan usaha santri dan dokumen-dokumen yang lainnya. Sumber data sekunder berupa data-data penelitian terdahulu dan data-data lain yang dapat memperkaya data peneliti. Dalam mengumpulkan data peneliti menggunakan metode observasi, wawancara dan dokumentasi. Teknik analisis data yang peneliti pakai adalah teknik analisis Miles and Huberman yaitu: a) pengumpulan data, b) reduksi data, c) penyajian data dan d) penarikan kesimpulan.

### Hasil Penelitian dan Pembahasan

#### A. Implementasi Etika Islam *Gusjigang* dalam Kurikulum

Kurikulum pesantren *al-Mawaddah* berorientasi dan bersumber dari kebudayaan peninggalan sunan Kudus *Gusjigang*. Kebudayaan merupakan semua ciri-ciri yang dimiliki secara bersamaan oleh suatu masyarakat atau bangsa sebagai hasil pengalaman mereka dimasa lampau dengan ciri-ciri fenomenologisnya antara lain: 1) orientasi, menggambarkan pandangan hidup serta sistem nilai suatu masyarakat. 2) persepsi, menunjukkan cara pandang masyarakat terhadap dunia luar. 3) pola dan sikap hidup, perwujudan tingkah laku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. 4) gaya hidup, mewarisi segala aspek kehidupan

<sup>36</sup> Abdurrahman, "Implementasi Manajemen Kurikulum Pesantren Berbasis Pendidikan Karakter," 294.

<sup>37</sup> Agus Maksum, *Keefektifan Penerapan Kurikulum Terpadu Pada Pondok Pesantren Modern* (Cirebon: CV. Syntax Corporation Indonesia, 2020), 94.

masyarakat. Sedangkan menurut UNESCO budaya dalam arti luasnya dapat dikatakan sebagai keseluruhan kompleks dari ciri spiritual, material, intelektual dan emosional yang khas yang menjadi ciri masyarakat atau kelompok sosial. Hal tersebut tidak hanya mencakup seni dan huruf, tetapi juga gaya hidup, hak-hak dasar manusia, sistem nilai, tradisi dan kepercayaan (UNESCO 1982).<sup>38</sup>

Menurut Nur Said, fungsi lembaga pendidikan tidak hanya sebagai tempat untuk belajar dan mengajar saja tetapi juga sebagai pusat pengembangan dan penghayatan budaya lokal, budaya nasional maupun global. Lembaga pendidikan bukan hanya sebagai agen perubahan tetapi juga sebagai lembaga untuk memproduksi dan merekonstruksi nilai-nilai yang ada pada budaya lokal dan kearifan lokal. Selain itu menurut pakar pendidikan karakter Indonesia Kartadinata, pembangunan karakter memerlukan kecerdasan budaya dan kesadaran budaya. Salah satu bentuk kecerdasan budaya adalah kesadaran akan kearifan lokal yang dimiliki dimana lingkungan tempat individu tinggal sehingga mereka sadar akan nilai-nilai luhur budaya mereka yang masih relevan dengan konteks sekarang.<sup>39</sup>

Kurikulum dipesantren al-Mawaddah yang mengajari santrinya berbagai keahlian berwirausaha juga mengajarkan ilmu-ilmu agama. Pengasuh pesantren al-Mawaddah

dalam banyak kesempatan baik ketika mengajar santri atau mengisi pengajian dan seminar selalu menyampaikan pentingnya melestarikan falsafah *Gusjigang* karena didalam falsafah *Gusjigang* terdapat nilai-nilai luhur peninggalan Sunan Kudus yang harus selalu dilestarikan agar tidak hilang tergerus zaman. Nilai luhur dari falsafah *Gusjigang* mengajarkan agar seseorang tidak hanya memiliki akhlak yang bagus tetapi juga harus pandai mengaji dan berdagang. Falsafah *Gusjigang* peninggalan Sunan Kudus ini juga yang melatar belakangi pengasuh dalam mendirikan pesantren. Pengasuh berfikir bahwa santri tidak cukup hanya diajari ilmu-ilmu agama tetapi juga harus diajari berwirausaha sebagai bekal mereka ketika sudah lulus nanti memiliki bekal keahlian berwirausaha agar bisa mandiri secara ekonomi.<sup>40</sup>

Bentuk implementasi falsafah *Gusjigang* kedalam kurikulum pesantren al-Mawaddah yaitu dengan menginternalisasikan nilai-nilai luhur *Gusjigang* kedalam kurikulum pesantren. Nilai *Gus "Bagus"* diinternalisasikan dalam kurikulum leadership. Nilai *Ji "ngaji"* diinternalisasikan dalam kurikulum spiritual. Nilai *Gang "Dagang"* diinternalisasikan dalam kurikulum entrepreneur. Selain itu pengasuh pesantren al-Mawaddah juga merumuskan *Core Values "Ahli Sorga"*

---

<sup>38</sup>William Evans and Jonathan Savage, *Developing a Local Curriculum Using Your Locality to Inspire Teaching and Learning* (London: Routledge, 2015), 239.

<sup>39</sup>Nur Said, "Gusjigang Dan Kesenambungan Budaya Sunan Kudus (Relevansinya Bagi

Pendidikan Islam Berbasis Local Genius)," *EMPIRIK Jurnal Penelitian Islam*, Vol. 6, No. 6 (July 2013): 133.

<sup>40</sup>Hasil Wawancara dengan Mashuddin Ketua Ponpes *al-Mawaddah* periode 2019-2020 Pada Hari Kamis 31 Oktober 2019.

berupa nilai-nilai luhur yang harus dimiliki santri. *Core Values* tersebut merupakan hasil refleksi pengasuh terhadap nilai-nilai luhur falsafah *Gusjigang*. *Core values* ini sebagai motivasi untuk santri dalam menjalankan semua kegiatan pesantren agar santri termotivasi menjadi manusia yang sukses dan memiliki akhlak mulia. Core values “Ahli Sorga” pesantren *al-Mawaddah* adalah: A: *Add Values* (Menambah Nilai), H: *High Performance* (berkinerja Tinggi), L: *Learn, Grow and Fun* (selalu belajar, mengembangkan diri dan menyelesaikan tugas dengan semangat), I: *Integrity and Commitmen* (Amanah dan Berkomitmen), S: *Syar’i* (Mengamalkan dan menegakkan Syari’ah Islam), O: *Optimist Visionary* (Optimis Menata Masa Depan), R: *Respect Other* (Menghormati dan Menghargai Orang Lain), G: *Go Extra Miles* (Melakukan Sesuatu Lebih Standar), A: *Abundance and Grateful* (Berkelimpahan dan Bersyukur).<sup>41</sup>

## B. Kurikulum Pendidikan Pesantren al-Mawaddah

### 1. Tujuan

Tujuan kurikulum pendidikan pesantren al-Mawaddah dirumuskan berdasarkan pemikiran pengasuh pesantren al-Mawaddah bahwa pada era globalisasi sekarang ini santri dituntut tidak hanya pandai dalam ilmu-ilmu agama saja tetapi juga harus memiliki kemandirian dan daya saing yang tinggi sehingga setelah lulus dari pesantren

nanti dapat bersaing dengan alumni dari lembaga pendidikan yang lain. Atas dasar pemikiran tersebut pengasuh pesantren al-Mawaddah kemudian mendirikan pesantren yang kurikulumnya tidak hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama saja tetapi juga mengajarkan entrepreneur kepada santri sebagai bekal nanti lulus dari pesantren. Sebagai orang asli Kudus pengasuh pesantren al-Mawaddah sangat memahami falsafah masyarakat Kudus yaitu *Gusjigang* sehingga dalam mendirikan pesantren *Gusjigang* dijadikan sebagai basis nilai yang dapat dijadikan sebagai dasar pesantren dalam menyusun kurikulum yang tidak hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama tetapi juga didalamnya terdapat kurikulum entrepreneur.

Tujuan kurikulum pendidikan pesantren al-Mawaddah yang mengakomodir ilmu-ilmu agama khas pesantren dan pendidikan entrepreneur serta pendidikan akhlak yang mulia tertuang didalam visi Pesantren al-Mawaddah, adapun visi pesantren *al-Mawaddah*:

*“Mencetak insan yang bertaqwa, berakhlak mulia, berilmu amaliyah, beramal ilmiah, kreatif, trampil, mampu berkompetisi dalam era global berdedikasi tinggi dalam agama dan bangsa. Serta menjadi mawaddah (kasih sayang) dalam menjalankan sesuatu”*.<sup>42</sup>

Visi pesantren sangat bermanfaat untuk menyatukan *stakeholder* untuk mencapai tujuan lembaga. Selain itu visi dan misi juga dapat dijadikan sebagai sumber inspirasi dalam mengembangkan inovasi,

<sup>41</sup>Dokumen Pesantren *Al-Mawaddah* Kudus, *Core Values* Pesantren al-Mawaddah, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019.

<sup>42</sup>Dokumen Pesantren *Al-Mawaddah* Kudus, *Visi Pesantren al-Mawaddah*, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019.

keaktivitas, kinerja, dan semangat kerja serta menjadi landasan dalam perencanaan dan pengambilan keputusan kegiatan pesantren. Pesantren yang semua kinerjanya berdasarkan visi dan misi yang telah disusun maka pesantren tersebut akan terukur, terarah dan terfokus.<sup>43</sup>

## 2. Materi

Zuanita Adriani mengatakan pesantren sebagai lembaga pendidikan islam fokus kurikulumnya untuk mencetak santri yang ahli dalam ilmu agama yang nantinya menjadi ulama atau Kyai. Tetapi perlu disadari bahwa semua alumni pesantren tidak semuanya bisa menjadi ulama atau Kyai sehingga pada saat ini sedang gencar digalakkan transformasi pesantren. Pesantren tidak hanya sebagai tempat belajar agama saja tetapi juga tempat untuk belajar ilmu umum dan kewirausahaan (entrepreneur). Transformasi pesantren tersebut nantinya akan menjadikan lulusan pesantren tidak hanya menjadi ulama, Kyai, guru agama atau guru ngaji tetapi mampu bersaing menduduki posisi penting dalam berbagai bidang kemasyarakatan baik politik, ekonomi maupun pemerintahan.<sup>44</sup>

Materi kurikulum di pesantren al-Mawaddah tertuang dalam program pendidikan yang dilaksanakan oleh pesantren.

Materi pendidikan pesantren al-Mawaddah jika dikelompokkan berdasarkan waktu pelaksanaannya dibagi menjadi dua yaitu materi rutin yang dilaksanakan rutin setiap hari dan materi insidental yang dilaksanakan pesantren pada waktu tertentu. Pembagian waktu pelaksanaan materi ini bertujuan untuk memudahkan pengurus pesantren dalam menjalankan kurikulum dan mengawalinya. Materi dan program rutin yang dilaksanakan setiap hari di pesantren al-Mawaddah bertujuan untuk menanamkan kebiasaan kepada santri agar selalu menjalankan syariat Islam dan membekali santri dengan pengetahuan-pengetahuan ilmu agama. Sedangkan materi dan kegiatan insidental yang termasuk didalamnya materi entrepreneur bertujuan untuk membekali santri kemampuan berwirausaha agar santri memiliki kemandirian ekonomi baik ketika masih menjadi santri tinggal di pesantren maupun nanti ketika santri sudah lulus dari pesantren.<sup>45</sup>

### a. Materi dan Program Rutin Harian Pesantren al-Mawaddah

Materi dan program rutin pesantren al-Mawaddah meliputi program harian, dan kuliah malam, program harian dan kuliah malam tertuang didalam jadwal pesantren al-Mawaddah sebagai berikut:<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup>Imam Machali and Ara Hidayat, *The Hand Book of Education Managemen Teori Dan Praktik Pengelolaan Sekolah/Madrasah Di Indonesia*, Edisi Kedua (Jakarta: Kencana, 2016), 251.

<sup>44</sup>Zuanita Adriani, M. Azmi Ahsan, and Retno Ayu Wulandari, "Membangun Jiwa Entrepreneurship Santri Melalui Pengembangan

Usaha Ekonomi Kreatif," *Dimas*, Vol. 18, No. 1 (2018): 48.

<sup>45</sup>Hasil Wawancara dengan Mashuddin Ketua Ponpes *al-Mawaddah* periode 2019-2020 Pada 3 Desember 2019.

<sup>46</sup> Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus, Surat Keputusan Nomor 47 /A/MWD/IV/2020, Diakses pada 1 November 2020.

**Tabel 1.1.** Jadwal Program Harian

No	Kegiatan	Penanggung Jawab	Waktu
1	Shalat Subuh	Semua santri	04.30-04.45
2	Ngaji Kitab <i>Iḥyā' 'ulūm al-addīn</i>	KH. Sofiyani Hadi, Lc., M.A	04.45-05.30
3	Piket harian	Semua santri	06.00-07.00
4	Kuliah	Santri	07.30-16.15
5	Ngaji Al-Qur'an	HJ. Khodijah	16.30-17.15
6	Shalat Magrib dan <i>al-wāqī'ah</i>	Santri	17.45-18.15
7	Kuliah malam	Santri	18.30-19.30
8	Shalat Isya'	Santri	19.30-20.00
9	Kegiatan pribadi	Santri	20.00- ...

**Tabel 1.2.** Jadwal Kuliah Malam

No	Hari	Nama Kegiatan / Kitab	Pengampu
1	Ahad	<i>Qiro'</i>	Ustadz Muhtadin Ali
2	Senin	<i>Khiṭobah</i>	Semua santri
3	Selasa	<i>Kitāb al-nikāh</i>	Ustadz Erysyad Qomar
4	Rabu	<i>Fatḥu al-Qorīb</i>	KH. Miftahuddin
5	Kamis	<i>Kullukum masūlun 'an ro'iyiyatihi</i>	Ustadz Nur Said
6	Jumat	<i>Tahlīl dan barzanjī</i>	Semua santri
7	Sabtu	<i>al-Imrīṭi</i>	Ustadz Khayyuddin

## b. Materi dan Program insidental pesantren al-Mawaddah

Materi dan program insidental pesantren al-Mawaddah meliputi program pendidikan Entrepreneur, program bulanan dan program tahunan. Program insidental tersebut dituangkan didalam tabel jadwal kegiatan sebagai berikut:<sup>47</sup>

**Tabel 1.3.** Program Pendidikan Entrepreneur

No	Nama Kegiatan	Pemateri	Waktu	Tempat
1	<i>Training Motivation</i>	KH. Sofiyani Hadi, Lc.,MA.	Satu bulan sekali (kondisional)	Aula Pondok Pesantren

<sup>47</sup>Hasil Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus, Jadwal Kegiatan Entrepreneur Pesantren

*al-Mawaddah*, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019.

2	DIKLAT Pertanian Modern	Dinas Pertanian & BPSDM pertanian dan perkebunan Jawa Tengah	Tiga bulan sekali (jadwal kedinasan)	Aula Pondok Pesantren & BPSDM Jateng
3	<i>Training Tour Leader</i>	Ersyad Qomar direktur utama Namira Tour Kudus	Satu bulan sekali (sabtu, pada minggu pertama)	Aula Pondok Pesantren
4	Pelatihan Marketing (Online dan Konvensional)	KH. Sofiyani Hadi, Lc.,MA.	Dua minggu sekali (minggu ke-2 & 4)	Aula Pondok Pesantren
5	Pelatihan Pengelolaan Tepung <i>Mocaf</i>	KH. Sofiyani Hadi, Lc.,MA.	Enam bulan sekali	Area pengolahan tepung <i>Mocaf</i>
6	Pelatihan Produksi Pakan Lele	Dinas Perikanan	Empat bulan sekali (kondisional)	Area produksi pakan lele
7	Seminar Bisnis	HIPSI (Himpunan Pengusaha Santri Indonesia) dan Komunitas pengusaha muda Kudus	Enam bulan sekali	Aula Pondok Pesantren
8	Pelatihan Menulis	Suara Merdeka, Jawa Pos & Suara Nahdliyin Kudus	Jumat (seminggu sekali)	Aula Pondok Pesantren

**Tabel 1.4.** Program Bulanan<sup>48</sup>

No	Kegiatan	Tempat	Waktu	Keterangan
1	Ziarah Kubur Kubro	Makam Sunan Kudus	Jumat, Minggu terahir	Santri dan Pengasuh
2	Mujahadah Al waqiah	Aula	Minggu Legi	Kyai dan Masyarakat

**Tabel 1.5.** Program Tahunan<sup>49</sup>

No	Kegiatan	Tempat	Waktu	Keterangan
1	Ngaji Posonan	Pondok	Bulan Romadlon	Ustadz dan Santri
2	Santunan Anak Yatim	Pondok	Bulan Muharrom	Pengurus
3	Khitan Massal	Pondok	Bulan Rojab	Panitia
4	Harlah Pondok	Pondok	Bulan Sya'ban	Panitia
5	Qurban	Pondok	Bulan Dzul Hijjah	Panitia

<sup>48</sup>Dokumen Pesantren *Al-Mawaddah* Kudus, Jadwal Kegiatan Bulanan Pesantren *al-Mawaddah*, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019.

<sup>49</sup>Dokumen Pesantren *Al-Mawaddah* Kudus, Jadwal Kegiatan Tahunan Pesantren *al-Mawaddah*, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019.



Program di atas meliputi program harian dan program insidental merupakan pengelompokan materi kurikulum yang diajarkan berdasarkan waktu pelaksanaannya. Sedangkan kurikulum pesantren al-Mawaddah berdasarkan internalisasi nilai luhur *Gusjigang* memunculkan tiga program pendidikan yaitu program pendidikan leadership (*Gus, Bagus*), spiritual (*Ji, Ngaji*) dan entrepreneur (*Gang, Dagang*). Pertama, materi pendidikan leadership berupa praktik khitobah dan kegiatan sosial. Praktik khitobah dilaksanakan setiap hari senin dengan tema seputar meneladani Rosulullah SWT yang diikuti oleh semua santri. Selain itu praktik khitobah juga dilaksanakan santri ketika kegiatan bulanan mujahadah waqi'ah yang dilaksanakan oleh pengasuh dan masyarakat umum. Sebelum kegiatan mujahadah, santri diminta untuk mengisi ceramah dengan tema bebas dihadapan masyarakat umum sebelum pengasuh memimpin pelaksanaan mujahadah. Kegiatan leadership praktik khitobah di pesantren al-Mawaddah bertujuan untuk melatih santri berbicara didepan umum karena seorang santri yang memiliki jiwa leadership harus mampu berbicara didepan publik dengan baik. Kegiatan baksi sosial sebagai manifestasi akhlak yang mulia peduli terhadap sesama yang membutuhkan. Bagi seorang santri yang memiliki jiwa leadership harus selalu peduli terhadap lingkungan sekitar. Bentuk kegiatan sosial di pesantren al-Mawaddah adalah santunan anak yatim,

qurban, khitanan masal, membantu korban bencana dan lain sebagainya.

Kedua, program pendidikan spiritual di pesantren al-Mawaddah berupa kegiatan harian ubudiyah dan mengaji kitab. Kegiatan ubudiyah harian bertujuan untuk melatih santri dalam menjalankan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Kegiatan harian mengaji kitab bertujuan untuk membekali santri dengan ilmu-ilmu agama khas pesantren yang harus dikuasai oleh semua santri. Mengaji kitab tidak hanya dimaknai sebagai kegiatan akademik tetapi lebih dimaknai sebagai kegiatan spiritual-akademik. Dalam mengaji kitab tidak hanya untuk memahami isi kitab tersebut tetapi lebih dari itu dalam mengaji kitab ada nilai keberkahan yang didapatkannya. Ketiga, program entrepreneur yang berupa pelatihan, diklat, seminar dan praktik langsung menjalankan usaha milik pesantren bertujuan untuk membekali santri kemampuan berwirausaha agar santri memiliki kemandirian ekonomi baik ketika masih menjadi santri tinggal di pesantren maupun nanti ketika santri sudah lulus dari pesantren. Ketiga program pendidikan diatas tidak dapat dipisahkan karena saling melengkapi untuk membentuk santri yang tidak hanya pandai berdagang tetapi juga pandai mengaji dan memiliki akhlak yang mulia.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup>Wawancara Dengan Mashuddin Ketua Ponpes *al-Mawaddah* Periode 2019-2020 Pada Hari Kamis 31 Oktober 2019.

### 3. Proses dan Strategi Muhammadiyah

Karakteristik kunci harus dipertimbangkan ketika memikirkan tentang strategi pembelajaran dan pengajaran. *Pertama*, strategi pembelajaran adalah tugas khusus yang memerlukan modifikasi agar sesuai dengan kebutuhan pembelajaran yang relevan dengan individu, tujuan, dan proyeknya. *Kedua*, beberapa strategi pembelajaran bergantung pada bidang yang dikaji. Akhirnya, strategi harus disesuaikan dengan individu dan pengetahuan serta kebutuhan sebelumnya secara keseluruhan baik berupa tugas maupun bidang kajian. Dari karakteristik strategi pembelajaran tersebut membuatnya sangat bervariasi.<sup>51</sup>

Proses pendidikan di pesantren al-Mawaddah merupakan perpaduan antara konsep pengajaran, bimbingan, pelatihan, praktik langsung dan kekuatan doa. Proses pendidikan tersebut diterapkan agar santri menjadi pemuda penerus bangsa yang memiliki akhlak yang mulia, pandai mengaji dan memiliki jiwa kewirausahaan. Strategi pembelajaran program rutin yang dilaksanakan setiap hari di pesantren al-Mawaddah dengan melakukan pembiasaan kepada santri dalam kehidupan sehari-harinya untuk selalu menjalankan syariat Islam seperti tuntunan Nabi Muhammad SAW melalui kegiatan-kegiatan keagamaan yang dijalankan seperti berdzikir, shalat berjama'ah, mengaji al-Quran mengamalkan sunnah Nabi dan

menjalankan semua kegiatan didasarkan perintah Allah SWT. Sedangkan strategi yang digunakan pesantren *al-Mawaddah* dalam kegiatan rutin mengaji kitab dengan menggunakan metode sorogan dan bandongan.

Strategi pembelajaran insidental yang termasuk didalamnya program pendidikan entrepreneur berupa diklat, seminar dan pelatihan. Media pembelajaran pendidikan entrepreneur di pesantren al-Mawaddah menggunakan media power poin dan proyektor. Penggunaan media power poin dan proyektor ini untuk mempermudah santri dalam menyerap materi yang diajarkan karena materi yang disampaikan berupa video, audio dan teks yang bisa langsung diperlihatkan kepada para santri. Sedangkan metode yang digunakan dalam pembelajaran entrepreneur adalah metode praktik langsung. Agar hasil yang didapatkan dari pembelajaran entrepreneur dapat maksimal metode praktik langsung dalam pembelajaran entrepreneur adalah suatu keharusan karena sifat materi pendidikan entrepreneur adalah aplikatif yang harus dipraktikkan. Setelah santri mendapatkan materi dari pelatihan atau seminar santri langsung terjun langsung dengan praktik mengelola bidang usaha yang dimiliki pesantren. Beberapa bidang usaha yang dimiliki pesantren diantaranya edu wisata, pertanian hidroponik, produksi pakan lele, pertokoan, pom mini, studio foto dan lain sebagainya.

---

<sup>51</sup> Matthew N. Powers, *Self-Regulated Design Learning A Foundation and Framework for*

*Teaching and Learning Design* (New York: Roudletge, 2017), 20.

Strategi bimbingan yang dijalankan pesantren al-Mawaddah dengan selalu memantau keadaan santri baik ketika di pesantren maupun diluar pesantren serta selalu memotivasi santri agar selalu lebih baik dan contoh langsung dari pengasuh dalam kehidupan sehari-hari. Strategi kekuatan doa santri diwajibkan untuk selalu berdoa meminta kepada Allah SWT agar selalu diberi kemudahan dalam menjalankan semua kegiatan di pesantren dan mendapatkan ilmu yang bermanfaat. Semua strategi pembelajaran yang diterapkan pesantren al-Mawaddah pada intinya santri ditempatkan sebagai subjek (pelaku) yang aktif dalam pembelajaran bukan objek yang pasif.<sup>52</sup>

#### 4. Penilaian

Penilaian kegiatan rutin di pesantren al-Mawaddah yang meliputi kegiatan keseharian santri, solat berjama'ah, mengaji al-Quran dan dzikir bersama didasarkan pada keaktifan dan kedisiplinan para santri dalam mengikuti kegiatan tersebut. Jika santri tidak mengikuti kegiatan harian tersebut maka santri akan mendapatkan denda dari pengurus. Santri yang perilaku kesehariannya tidak sesuai dengan syariat Islam seperti mencuri maka akan dikeluarkan dari pesantren. Kegiatan rutin mengaji kitab bentuk penilaiannya juga berupa keaktifan santri dalam mengikuti pengajian kitab tersebut. Tidak ada penilaian khusus dalam kenaikan kitab yang diajarkan kepada santri, jika pengajian kitab sudah

khatam maka santri yang mengikuti pengajian kitab tersebut otomatis naik tingkat mengkaji kitab yang baru.

Berbeda dengan penilaian kegiatan rutin yang didasarkan pada keaktifan santri dalam mengikuti kegiatan tersebut, penilaian pendidikan entrepreneur di pesantren al-Mawaddah berupa pemberian apresiasi kepada santri yang memiliki sikap unjuk kerja dan kreatifitas dalam pembelajaran. Pemberian apresiasi dalam hal unjuk kerja berupa bagi hasil dari hasil usaha yang dijalankan oleh santri. Tiap bulan santri mendapatkan bagi hasil dari hasil usaha pesantren yang dijalankan santri. Selain bagi hasil dari usaha yang dimiliki pesantren, santri juga dianjurkan untuk menjalankan usaha mandiri yang dapat menghasilkan uang. Syariful Anam menuturkan, santri mendapatkan bagi hasil dari menjalankan usaha milik pesantren kisaran antara 300.000 sampai 700.000 perbulan tergantung dari kerajinan santri. Ada juga santri yang berpenghasilan 8.545.000 pada bulan September karena selain menjalankan usaha milik pesantren santri tersebut juga memiliki usaha mandiri youtube, multimedia dan design seragam. Apresiasi dari pesantren kepada para santri yang telah menjalankan usaha pesantren dan usaha mandiri setiap bulannya dirangkum dalam buku kegiatan usaha santri.<sup>53</sup> Adapun contoh dari buku kegiatan usaha santri pesantren *al-Mawaddah* adalah sebagai berikut:

---

<sup>52</sup>Hasil Wawancara Dengan KH. Sofiyani Hadi, Lc. MA Pengasuh Pesantren *al-Mawaddah* pada Tanggal 11 November 2020

<sup>53</sup> Hasil Wawancara Dengan Syariful Anam Ketua Pengurus Pesantren *Al-Mawaddah* Periode 2020-2021, Pada Tanggal 28 Oktober 2020.

BUKU KEGIATAN USAHA SANTRI		Nama : Syariful Anam	Bulan : Oktober 2020		
No	Tanggal	(Contoh) Kegiatan/ Penjualan	Nilai Transaksi	Profit	Ttd
1		Jual sepatu trekker	106.000	4.000	
		Jual Sepatu belbe	173.000	7.000	
		Jual Sepatu Gravici	110.000	5.000	
		Jual city shoes	110.000	5.000	
		Potongan 5 % dari semua penjualan		25.000	
		Pertamini 2X	30.000	60.000	
		kurir		34.000	
		Driver colt ( dari bapak )		150.000	
		Mengurus PIP		250.000	
<b>Total Rp.</b>				540.000	

Mengetahui,  
Pengasuh Pesantren Al Mawaddah

Pesantren Entrepreneur  
Al Mawaddah Kudus  
Leadership | Entrepreneurship | Spiritual

Gambar 1.1. Contoh Buku Kegiatan Usaha Santri<sup>54</sup>

Sedangkan pemberian apresiasi kepada santri yang memiliki kreatifitas seperti pesantren membentuk beberapa kelompok yang terdiri dari beberapa santri untuk berkompetisi merancang bidang usaha, bagi kelompok yang memiliki usaha kreatif akan di modali pesantren untuk menjalankan usaha tersebut. Sedangkan penilaian aspek praktek berupa seberapa banyak uang yang didapat santri dalam menjalankan usaha.<sup>55</sup> Pengasuh pesantren mengatakan:

*“Bentuk penilaian kewirausahaan di pesantren sangat kongkrit yaitu berapa banyak uang yang didapatkan dari usaha yang dijalankan santri, santri mau tidur satu bulan pun tidak apa-apa asal dia bisa menghasilkan uang”*<sup>56</sup>

Penilaian dilaksanakan dengan sistem pendampingan, yaitu pendidik mendampingi secara langsung praktik yang dilaksanakan oleh santri sampai santri bisa mengamalkan ilmu yang didapat dari pesantren. Santri melaksanakan praktik usaha langsung pada usaha yang dimiliki pesantren sesuai dengan pilihan santri sendiri sesuai dengan bakat dan minat yang mereka miliki. Pendampingan juga dilakukan dengan cara komunikasi aktif antara santri dengan pendidik dalam menganalisa pasar, tempat usaha, produk, dan eksekusi usaha.<sup>57</sup>

Menurut Herman, Tidak ada metode penilaian tunggal yang dapat mengukur semua aspek didalam pembelajaran. Penilaian tradisional seperti pilihan ganda, benar salah

<sup>54</sup>Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus, Buku Kegiatan Usaha Santri, Diakses Pada Tanggal 11 November 2020.

<sup>55</sup>Hasil Wawancara Dengan Syariful Anam Ketua Pengurus Pesantren Al-Mawaddah Periode 2020-2021, Pada Tanggal 28 Oktober 2020

<sup>56</sup>Hasil Wawancara Dengan KH. Sofyan Hadi, Lc. MA Pengasuh Pesantren al-Mawaddah pada tanggal 11 November 2020

<sup>57</sup>Hasil Wawancara Dengan Syariful Anam Ketua Pengurus Pesantren Al-Mawaddah Periode 2020-2021, Pada Tanggal 28 Oktober 2020.

dan lain sebagainya hanya bisa digunakan untuk mengukur aspek pengetahuan saja, tetapi tidak dapat digunakan untuk mengukur aspek keterampilan. Dalam konteks yang lebih khusus, beberapa kemampuan siswa yang menuntut keterampilan seperti menjalankan kegiatan usaha bisa diukur dengan penilaian kinerja. Sudah sejak lama penilaian kinerja dikembangkan untuk menjawab kebutuhan guru akan penilaian pembelajaran untuk mengukur aspek keterampilan. Dengan penilaian kinerja, kegiatan praktik kewirausahaan santri pesantren *al-Mawaddah* dapat diamati dengan kongkrit dan dapat diobservasi dari hasil yang didapatkan. Seseorang dapat dikatakan memiliki keterampilan apabila seseorang tersebut dapat mendemonstrasikan tindakan yang bersifat mental maupun fisik yang dapat diverifikasi dan diobservasi bahwa orang tersebut telah menguasai atau mempelajari keterampilan tersebut.<sup>58</sup>

### **Kesimpulan**

Pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat sudah selayaknya menjadi agen pelestarian budaya luhur setempat. Pesantren yang memiliki kebebasan dalam menyusun kurikulumnya memiliki peluang sangat besar untuk menyusun kurikulum sesuai dengan kebutuhan masyarakat sekitar. Hal tersebut menjadi kelebihan pesantren yang tidak dimiliki lembaga pendidikan lain yang

tersentral dari pusat ke bawah. Fenomena dan kecenderungan yang muncul pada pendidikan zaman sekarang jauh dari realitas sosial, meruakan peluang tersendiri bagi pesantren untuk mengisi ruang kosong tersebut dengan nilai-nilai luhur pendidikan yang dimiliki dipadukan dengan budaya lokal tempat pesantren tersebut berada. Harapannya semakin banyak lagi penelitian yang meneliti tentang pendidikan pesantren berbasis budaya luhur daerah setempat sebagai sumbangan ide atau gagasan dalam mengembangkan kurikulum pesantren.

---

<sup>58</sup>Herman Yosep Sunu Endrayanto, *Teknik Penilaian Kinerja Untuk Menilai Keterampilan Siswa* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2019), 12.

### Daftar Pustaka

- Abdullah Hamid. *Pendidikan Karakter Berbasis Pesantren Pelajar Dan Santri Dalam Era IT Dan Cyber Culture*. Surabaya: IMTIYAZ, 2017.
- Abdurrahman. "Implementasi Manajemen Kurikulum Pesantren Berbasis Pendidikan Karakter." *At-Turās*, vol. IV, no. 2 (July 2017).
- Abid, Nuskhan. "Mengintegrasikan Kearifan Lokal Gusjigang Dan Nilai-Nilai Soft Skill Dalam Proses Pembelajaran," vol. 5, no. 2 (2017).
- Anwar, Shabri Shaleh. *Teologi Pendidikan Upaya Mencerdaskan Otak Dan Qalbu*. Riau: Indagiri TM, 2014.
- Bastomi, Hasan. "Filosofi Gusjigang Dalam Dakwah Pengembangan Masyarakat Kudus." *Community Development*, vol. 3, no. 1 (2019).
- Dakir. *Perencanaan & Pengembangan Kurikulum*. cet. II. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus. *Surat Keputusan Nomor 47 /A/MWD/IV/2020*, 2020.
- Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus, Core Values Pesantren al-Mawaddah, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019*.
- Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus, Jadwal Kegiatan Bulanan Pesantren al-Mawaddah, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019*.
- Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus, Jadwal Kegiatan Entrepreneur Pesantren al-Mawaddah, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019*.
- Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus, Jadwal Kegiatan Tahunan Pesantren al-Mawaddah, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019*.
- Dokumen Pesantren Al-Mawaddah Kudus, Visi Pesantren al-Mawaddah, Diakses Pada Tanggal 31 Oktober 2019*.
- Evans, Wiiliam, and Jonathan Savage. *Developing a Local Curriculum Using Your Locality to Inspire Teaching and Learning*. London: Routledge, 2015.
- Hasil Wawancara Dengan KH. Sofyan Hadi, Lc. MA Pengasuh Pesantren al-Mawaddah.
- Hasil Wawancara Dengan Syariful Anam Ketua Pengurus Pesantren Al-Mawaddah Periode 2020-2021.
- Junaidi, Kholid. "SISTEM PENDIDIKAN PONDOK PESANTREN DI INDONESIA (Suatu Kajian Sistem Kurikulum Di Pondok Pesantren Lirboyo)." *ISTAWA: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 3, no. 1 (July 2016).
- Kenneth. *Curriculum Planning Integrating Multiculturalism, Constructivism, and Education Reform*. Fifth Edition. United States of America: Waveland Press, Inc, 2015.
- Kompri. *Manajemen & Kepemimpinan Pondok Pesantren*. Jakarta: Prenadamedia Grup, 2018.
- Lailial Muhtifah. "POLA PENGEMBANGAN KURIKULUM PESANTREN Kasus Al-Mukhlishin Mempawah Kalimantan Barat." *Jurnal Pendidikan Islam*, vol. XVII, no. 2 (2012).
- M Ihsan. "Gusjigang; Karakter Kemandirian Masyarakat Kudus Menghadapi Industrialisasi." *IQTISHADIA*, vol.10, no. 2 (2017).
- Machali, Imam, and Ara Hidayat. *The Hand Book of Education Managemen Teori Dan Praktik Pengelolaan Sekolah/Madrasah Di Indonesia*. Edisi Kedua. Jakarta: Kencana, 2016.
- Maharromiyati, and Suyahmo. "Pewarisan Nilai Falsafah Budaya Lokal Gusjigang Sebagai Modal Sosial Di Pondok Pesantren Entrepreneur Al Mawaddah Kudus." *JESS: Journal of Educational Social Studies*, vol. 2, no. 5 (2016).
- Maksum, Agus. *Keefektifan Penerapan Kurikulum Terpadu Pada Pondok Pesantren Modern*. Cirebon: CV. Syntax Corporation Indonesia, 2020.
- Mashadi. *Manajemen Kurikulum Pondok Pesantren Salaf Dalam Meningkatkan Mutu Santri Di Pondok Pesantren Salaf Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Mojoroto Kota Kediri Jawa Timur Tahun 2014*. Tesis, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta, 2014.

- Muslich, Masnur. *Pendidikan Karakter (Menjawab Tantangan Krisis Multidimensional)*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2011.
- Mustajab. *Masa Depan Pesantren Telaah Atas Model Kepemimpinan Dan Manajemen Pesantren Salaf*. Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2015.
- Mustofa, Ali. "Nyantri Di Pesantren Tidak Boleh Menerima Kiriman Dari Orang Tua." *Jawa Pos Radar Kudus*, Oktober 2018.
- N. Powers, Matthew. *Self-Regulated Design Learning A Foundation and Framework for Teaching and Learning Design*. New York: Roudletge, 2017.
- Nizar, Samsul. *Sejarah Sosial Dan Dinamika Intelektual Pendidikan Islam Di Nusantara*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Nur Said. "GUSJIGANG DAN KESINAMBUNGAN BUDAYA SUNAN KUDUS (Relevansinya Bagi Pendidikan Islam Berbasis Local Genius)." *EMPIRIK Jurnal Penelitian Islam*, Vol. 6, No. 6 (July 2013).
- . *Jejak Perjuangan Sunan Kudus Dalam Membangun Karakter Bangsa*. Bandung: Brillian Media, 2010.
- . "MENGAGAS KURIKULUM MULOK TEROBOSAN BERBASIS KEARIFAN BUDAYA NUSANTARA (Rekonstruksi Pengalaman Sedulur Sikep Sukolilo, Pati, Jawa Tengah)," vol. 1, no. 1 (June 2017).
- . "Spiritual Enterprenership Warisan Sunan Kudus: Modal Budaya Pengembangan Ekonomi Syari'ah Dalam Masyarakat Pesisir." *EQUILIBRIUM*, vol. 2, no. 2 (Desember 2014).
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 55 Tahun 2007 Tentang Pendidikan Agama Dan Keagamaan Pasal 14*.
- Prayitno. *Dasar Teori Dan Praksis Pendidikan*. Jakarta: Gramedia, 2009.
- Qomar, Mujamil. *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 1996.
- Ros, and Adb. *Pesantren Al Mawaddah Kudus Raih Santri of the Year 2018*.
- Said, Nur. *Jejak Perjuangan Sunan Kudus*. Yogyakarta: Brillian Media Utama, 2010.
- Saifuddin, Ahmad. "Eksistensi Kurikulum Pesantren Dan Kebijakan Pendidikan." *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, vol. 3, no. 1 (2015).
- Sasono, Adi, Didin Hafiduddin, and Saefudin. *Solusi Islam Atas Problematika Umat (Ekonomi, Pendidikan Dan Dakwah)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Sidiq, Umar. "Pengembangan Standarisasi Pondok Pesantren." *Nadwa Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 3, no. 1 (April 2013).
- Sri Mulyani. "Peran Gusjigang Dan Penerapan Akuntansi Terhadap Literasi Keuangan PraNikah." *Jurnal Dinamika Ekonomi Dan Bisnis*, vol. 2, no. 2 (Oktober 2015).
- Sunarti, and Bakhrudin All Habsy. "Identifikasi Kepribadian Ideal Konselor Berdasarkan Kajian Hermeneutika Gadamerian Pada Nilai-Nilai Luhur Gus-Ji-Gang." *Indonesia Journal of Learning Education and Counseling*, vol. 1, no. 1 (2018).
- Sunu Endrayanto, Herman Yosep. *Teknik Penilaian Kinerja Untuk Menilai Keterampilan Siswa*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2019.
- Suwito. *Manajemen Mutu Pesantren: Studi Pada Pondok Pesantren Pembangunan "Miftahul Huda" Bersertifikat ISO 9001:2008 Cigaru Sidareja Cilacap*. Yogyakarta: Budi Utama, 2019.
- Tim Pengembang Ilmu Pendidikan FIP-UPI. *Ilmu Dan Aplikasi Pendidikan Bagian 2 Ilmu Pendidikan Praktis*. Bandung: PT. Imtima, 2007.
- . *Ilmu Dan Aplikasi Pendidikan Bagian 4 Pendidikan Lintas Bidang*. Cet. 2. Bandung: IMTIMA, 2007.
- Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003. *Sistem Pendidikan Nasional*. Pasal 6, Ayat (3), n.d.
- Wawancara Dengan Mashuddin Ketua Ponpes al Mawaddah Pada Hari Kamis 31 Oktober 2019, n.d.
- Zamroni, Edris. "Counseling Model Based on Gusjigang Culture: Conceptual

- Framework of Counseling Model Based on Local Wisdoms in Kudus.” *GUIDENA Jurnal Ilmu Pendidikan, Psikologi, Bimbingan Dan Konseling*, vol. 6, no. 2 (2016).
- Zuanita Adriani, M. Azmi Ahsan, and Retno Ayu Wulandari. “Membangun Jiwa Entrepreneurship Santri Melalui Pengembangan Usaha Ekonomi Kreatif.” *Dimas*, No. 1, no. Vol. 18 (2018).
- Zuhri. *Convergentive Design Kurikulum Pendidikan Pesantren (Konsepsi Dan Aplikasinya)*. Yogyakarta: CV Budi Utama, 2016.



# Refitalisasi Peran Keluarga Sebagai Basis Perlindungan Anak Perspektif Fikih Munakahat

**Muhammad Najib Asyrof**

Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia  
*muhammad.najib.asyrof@uii.ac.id*

---

## INFO ARTIKEL

Diterima: 9 Januari 2020  
Direvisi: 14 Agustus 2020  
Dipublikasi 25 September 2020

---

### Kata kunci:

Revitalization, Family, Child Protection,  
Munakahat Jurisprudence

## ABSTRAK

*Almost two decades of socialization on Child Protection have been socialized in Indonesia, but there are still many violations of the fundamental rights of children. The family should be the first place for children to be safe and comfortable; instead, it becomes a worrying place. This research is expected to offer a concept of Child Protection by tracing back the meaning of child protection so that it can be translated by the wider community and especially families in Indonesia comprehensively so that it becomes a child-friendly society. This qualitative study focuses on a literature review using a normative approach to rehabilitate and make a positive contribution to the child protection movement that is not yet optimal, especially during the Covid-19 pandemic with a more specific and thoughtful approach, namely fiqh munakahat (marriage). This study resulted in an alternative definition of Child Protection, namely a continuous effort to create a conducive atmosphere for children to carry out their fundamental rights and obligations rationally, responsibly, and beneficially, starting from the moment parents choose a life partner and avoid violence and discrimination. The first step in protecting children from the fiqh munakahat perspective that can be done is selective in choosing a life partner, starting with paying attention to aspects of commitment to carrying out religious orders, morals, and the environment for growth and development of prospective partners, building a family on a valid marriage, and avoiding marriages that have close kinship.*

## Pendahuluan

Pembangunan sumber daya manusia yang berkualitas merupakan sebuah investasi masa depan bagi sebuah bangsa di mana *starting point* itu dimulai dari membangun karakter dan kualitas anak yang unggul. Sebagai tunas bangsa, anak memiliki peran penting dalam membangun sebuah peradaban yang maju, sehingga pengawasan dan perlindungan anak menjadi penting untuk dilakukan oleh semua pihak. Banyak pihak telah berupaya melakukan perlindungan anak

dimulai dari pengakuan Indonesia dengan meratifikasi hasil konvensi internasional yaitu Konvensi Hak Anak yang dituangkan dalam Keppres No.36 Tahun 1990. Tidak berhenti sampai di situ, negara mencoba hadir dalam perlindungan anak dalam UU No. 35 Tahun 2014 dan mencanangkan strategi Rencana Pembangunan Jangka Menengah (RPJMN) 2020-2024 dengan mengarusutamakan beberapa poin penting di antaranya peningkatan kualitas anak, perempuan dan

pemuda. (Maylasari, Agustina, Sari, & Dewi, 2020)

Kajian terhadap terminologi keluarga di tengah kompleksitas tantangan hidup dalam tatanan masyarakat berbangsa dan bernegara menjadi pembahasan yang tidak ada hentinya. Meskipun keluarga sebagai lembaga sosial terkecil, namun memiliki dampak dan peran yang besar dan signifikan bagi nilai (*value*) lembaga yang lebih besar darinya yaitu bangsa. Dari sini mengindikasikan adanya relasi yang kuat antara peran keluarga dengan membangaun kualitas sumber daya manusia yang unggul. Di mana keluarga nantinya diharapkan menjadi pilar-pilar yang konstruktif dalam membangun negara atau bangsa yang maju. Untuk mewujudkannya perlu upaya yang sistematis dan *massive* dalam “menghidupkan” kembali (*revitalisasi*) fungsi keluarga sesuai dengan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 87 Tahun 2014 yang menyebutkan bahwa adanya fungsi keluarga yang sangat vital bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara yaitu fungsi keagamaan, sosial budaya, cinta kasih, perlindungan, reproduksi, sosialisasi dan pendidikan, ekonomi, dan pembinaan lingkungan. (PP RI Nomor 87 Tahun 2014, 2014)

Aspek fundamental yang melandasi pola asuh dalam keluarga adalah adanya kosep perlindungan bagi anak yang dapat diartikan sebagai upaya penjaminan dan perlindungan terhadap hak-hak anak agar dapat tumbuh kembang secara optimal. Dengan adanya perlindungan terhadap mereka (baca: anak), mereka bisa diselamatkan dari klasterisasi anak dalam kondisi rawan. Suatu kondisi pada anak di mana hak-hak mereka sebagai anak tidak terpenuhi disebabkan berbagai macam situasi, kondisi, serta banyaknya tekanan baik kultur maupun struktur. Hal ini menjadi penting karena masih saja kita temukan kasus kekerasan terhadap anak yang berujung pada hilangnya nyawa pada anak berusia 8 (delapan) tahun. Lebih mirisnya hal tersebut dilakukan oleh orang tuanya sendiri di daerah Lebak, Banten dengan dalih sulit diajari belajar online.<sup>1</sup> Masih kasus yang sama yaitu kekerasan yang berakibat hilangnya nyawa tiga balita yang dilakukan oleh orang tua dimana pelaku pembunuhan anak ini dilakukan oleh ibu kandungnya sendiri pada bulan Desember 2020. Pelaku menghabisi nyawa korban dengan sebilah parang dengan dalih tidak sanggup menahan himpitan ekonomi keluarga.<sup>2</sup> Kegelisahan ini juga telah

---

<sup>1</sup> Tribun News, “Orang Tua Bunuh Anak Karena Sulit Diajari Belajar Online, Terancam Hukuman Seumur Hidup.” Dikutip dari <https://www.tribunnews.com/regional/2020/09/17/orang-tua-bunuh-anak-karena-sulit-diajari-belajar-online-terancam-hukuman-seumur-hidup>. Diakses pada hari Sabtu tanggal 19 Juni 2021 jam 13.09 WIB.

<sup>2</sup> Latu Ratri Mubyarsah, “Ibu Bunuh Tiga Balitanya, Diduga Karena Faktor Ekonomi” Dikutip dari <https://www.jawapos.com/nasional/hukum-kriminal/11/12/2020/ibu-bunuh-tiga-anak-balitanya-diduga-karena-faktor-ekonomi/> Diakses pada hari Senin tanggal 29 Juni 2021 jam 05.00 WIB.

diwanti-wanti oleh Allah Swt. di dalam surat Al-Isra'[17]:31 Allah berfirman:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَقًا تَحْنُ تَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً

“Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.” (Q.S. Al-Israa : 31)

Anak sebagai harta sekaligus perhiasan kehidupan dunia adalah anugerah Allah yang harus dijaga apapun dan bagaimanapun kondisinya. Bahwa minimnya kekuatan ekonomi keluarga bukan menjadi alasan untuk mengakhiri nyawa anak, karena hakikatnya Allah Swt. telah menanggung kebutuhannya sekaligus mereka yang akan merawatnya. Ayat ini bertitik tolak pada kebiasaan masyarakat Arab pada zaman jahiliyah membunuh anak-anak perempuan karena khawatir harus menghidupi mereka padahal Allah Swt. telah menjamin rejeki bagi anak-anak yang telah lahir dan mereka yang akan merawatnya. Tindakan yang dilakukan oleh orang tua di atas pada umumnya dipicu oleh kemarahan yang tidak terkendali sehingga anak menjadi korban pelampiasan emosi orang tua tanpa diketahui lebih detail apakah karena kesalahan sang anak atau tidak (Al-Thabari, 2000, p. 436)

Pengawasan terhadap perlindungan anak dalam keluarga juga perlu mendapatkan perhatian, khususnya pada masa mitigasi pandemi Covid-19 yang belum diketahui ujung pangkalnya. Terlebih lagi munculnya

kebijakan “*work from home*” (bekerja dari rumah) dan “*learning from home*” (belajar dari rumah) yang membutuhkan adaptasi baru dalam pola asuh dan pola kerja bagi anggota keluarga. Upaya kontinyu pada pengawalan perlu dilakukan karena realita di lapangan belum dapat merefleksikan dan menterjemahkan harapan dan konseptual yang diharapkan. Menurut Undang-Undang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga, keluarga adalah unit terkecil dalam masyarakat yang terdiri dari suami istri, atau suami, istri dan anaknya, atau ayah dan anaknya, atau ibu dan anaknya. Di dalam keluarga terdapat interaksi dan interkoneksi yang dibangun antara anggota keluarga sehingga melahirkan atmosfer yang mendukung tumbuh kembang anak dan anggota keluarga lain dengan optimal. (Undang-Undang No. 52 Tahun 2009, 2009)

Menanggapi hal tersebut, Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) di laman resminya melakukan jajak pendapat atau *polling* secara daring dengan pertanyaan yaitu “siapakah yang berperan memberikan pengaruh lahirnya tindak kekerasan?” Hasil jajak pendapat [kpai.go.id](http://kpai.go.id), 17 Januari 2021 dari 7.993 voter menghasilkan bahwa 71 % (5628 voter) menjawab keluarga dan lingkungan sangat dominan mempengaruhi lahirnya kekerasan, kemudian diikuti keluarga sebesar 14 % (1.072 voter) kemudian lingkungan sebesar 13 % (1.000 voter) dan 2 % sisanya menjawab tidak tahu. Hasil jajak pendapat ini senada dengan rincian tabel data pengaduan kekerasan terhadap anak kepada Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI)

bahwa kluster Keluarga dan Pengasuhan Alternatif pada tahun 2020 mencapai 963 kasus pengaduan sedangkan akumulasi selama 9 (sembilan) tahun terakhir sebesar 8.010 kasus pengaduan. Menurut peneliti kasus ini pada kluster Keluarga dan Pengasuhan Alternatif ini menduduki kasus terbanyak kedua setelah kluster Anak Berhadapan dengan Hukum dengan angka 13.071 kasus pengaduan. Perangkingan banyaknya kasus pengaduan ini diukur selama 9 (Sembilan) tahun terakhir dimulai sejak 2011 hingga 2020. (KPAI, 2020)

Berdasarkan kegelisahan inilah, peneliti tertarik untuk melacak lebih dalam dan kritis terhadap makna perlindungan anak yang ada di dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak dan Undang-Undang No.35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 dengan pendekatan fikih *munakahat* (perkawinan) serta melacak secara kritis upaya fikih *munakahat* (perkawinan) mewujudkan sebuah masyarakat yang ramah anak.

### **Metodologi**

Penelitian ini diharapkan mampu menawarkan sebuah konsep perlindungan anak dengan cara melacak kembali makna perlindungan anak agar dapat diterjemahkan oleh masyarakat luas dan khususnya keluarga di Indonesia secara komprehensif sehingga tidak terbatas pada pemahaman pemenuhan hak-hak anak semata. Ini adalah sebuah penelitian kualitatif yang menggunakan pendekatan normatif untuk merefitalisasi dan

memberikan kontribusi positif terhadap gerakan perlindungan anak yang belum optimal terlebih di masa pandemic Covid-19 saat ini dengan pendekatan yang lebih spesifik dan tajam yaitu fikih *munakahat* (perkawinan).

### **Memaknai Kembali Perlindungan Anak: Sebuah Paradigma**

Kata perlindungan yang dibentuk dari kata dasar “lindung” merupakan frase yang mengiring kata anak. Perlindungan memiliki berbagai macam makna diantaranya *pertama*, adalah menempatkan dirinya di bawah (di balik atau di belakang) sesuatu supaya tidak kelihatan. *Kedua*, bersembunyi (berada) di tempat yang aman supaya terlindung dan yang *ketiga*, yaitu minta pertolongan kepada yang kuasa supaya selamat atau terhindar dari bencana. Pendapat ini cenderung masih bersifat etimologis yang penempatan maknanya mesti disesuaikan dengan konteks yang ada sehingga melahirkan pemahaman makna yang menyeluruh. (Nasional, 2008, pp. 931-932)

Menurut UU No.23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menyatakan bahwa “Perlindungan Anak adalah segala kegiatan untuk menjamin dan melindungi anak dan hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh, berkembang dan berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan

diskriminasi.”<sup>3</sup> Meskipun Undang-Undang ini telah diamandemen atau dilakukan perubahan dengan UU No. 35 Tahun 2014 namun tetap mempertahankan definisi perlindungan anak yang sama.

Aliansi untuk Perlindungan Anak dalam Aksi Kemanusiaan (*The Alliance for Child Protection in Humanitarian Action*) mengartikan perlindungan anak sebagai *child protection is the ‘prevention of and response to abuse, neglect, exploitation and violence against children* yang dapat diartikan perlindungan anak adalah pencegahan dan respon terhadap pelecehan, penelantaran, eksploitasi, dan kekerasan terhadap anak. Organisasi ini merupakan sebuah komunitas yang bergerak dalam bidang kemanusiaan yang fokus mendukung para aktor dan pejuang kemanusiaan untuk melakukan “intervensi” perlindungan anak yang berkualitas dan efektif. Pendapat ini mulai menggambarkan perlindungan anak secara terminologis yang memiliki aspek kesamaan dengan definisi perlindungan anak menurut UU Perlindungan Anak yang ada di Indonesia. (Action, 2019, p. 19)

Senada dengan definisi sebelumnya, Ibnu Anshori mendefinisikan perlindungan anak menurut hukum Islam sebagai upaya merealisasikan kasih sayang yang dapat dimanifestasikan dalam bentuk pemenuhan hak yang fundamental, perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. Akan tetapi, beliau memberikan penjelasan tambahan

tentang kapan perlindungan anak dimulai, yaitu sejak pemilihan pasangan hidup itu dilakukan oleh bakal orang tua anak. Sebagaimana diungkapkan alasannya karena karakter dan perilaku orang tua sangat dominan mempengaruhi kondisi dan masa depan anak kelak (Anshori, 2006). Menurut peneliti, pendapat ini realistis dan logis karena anak sejatinya adalah buah hati dari kedua belah pihak yaitu ayah dan ibu yang mana masing-masing akan memberikan kontribusi kepada anak baik itu karakter, sifat, bentuk dan lain sebagainya. Akan tetapi ibu memiliki potensi pengaruh yang lebih signifikan dibanding ayah pada aspek kecerdasan yang akan ditularkan kepada anak. Para ahli mengatakan bahwa kecerdasan anak terletak pada kromosom X, sedangkan perempuan atau ibu secara tabiat memiliki 2 (dua) kromosom X sedangkan ayah hanya 1 kromosom X (Anggraini, 2019).

Menurut Hani Shalihah bahwa belum ditemukan sebuah padanan istilah yang spesifik baik di dalam fikih klasik maupun kontemporer untuk menjelaskan makna perlindungan anak. Namun pembahasan tentang apa yang menjadi konten perlindungan anak dapat kita jumpai pembahasannya secara komprehensif di dalam kitab fikih. Lebih lanjut dijelaskan bahwa perlindungan anak memiliki kedekatan makna dengan beberapa istilah *pertama*; yaitu *hadânah* yang dimaknai “pemeliharaan dan pendidikan anak”, *kedua*; yaitu *tarbiyatu al-*

---

<sup>3</sup> Undang-undang Republik Indonesia No.23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak Pasal 1 ayat (2).

*walad* yang artinya “pendidikan anak” sebagaimana dikutip dari kitab *At-Ta`rifât* karangan Al-Jurjani. Ketiga; *Al-Wilâyah* yang merupakan fase lanjutan dari *hadânah* yang maknanya “perwalian”. Pendapat ini didasarkan pada pendapat Wahbah Az-Zuhaili yang mencoba melakukan dikotomi menjadi *wilâyatu `ala al-nafs* (perwalian atas jiwa) dan *wilâyatu `ala al-mâl* (perwalian atas harta). Dari ketiga pendekatan istilah di atas, Hani Shalihah lebih condong pada pendapat ketiga atau terakhir yang mengatakan bahwa perlindungan anak dalam hukum Islam dapat diartikan sebagai *Al-Wilâyah* karena di dalamnya terdapat relevansi yang sangat kental dengan anak baik fisik maupun mental anak (pribadi) dan tidak ketinggalan pula perlindungan terhadap harta anak. (Sholihah, 2018)

Huzaemah Tahido Yanggo dalam bukunya *Fikih Perempuan Kontemporer* memaparkan definisi perlindungan anak menurut Islam yaitu perlindungan khusus kepada anak dimulai dari dalam kandungan dengan mengupayakan pemenuhan hak-hak anak seperti hak pengasuhan yang optimal, hak untuk diberi nama yang baik, hak mendapatkan pendidikan, dan lain sebagainya. Definisi ini masih mengutarakan perlindungan anak pada pemenuhan hak-hak anak yang sangat beragam dan sebagian besar hak yang dimaksud di undang-undangkan dalam UU Perlindungan Anak. Selaras dengan pendapat Ibnu Anshori, definisi ini memiliki jangkauan perlindungan yang jauh ke belakang yaitu ketika masih menjadi janin “bakal anak” masih dalam kandungan, namun

belum sejauh apa yang disuguhkan oleh Ibnu Anshori yaitu sejak memilih pasangan hidup. (Yanggo, 2010)

Sebuah pendapat yang menarik ditawarkan oleh Arif Gosita untuk mendefinisikan perlindungan anak ialah suatu upaya yang berkesinambungan untuk menciptakan situasi atau lingkungan yang kondusif agar anak dapat melaksanakan hak dan kewajibannya sebagai seorang anak. Lebih lanjut Arif Gosita menjelaskan bahwa perlindungan anak merupakan perwujudan dari keadilan di dalam suatu masyarakat dimana fisik yang kecil tidak selalu dipandang sebelah mata, justru selayaknya mendapatkan perhatian yang besar karena mereka masih sangat lemah dan membutuhkan uluran tangan orang lain yang dewasa, sehingga mereka (baca: anak) dapat melaksanakan hak dan kewajibannya secara rasional, bertanggung jawab dan bermanfaat. Hal ini tidak lepas kaitannya dengan interelasi yang dibangun di dalam suatu keluarga (domestik), semakin baik interelasi yang ada di dalam keluarga maka akan baik dan positif pula interaksi yang akan lahir. Sebaliknya, semakin buruk interelasi dalam suatu keluarga maka akan negatif pula interaksi yang dihasilkan. (Gosita, 1989)

Dari beberapa definisi perlindungan anak yang telah peneliti paparkan di atas dapat ditarik sebuah benang merah bahwa fokus perlindungan anak jika ditinjau dari definisi lebih meng-*highlight* pada pemenuhan hak-hak anak yang seyogyanya diperhatikan oleh *stakeholder* dalam hal ini oleh orang tua, masyarakat dan juga pemerintah. Satu hal

yang kurang mendapatkan perhatian publik yaitu upaya integrasi dan mengenalkan kewajiban anak terhadap orang tua. Mengapa demikian? Karena selain telah memiliki hak-hak, anak juga telah memiliki kewajiban terhadap orang tua karena setelah dilahirkan ke dunia maka anak terhitung sebagai subjek hukum, di mana status tersebut telah melekat pada diri anak baik hak maupun kewajiban sampai ia meninggal dunia. (Subekti, 2003) Bahkan pada kondisi tertentu, janin yang ada di dalam kandunganpun akan diperhitungkan sebagai anak yang sudah lahir yang dapat kita temukan penjelasannya dalam KUH Perdata Pasal 2 yang berbunyi “Anak yang ada dalam kandungan seorang perempuan dianggap telah lahir, setiap kali kepentingan si anak menghendakinya. Bila telah mati sewaktu dilahirkan, dia dianggap tidak pernah ada.” Dengan demikian, definisi perlindungan anak menurut peneliti dapat kita ungkapkan sebagai upaya berkesinambungan untuk menciptakan atmosfer yang kondusif bagi anak agar dapat melaksanakan hak-hak fundamental dan kewajibannya secara rasional, bertanggung jawab dan bermanfaat yang dimulai sejak orang tua memilih pasangan hidup dan terhindar dari kekerasan dan diskriminasi.

### **Membaca Kembali Perlindungan Anak dengan Pendekatan Fikih Munakahat**

Bagong Suyanto menyatakan bahwa ada tiga indikator yang dapat menunjukkan kondisi rawan pada anak. *Pertama; inferior* adalah

suatu kondisi di mana anak-anak merasa tersisihkan dari kehidupan normalnya dan mengalami gangguan pada tumbuh kembangnya. *Kedua; rentan* di mana sang anak menjadi korban dari situasi yang ada di sekitarnya sehingga terpisahkan dari kerabat atau tempat tumbuh kembang asalnya (*displaced children*). *Ketiga; marginal* ialah situasi di mana anak-anak mengalami perlakuan yang tidak semestinya (diskriminasi dan eksploitasi). Mirisnya, ketiga fenomena pada anak ini masih kita temukan di tengah-tengah masyarakat kita dan seringkali muncul batu sandungan yang menjadikan institusi keluarga belum menjadi tempat yang nyaman dan ramah bagi anak. (Suyanto, 2013)

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ. (رواه البيهقي)<sup>4</sup>  
“*Sesungguhnya aku (Muhammad Saw.) diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.*”  
(H.R. Baihaki)

Salah satu pendekatan yang mungkin bisa digunakan adalah dengan menggunakan pendekatan normatif atau pendekatan fikih di mana pendekatan ini akan mengarah pada aspek teosentris sehingga akan lebih membangkitkan aspek religiusitas masyarakat khususnya umat Islam. Dengan pendekatan fikih ini diharapkan dapat menghadirkan rasa tanggung jawab moral sekaligus secara tidak langsung menggugah spirit penghambaan diri kepada Allah Swt. Bagi orang tua ini menjadi penting karena akan senantiasa disadarkan

<sup>4</sup> Abu Bakar Al-Baihaqi, *As-Sunan Al-Kubra*, (Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah), 2003, X/323, no.20782.

bahwa anak-anak adalah amanah Tuhan Yang Maha Esa kepada kita yang harus kita perhatikan hak-haknya. Definisi perlindungan anak yang didengungkan dalam Undang-Undang Perlindungan Anak menyebutkan bahwa Perlindungan anak adalah segala kegiatan untuk menjamin dan melindungi anak dan hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi, secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. Benang merah dari konsep perlindungan anak yang ditawarkan oleh negara di atas, setidaknya meng-*highlight* pada perlindungan terhadap hak-hak anak semata dimulai dari hak untuk hidup, hak untuk tumbuh kembang dan hak berpartisipasi serta terlindungi dari tindak kekerasan dan diskriminasi dan lain sebagainya, namun belum memunculkan penanaman kesadaran akan kewajiban anak. Padahal kewajiban anak terhadap orang tua juga perlu dikenalkan dan ditanamkan sejak dini agar hak dan kewajiban anak dapat berjalan beriringan. Sebagaimana sabda Rasulullah Saw. Ketika memberikan nasihat kepada para sahabat:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُقَدِّرْ كَبِيرَنَا

“Tidak termasuk dari kami orang yang tidak mencintai anak kecil dan tidak menghormati orang yang dewasa.” (H.R. Tirmidzi)

Hadis di atas mengingatkan kita untuk bisa melakukan dua hal yang sama secara serentak yaitu menyayangi orang yang lebih muda dan menghormati orang yang lebih tua. Di sinilah pendekatan fikih dan hukum Islam yang merupakan manifestasi dari buah

pemikiran mujtahid serta bersumber dari nas-nas syar`I dapat berperan mengawal ketahanan keluarga khususnya pada perlindungan anak. Sehingga perlu melakukan pelacakan kembali terhadap konsep perlindungan anak dalam fikih agar terwujud masyarakat yang ramah anak.

### **Selektif dalam Memilih Pasangan Hidup**

Bersikap selektif dalam memilih pasangan adalah langkah awal yang mungkin bisa dilakukan oleh calon orang tua sebelum membangun sebuah mahligai rumah tangga. Ada banyak kriteria yang didambakan oleh seorang untuk dijadikan pasangan hidup mereka dimulai dari aspek ekonomi, aspek nasab atau keturunan, aspek fisik, dan lain sebagainya. Berikut ini adalah kriteria dalam memilih pasangan hidup dalam rangka mengimplementasikan konsep perlindungan anak sejak dini,

#### **1. Aspek Agama (Religius) Menjadi Prioritas Utama**

Aspek pemahaman agama adalah aspek yang terkadang kurang diperhatikan baik bagi kaum laki-laki maupun perempuan. Kecenderungan yang ada di masyarakat sejak zaman dahulu hingga sekarang masih mementingkan aspek lain dan mengabaikan faktor pemahaman agama. Sehingga, tidak salah aspek harta, nasab, fisik menjadi sebuah kriteria dalam mencari pasangan hidup, namun dari setiap aspek yang ada perlu adanya pertimbangan dengan memetakan urgensi duniawi yang bersifat sementara dan fana serta urgensi ukhrawi yang kelak akan kekal abadi. Islam



melalui fikih perkawinan (munakahat) memberikan pedoman yang rinci dalam memilih pasangan hidup dengan menggali dari sebuah riwayat yang sudah sangat masyhur di masyarakat yaitu:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَأَطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبْتُ يَدَاكَ. (رواه البخاري).<sup>5</sup>

*“dari Abu Hurairah ra. Dari Nabi Muhammad SAW. telah berkata: Wanita umumnya dinikahi karena 4 (empat) hal: hartanya, nasabnya, kecantikannya, dan agamanya. Karena itu, pilihlah yang memiliki agama, kalian akan beruntung.”* (H.R. Bukhari).

Motifasi berdasarkan pemahaman agama dijadikan sebuah prioritas tidak terbatas kaum bagi kaum Adam saja, akan tetapi berlaku juga bagi kaum Hawa yang memilih laki-laki sebagai suaminya sebagaimana direkam dalam Sunan At-Tirmidzi yang menyatakan bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

*“Apabila datang kepadamu seseorang yang kamu senangi agama dan akhlakunya, maka kawinkanlah dia dengan anak perempuanmu, jika tidak, niscaya akan mendatangkan fitnah di bumi ini dan akan menimbulkan kerusakan yang mengerikan.”* (H.R. Ibnu Majah).<sup>6</sup>

Kriteria pemilihan pasangan menggunakan parameter pemahaman agama bukan berarti menutup peluang kriteria-

kriteria lain untuk menjadi bahan pertimbangan yang selektif. Akan tetapi hadis di atas ingin menjelaskan bahwa aspek pemahaman terhadap agama (religious) menjadi sebuah prioritas dari pada aspek lainnya dan tidak menutup kemungkinan keempat aspek tersebut berkumpul pada satu sosok yang ini sangatlah baik dan ideal jika dapat diwujudkan. (Basyir, 1999)

Hal serupa juga berlaku bagi calon ayah yang harus memiliki bekal ilmu agama atau setidaknya memiliki komitmen terhadap upaya menjalankan perintah agama dan menjauhi larangan-larangan agama. Sebagaimana firman Allah Swt. .... وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا... yang artinya “...sedang ayahnya (dari dua anak) adalah orang yang shalih....” Menurut Sa`id Ibnu Jubair dalam menafsirkan petikan ayat di atas bahwa kedua orang anak dari sang ayah tersebut dijaga oleh Allah Swt. dikarenakan kebaikan dan ketakwaan ayah kepada Allah Swt. (Al-Bukhari, 2012, p. 11)

## 2. Keluarga Dibangun di atas

### Pernikahan yang Absah

Menurut Undang-Undang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga, keluarga adalah unit terkecil dalam masyarakat yang terdiri dari suami istri, atau suami, istri dan anaknya, atau ayah dan anaknya, atau ibu dan anaknya. Untuk membentuk suatu keluarga yang kokoh, keluarga haruslah dibangun di atas pondasi

<sup>5</sup> Muhammad Ibn Ismail Abu Abdillah Al-Bukhari Al-Ja'fiy, *Shohih Al-Bukhari*, Muhaqqiq Musthafa Dib Al-Bugha, (Beirut: Dar Ibnu Katsir, Yamamah, 1987M), cetakan ketiga, jilid 5, h.1958. no. 4802

<sup>6</sup> Muhammad Ibn `Isa At-Tirmidzi, Sunan At-Tirmidzi, Muhaqqiq: Muhammad Fuad Abdul Baqi (Mesir: Musthafa Al-Baabi Al-Halabi, 1975), Cetakan 2, (3/386) No.1048.

pernikahan yang sah baik menurut agama dan administrasi pemerintah dengan cara didaftarkan pada pencatatan nikah. Keabsahan dari dua “lembaga” ini akan berimplikasi pada status anak yang akan lahir sehingga mereka memiliki nasab atau asal-usul yang jelas hal ini juga senada dengan hak anak yang ditetapkan dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak pada Pasal 7 Ayat 1 yang berbunyi “Setiap anak berhak untuk mengetahui orang tuanya, dibesarkan, dan diasuh oleh orang tuanya sendiri.” Jika hal mendasar dalam pembentukan keluarga ini tidak dapat diraih maka akan banyak anak-anak yang akan lahir tanpa mengetahui dari mana asal-usulnya dan siapa orang tua yang akan bertanggung jawab atas kehadiran dirinya di muka bumi, maka tentunya akan melahirkan masalah sosial baru dan menjadi “pukulan telak” terhadap konstruksi *akhlak al-karimah*. (Ulwan, 1978, p. 32)

Sebagaimana sabda beliau:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ. (رواه البيهقي)<sup>7</sup>  
“*Sesungguhnya aku (Muhammad Saw.) diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.*”  
(H.R. Baihaki)

Hadis di atas menjelaskan kepada kita bahwa menyempurnakan akhlak yang mulia menjadi tugas dan misi kerasulan Rasulullah Saw. diutus oleh Allah Swt. kepada umat-Nya. Beliau menyempurnakan akhlak yang telah dibawa atau diajarkan oleh para nabi sebelumnya yang merupakan kolektivitas misi

kerasulan untuk menata umat menjadi insan yang beradab dan berakhlakul karimah. Keutamaan akhlak bahkan terkadang menjadi sebuah prioritas jika disandingkan dengan masalah aqidah dan ibadah. Karena keutamaan yang melekat akhlak mulia merupakan representasi atau cerminan dari baik atau tidaknya aqidah dan ibadah seseorang. (Islamweb) Di samping itu kejelasan asal-usul dan nasab juga sejalan dengan tujuan hukum atau syariat Islam yang dikenal dengan istilah *maqâshidu al-syarî'ah* pada pembagian kebutuhan *dharûriyyât* yaitu *hifdzu al-nasl* (menjaga kehormatan dan keturunan). (Asy-Syatibi, 1997, pp. 17-19)

Pemahaman agama menjadi titik sentral pertimbangan yang mungkin bisa dilakukan. Apabila pemahaman dan komitmen dalam menjalankan perintah agama dapat dilakukan dengan baik, maka pada umumnya berakhlak mulia tidak akan menjadi suatu hal yang sukar untuk dilakukan. Karena akhlak merupakan representasi dari dalam diri seseorang yang dilakukan secara spontanitas tanpa melewati pemikiran yang panjang. Begitu halnya seorang istri yang shalihah dia akan menjaga kehormatannya di saat suaminya tidak disampingnya. Sebagaiman firman Allah Swt. sebagai berikut:

فَالصَّالِحَاتُ قَلِيلَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ....  
“...Sebab itu maka wanita yang sholihah, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena

<sup>7</sup> Abu Bakar Al-Baihaqi, *As-Sunan Al-Kubra*, (Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2003), X/323, no.20782.

*Allah telah memelihara (mereka)....” (Q.S. An-Nisa [4]:34)*

### 3. Memperhatikan Lingkungan Tumbuh Kembangnya

Keluarga sebagai ruang interaksi yang multi fungsi dan intensif diharapkan menjadi wahana yang nyaman dan aman bagi anak-anak. Pendidikan karakter yang dimulai sejak dini dalam keluarga membutuhkan sosok yang dapat dijadikan teladan bagi anak-anak. Oleh karena itu, tentu tidak akan menghadirkan sosok yang akan memberikan dampak negatif kepada anak-anak. Bahkan jika memungkinkan akan memberikan sosok yang terbaik untuk anak di kemudian hari yaitu dengan melihat secara selektif siapa yang akan merawat dan mendidik anak-anak kelak. (Friatna, 2019)

Tidak dipungkiri bahwa setiap individu memiliki karakter yang beragam satu sama lain. Keragaman ini timbul akibat genetika yang dibawa dari orang tuanya dan tidak sedikit peran lingkungan ikut menentukan kepribadian dan karakter seseorang, sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Hurairah sebagai berikut:

النَّاسُ مَعَادِنٌ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، خَيْرًاكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ  
خَيْرًاكُمْ فِي الْإِسْلَامِ، إِذَا فَتَهُوا (رواه أحمد).<sup>8</sup>

“Manusia itu seperti barang tambang ada kalanya memiliki kualitas baik dan buruk, orang-orang mulia pada masa jahiliah adalah orang-orang mulia pada masa Islam jika mereka memahami (agama).” (H.R. Ahmad)

Abdullah `Ulwan menyisipkan pembahasan tentang selektif terhadap lingkungan tumbuh kembang calon pasangan dalam rangka ingin menunjukkan kepada kita bahwa manusia memiliki nilai yang berlainan antara satu dengan lainnya. Rasulullah Saw. menyerupakan manusia dengan barang tambang karena keragaman akhlak dan karakteristik yang melekat pada diri manusia sebagaimana tambang yang memiliki keragaman pada nilai jual. Riwayat di atas mengisyaratkan bahwa apa yang berkembang di masyarakat yaitu bahwa kemuliaan seseorang mungkin saja bisa ditentukan dari nasab atau keturunan sebagaimana yang mereka yakini hingga saat ini. Akan tetapi, kemuliaan nasab atau keturunan tersebut tidak akan memberikan arti yang sesungguhnya jika tidak dibarengi dengan pemahaman tentang agama. Sekilas ada relevansi yang signifikan antara kedudukan atau nasab dengan pemahaman dan komitmen dalam menjalankan perintah agama. (`Ulwan, 1978, pp. 35-38)

Selain komitmen menjalankan perintah agama, akhlak juga tidak luput dari perhatian Rasulullah Saw. dalam memilih pasangan hidup, bahkan lebih diutamakan dari pada keindahan yang bersifat jasadiyah, sebagaimana dijelaskan dalam sebuah riwayat:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِيَّاكُمْ وَخَضِرَاءَ الدِّمَنِ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا

<sup>8</sup> Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, Muhaqqiq: Syu`aib Al-Arnauth, `Adil Mursyid, (tt.:

Muassasah Ar-Risalah, 2001), cet. 1, (16/201), No.10296.

حَضْرَاءَ الدِّمَنِ قَالَ الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ فِي الْمَنْبَتِ السُّوءِ  
(رواه الشهاب).

“dari *Abi Sa`id Al-Khudriy*. Sesungguhnya Nabi shallallahu `alaihi wa sallam telah berkata: *Hindari حَضْرَاءَ الدِّمَنِ*” lalu Nabi ditanya, apakah *حَضْرَاءَ الدِّمَنِ* itu Ya Rasul? Nabi Menjawab: “wanita cantik yang tumbuh dari keluarga yang tidak berperilaku baik.” (H.R. Asy-Syihab)

Hal senada juga diriwayatkan oleh `Aisyah Ra. Bahwasannya Rasulullah Saw. bersabda:

تَخَيَّرُوا لِطُفْلِكُمْ، وَانْكَحُوا الْأَكْفَاءَ، وَانْكَحُوا إِلَيْهِمْ. (رواه البيهقي)<sup>9</sup>

“Seleksilah oleh kalian untuk nutfah kalian (calon istri kalian), karena sesungguhnya keturunan itu kuat sekali pengaruhnya (pada keturunanmu).” (H.R. Baihaqi)

Untuk menegaskan akan pentingnya lingkungan dan dampaknya terhadap tumbuh kembang anak, Abdullah `Ulwan menyitir sebuah kisah dimana Umar Ibnu Al-Khattab pernah ditanya oleh seorang anak yang menanyakan hak anak terhadap orang tuanya. Kemudian Umar menjawab pertanyaan tersebut dengan:

أَنْ يَنْتَقِيَ أُمَّهُ، وَيُحْسِنَ اسْمَهُ، وَيُعَلِّمَهُ الْقُرْآنَ  
“Memilih dan menseleksi ibunya, dan memberikan nama yang bagus untuk anaknya, dan mengajarkan Al-Qur`an”

Al-Mawardi (w.450) dalam bukunya *Adab Al-Dunya Wa Al-Din* dalam pembahasan akhlak mulia menerangkan tentang upaya perlindungan anak sejak dini yaitu:

وَقَالَ أَبُو الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيُّ لِبَنِيهِ: قَدْ أَحْسَنْتَ إِلَيْكُمْ صَغَارًا  
وَكَبَارًا وَقَبْلَ أَنْ تُوَلِّدُوا. قَالُوا: وَكَيْفَ أَحْسَنْتَ إِلَيْنَا قَبْلَ  
أَنْ نُوَلِّدَ؟ قَالَ: احْتَرْتُ لَكُمْ مِنَ الْأُمَّهَاتِ مَنْ لَا تُسَبُّونَ  
بِهَا.

“Sungguh Aku telah berbuat baik kepada kalian semua pada saat kalian masih kecil hingga dewasa, bahkan sebelum kalian dilahirkan. Mereka (anak-anak) berkata: Bagaimana caranya Engkau berbuat baik kepada Kami sebelum Kami dilahirkan? Ayahanda menjawab: “Saya telah memilihkan Ibu untuk kalian yang tidak akan kalian cela sedikitpun.” (Al-Mawardi, 1986, p. 158)

Dalam kisah yang ditulis oleh Al-Mawardi (w.450) beliau menceritakan kisah Abu Al-Aswad Al-Duali (w.670) yang merupakan penggagas ilmu tata Bahasa Arab (Nahwu) yang hidup di era khalifah Ali bin Abi Thalib yang sangat memperhatikan tumbuh kembang anaknya. Beliau menerangkan upaya yang telah dilakukannya untuk membesarkan anak-anaknya yaitu dengan menikahi ibu yang akan menjadi sosok yang dikagumi oleh anak-anaknya. Tidak mudah menjadi sosok yang dikagumi bahkan tidak akan dicela oleh orang lain karena setiap manusia memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing. Oleh karena itu, pemilihan pasangan hidup (calon ibu) membutuhkan perhatian yang lebih yang tidak boleh diremehkan sehingga kekurangan yang ada tidak memberikan dampak negatif kepada anak.

<sup>9</sup> Abu Bakar Al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kubra*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah, 2003), cetakan 3, (7/214), no.13756)

#### 4. Dianjurkan Memilih *Ajnabiy* atau *Ajnabiyah*

Pada hakikatnya tidak semua perempuan dapat dinikahi, akan tetapi syarat perempuan yang boleh dinikahi seyogyanya bukan orang yang haram untuk dinikahi (mahram). Pernikahan hendaknya tidak hanya melengkapi rukun dan syarat nikah semata akan tetapi perlu memperhatikan adakah hal-hal yang dapat menghalangi nikah (*mawani`*) yang harus diperhatikan yaitu larangan menikahi mahram. Larangan menikahi mahram<sup>10</sup> merupakan pembahasan penting dalam kajian fikih munakahat (perkawinan) dalam rangka membangun konsep perlindungan anak yang berpihak pada kepentingan terbaik bagi anak. Pembahasan tentang larangan menikahi mahram ini telah dibahas secara komprehensif di dalam fikih dan memiliki relevansi yang kuat dengan peraturan perundang-undangan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang berlaku di Indonesia. Sebagaimana dipaparkan oleh Agus Hermanto yang menyatakan bahwa Undang-Undang Perkawinan dan KHI secara prinsipil disinyalir mengadopsi fikih Islam sebagai kerangka berpikir khususnya fikih empat mazhab. Menikahi mahram yang dimaksud adalah menikahi perempuan yang tidak boleh untuk dinikahi baik yang bersifat abadi (*muabbadah*) yang disebabkan oleh *nasab*, *mushaharah*, dan susuan maupun sementara (*muaqqatah*). (Hermanto, 2017)

<sup>10</sup> Mahram adalah orang (perempuan, laki-laki) yang masih termasuk sanak saudara dekat karena keturunan, sesusuan, atau hubungan perkawinan sehingga tidak boleh menikah di antaranya.

Larangan menikah yang bersifat sementara dirumuskan dalam Pasal 9 dan 10 Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan dikuatkan dengan KHI pada beberapa pasal di antaranya Pasal 40, Pasal 43, Pasal 44, Pasal 53, dan Pasal 54. Sedangkan larangan menikah yang bersifat abadi dirumuskan dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pada Pasal 8 dengan redaksi sebagai berikut:

Perkawinan dilarang antara dua orang yang: 1) berhubungan darah dalam garis keturunan lurus ke bawah ataupun ke atas; 2) berhubungan darah, dalam garis keturunan menyamping yaitu antar saudara, antara seorang dengan saudara orang tua dan antara seorang dengan saudara neneknya; 3) sehubungan semenda, yaitu mertua, anak tiri, menantu dan bapak tiri; 4) sehubungan susunan, yaitu orang tua susuan, anak susuan, saudara susuan dan bibi/paman susuan.<sup>11</sup>

Kemudian hal-hal yang masih global di dalam UU Perkawinan dipertegas dan diperinci dengan KHI dengan Pasal 39 yang telah mengakomodir pendapat ulama fikih khususnya imam empat mazhab fikih yang mu`tabar. (Syarifuddin, 2006, pp. 135-140)

Dalam konteks perlindungan anak khususnya pada upaya selektif memilih pasangan (calon ibu), perlu memprioritaskan dan menyupayakan pasangan yang jauh kekerabatan bahkan tidak memiliki hubungan kekerabatan. Di dalam fikih istilah ini dikenal dengan istilah *ajnabiyah* atau *ajanib*. Ulama fikih klasik telah membeberkan kunci

<sup>11</sup> Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

perlindungan anak sebagaimana disampaikan oleh Al-Mawardi yaitu menikahi perempuan yang jauh kekerabatannya itu lebih baik untuk anak baik dari aspek menghindari hal-hal yang membahayakan maupun untuk kecerdasan anak di kemudian hari. Pernyataan tersebut didasarkan pada perintah Rasulullah Saw. اغْتَرِبُوا وَلَا تُضُنُّوا yang meskipun singkat namun memiliki makna yang mendalam. Dalam kamus Al-Muhith, kata *igtaribû* pada riwayat di atas diambil dari akar kata اغترب yang artinya tidak menikah dengan kerabat dekatnya, sedangkan تُضُنُّوا dengan akar kata أضوى yang artinya melahirkan keturunan yang lemah sehingga dapat diterjemahkan sebagai berikut:

*Nikahilah orang yang tidak memiliki kekerabatan denganmu dan janganlah kalian melahirkan keturunan-keturunan yang lemah". (Al-Fairuzabadi, 2005) (Al-Mawardi, 1986, p. 157)*

Abu Bakar Ad-Dainuriy menegaskan bahwa dampak dari menikahi kerabat yang terlalu dekat dapat memberikan dampak yang negative bagi anak bahwa hal tersebut dapat melemahkan keturunan tanpa menjelaskan secara spesifik aspek kelemahannya apakah fisik, mental ataupun kejiwaan. (Ad-Dainuri, 1998, p. 46)

### **Penanaman Nilai tentang Kewajiban Anak**

Berdasarkan realita data di lapangan yaitu masih ditemukannya kasus pelanggaran hak anak serta panjangnya daftar pengaduan kekerasan terhadap anak menunjukkan bahwa belum optimalnya fungsi keluarga bagi tumbuh kembang anak. Keluarga yang

semestinya menjadi tempat perlindungan bagi anak terkadang dapat menjadi boomerang yang mengancam anggota keluarga di dalamnya. Dibutuhkan upaya yang sistematis untuk melakukan edukasi yang komprehensif dengan menggunakan pendekatan-pendekatan yang efektif. Sosialisasi perlindungan anak sejatinya sudah dilakukan oleh pemerintah Republik Indonesia dengan mengesahkan Undang-Undang Perlindungan Anak No. 23 Tahun 2002 dan UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 melalui Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia (KPPPA). Akan tetapi, aspek penguatan nilai-nilai keagamaan (religiusitas) dan internalisasi nilai-nilai perlindungan anak dalam fikih Islam belum banyak digali lebih lanjut. Hal ini terlihat jelas pada Rapat Koordinasi Nasional Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak yang diselenggarakan oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia (KPPPA) pada 17 Juni 2021 belum menyinggung internalisasi dan integrasi penguatan nilai-nilai religious lebih dalam. (KPPPA, 2021)

Pada tatanan new normal ini, berbagai macam kebijakan lahir dalam masa pandemi covid-19 ini untuk menekan angka penularan dengan memunculkan terminology “*work from home*” (bekerja dari rumah) dan “*learning from home*” (belajar dari rumah) dan lain sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa rumah atau keluarga akan menjadi basis tumbuh kembang anak dan menjadi wahana yang aman dan nyaman dalam

pembentukan karakter anak. Dengan kata lain rumah atau keluarga akan menjadi lembaga pendidikan *informal* maupun *formal* bagi anak-anak selama masa pandemic ini. Aspek Pendidikan hanyalah satu dari sekian banyaknya aspek vital dalam keluarga yang menjadi concern kita bersama. Sehingga perlu kiranya upaya membangun kembali (rekonstruksi) pola asuh dan didik pada anak agar komponen penting yang hanya didapatkan di sekolah atau tempat lain dapat diisi kekosongannya dengan pola asuh dan didik di rumah. Hal ini menjadi perlu karena pada situasi pandemic saat ini, keluarga menjadi tumpuan harapan banyak pihak baik orang tua, masyarakat bahkan negara untuk mengkonstruksi individu yang berkualitas.

Upaya yang mendasar yang dapat dilakukan untuk melakukan revitalisasi peran keluarga dalam mengimplementasikan konsep perlindungan anak yaitu dengan menanamkan konsep nilai tentang kewajiban anak terhadap orang tua. Hal ini menjadi sangat penting karena peneliti melihat selama ini perlindungan anak cenderung pada penguatan hak-hak anak tanpa diimbangi dengan penanaman nilai tentang kewajiban anak terhadap orang tua. Meskipun peneliti telah melihat dicantumkannya kewajiban anak dalam UU No.23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak pada Pasal 19 yang berbunyi: Setiap anak berkewajiban untuk: 1) menghormati orang tua, wali, dan guru; 2) mencintai keluarga, masyarakat, dan menyayangi teman; 3) mencintai tanah air, bangsa, dan negara; 4) menunaikan ibadah sesuai dengan ajaran agamanya; dan 5)

melaksanakan etika dan akhlak yang mulia. Pada Pasal di atas, peneliti melihat adanya langkah positif dalam menselaraskan antara hak dan kewajiban anak, akan tetapi penanaman tentang kewajiban anak harus terus disosialisasikan agar tidak terjadi ketimpangan di dalam keluarga yang tentunya kewajiban tersebut telah disesuaikan dengan tingkat kemampuan dan kondisi anak. Mengingat anak setelah dilahirkan telah berpredikat sebagai subjek hukum bahkan dalam kondisi tertentu seperti di dalam kandungan sudah diperhitungkan sudah lahir serta memperhatikan pendapat Arif Gosita bahwa dalam konsep perlindungan anak adalah interaksi yang timbul dari interelasi dalam keluarga sehingga jika interelasinya positif maka akan melahirkan interaksi yang positif pula. Untuk mewujudkan interaksi yang baik maka perlu mengkonstruksi hubungan yang baik antara orang tua dan anak yaitu integrasi nilai khususnya tentang kewajiban anak terhadap orang tua.

Sa`ad Ibrahim Salih dalam bukunya mengatakan bahwa hak orang tua (Al-Âbâ') dapat dikategorikan sebagai hak yang besar (adham) setelah hak milik Allah Swt. sebagaimana firman Allah:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِنَّمَا  
يَبْلُغُنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا  
وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۚ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ  
الذُّلِّ مِنَ الرِّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

“Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam

*pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia. Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil".*" (Q.S. Al-Israa [17]:23-24)

Nilai yang dapat kita petik dari ayat di atas bahwa Allah Swt. dalam menciptakan sesuatu terkadang menjadikan sesuatu sebagai sebab kehadirannya. Dalam hal ini, Allah sebagai pencipta yang hakiki dan menjadikan kedua orang tua sebagai sebab yang bersifat langsung dalam proses penciptaan manusia dan mewajibkan mereka (orang tua) untuk berupaya maksimal dalam merawat anak. Dengan demikian maka hak orang tua atau dapat dikatakan sebagai kewajiban anak untuk bersikap "*ihsan*" atau berbuat yang terbaik menjadi suatu hal yang harus ditanamkan sejak dini sebagai bentuk timbal balik atas kebaikan mereka agar kehadiran mereka sebagai "*investasi*" jangka panjang dapat terwujud. (Salih, 1980)

Orang tua yang baik bukanlah orang tua yang tidak pernah marah kepada anaknya, akan tetapi orang tua yang baik adalah orang tua yang menyayangi anak-anaknya dan tidak ingin keturunannya terjerumus ke dalam kebinasaan. Sebagaimana perintah Allah Swt. dalam firman-Nya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا  
النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ  
اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

*"Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan."* (Q.S. At-Tahrim [66]: 6)

Ayat di atas menjelaskan tentang tugas orang tua yang begitu berat yaitu menjaga anak-anaknya dari siksa api neraka. Kemarahan yang mungkin timbul akibat kelalaian anak hendaknya menjadi alternatif terakhir bagi orang tua untuk memberikan pemahaman yang dapat diterima sesuai dengan kemampuan mereka (baca:anak). Sehingga rasa marah orang tua dapat dipahami dan diterjemahkan oleh anak sebagai bentuk kasih sayang orang tua agar anak dapat tumbuh kembang yang dapat dipertanggungjawabkan secara horisontal (manusia) maupun vertikal (Tuhan) sebagaimana ayat di atas dengan penuh kesabaran seabgaimana firman Allah swt., yaitu:

*"Dan perintahkanlah kepada keluargamu mendirikan shalat dan bersabarlah kamu dalam mengerjakannya...."*(Q.S. Taha [20]:132)

Oleh karena itu anak perlu diberikan pemahaman tentang bagaimana melakukan interelasi antara anggota keluarga salah satunya yaitu bersikap hormat dan menyayangi orang yang lebih tua. Peneliti meyakini bahwa perintah menghormati orang tua bukan hanya menjadi "*monopoli*" agama maupun masyarakat tertentu melainkan sudah menjadi norma yang tidak lagi tertulis yang



berkembang di masyarakat. Rasulullah bersabda yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik yaitu:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوقِّرْ كَبِيرَنَا

*“Tidak termasuk dari kami orang yang tidak mencintai anak kecil dan tidak menghormati orang yang dewasa.”* (H.R. Tirmidzi)

Hadis di atas menjelaskan dua aspek penting kepada kita tentang apa yang menjadi hak dan kewajiban anak yaitu mereka (baca:anak) berhak mendapatkan kasih sayang dari orang tua sekaligus berkewajiban menghormati orang yang lebih tua. Berdasarkan Riwayat di atas dapat kita ambil benang merah bahwa perlu ada keseimbangan antara hak dan kewajiban yang perlu ditanamkan kepada anak sejak dini sehingga tidak terjadi ketimpangan.

### **Kesimpulan**

Islam dengan pemahaman para ulama yang dituangkan dalam fikih munakahat telah memberikan sumbangsih pemikiran terhadap konsep Perlindungan Anak yang belum banyak disentuh dan dipraktikkan oleh banyak kalangan. Pendekatan religious dipandang tepat untuk diterapkan bersama dengan konsep yuridis (perundang-undangan) untuk bersama-sama mengawal Perlindungan Anak di Indonesia. Karena dengan pendekatan religious (fikih munakahat) ini akan menghadirkan tanggung jawab moral secara vertical disamping tanggung jawab horizontalpun dilaksanakan dengan baik. Sehingga apa yang menjadi harapan kita yaitu terwujudnya Perlindungan Anak yang efektif dapat terwujud.

Perlindungan anak menurut peneliti dapat kita ungkapkan sebagai upaya berkesinambungan untuk menciptakan atmosfer yang kondusif bagi anak agar dapat melaksanakan hak-hak fundamental dan kewajibannya secara rasional, bertanggung jawab dan bermanfaat yang dimulai sejak orang tua memilih pasangan hidup dan terhindar dari kekerasan dan diskriminasi. Adapun yang dapat dilakukan sejak dini yaitu selektif dalam memilih pasangan hidup dimulai dengan memperhatikan aspek pemahaman dan komitmen menjalankan perintah agama, memperhatikan akhlak dan lingkungan tumbuh kembang calon pasangan, membangun keluarga di atas pernikahan yang absah, dan menghindari pernikahan yang memiliki kekerabatan yang dekat. Perlunya penekanan pada internalisasi nilai tentang kewajiban anak terhadap orang tua karena telah menjadi subjek hukum, sehingga tidak ada ketimpangan antara hak dan kewajiban, tentu dengan memperhatikan tingkat pertumbuhan dan kemampuan anak.

### Daftar Pustaka

- Action, T. A. (2019). *Minimum Standards For Child Protection In Humanitarian Action*. tt.: Humanitarian Standards Partnership.
- Angraini, A. P. (2019, 5 22). *Diungkap Kecerdasan Anak Berasal dari Ibu*. Retrieved from [www.kompas.com](http://www.kompas.com): <https://lifestyle.kompas.com/read/2019/05/22/030000020/diungkap-kecerdasan-anak-berasal-dari-ibu>
- Anshori, I. (2006). *Perlindungan Anak dalam Agama Islam*. Jakarta: KPAI.
- Basyir, A. A. (1999). *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Bukhari, A. I.-R. (2012). *Huquq Al-Aulad `ala Al-Aba' wa Al-Ummahat*. Qahirah: Dar Adhwa' As-Salaf.
- Dainuri, A. B. (1998). *Al-Mujalasa wa Jawahiru Al-`Ilm*. Bahrain: Jam`iyah Al-Tarbiyah Al-Islamiyah.
- Fairuzabadi. (2005). *Al-Qamus Al-Muhith*. Beirut: Muassasah Ar-Risalah.
- Friatna, I. (2019). Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam dan Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2008. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, 5(2). <https://doi.org/10.22373/equality.v5i2.5589>
- Gosita, A. (1989). *Masalah Perlindungan Anak*. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Hermanto, A. (2017). Larangan Perkawinan Perspektif Fikih dan Relevansinya dengan Hukum Perkawinan di Indonesia. *Muslim Heritage*, 147.
- Islamweb (n.d.). Syarhu Al-Arba`in An-Nawawiyah [Recorded by `I. Salim]. KPAI. (2020, 8 31). *Update Data Infografis KPAI*. Retrieved from KPAI: <https://www.kpai.go.id/publikasi/infografis/update-data-infografis-kpai-per-31-08-2020>
- KPPPA. (2021, Juni). *MENTERI BINTANG: MARI BERSINERGI WUJUDKAN KOMITMEN BERSAMA UNTUK INDONESIA RAMAH PEREMPUAN DAN LAYAK ANAK*. Retrieved from <https://www.kemenpppa.go.id>: <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/3243/menteri-bintang-mari-bersinergi-wujudkan-komitmen-bersama-untuk-indonesia-ramah-perempuan-dan-layak-anak>
- Latu Ratri Mubyarsah, "Ibu Bunuh Tiga Balitanya, Diduha Karena Faktor Ekonomi" Dikutip dari <https://www.jawapos.com/nasional/hukum-kriminal/11/12/2020/ibu-bunuh-tiga-anak-balitanya-diduga-karena-faktor-ekonomi/> Diakses pada hari Senin tanggal 29 Juni 2021 jam 05.00 WIB.
- Mawardi. (1986). *Adab Al-Dunya wa Al-Din*. -: Dar Maktabah Al-Hayah.
- Maylasari, I., Agustina, R., Sari, N. R., & Dewi, F. R. (2020). *Indeks Perlindungan Anak (IPA, Indeks Pemenuhanan Hak Anak (IPHA)*,

- Indeks Perlindungan Khusus Anak (IPKA) Indonesia*. tt: K
- Nasional, P. B. (2008). *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 87 Tahun 2014 . (2014).
- Salih, S. I. (1980). *‘Alâqatu Al-Âbâ’ bi Al-Abnâ’ fi Al-Syarî’ah Al-Islâmiyah Dirasatan Fikhiyyatan Muqaranatan*. Qahirah: Kitab Ta`awun.
- Sholihah, H. (2018). Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam. *al-Afkar*, 2-5.
- Subekti. (2003). *Pokok-Pokok Hukum Perdata*. Jakarta: Intermasa.
- Suyanto, B. (2013). *Masalah Sosial Anak: Edisi Revisi*. Jakarta: Prenadamedia.
- Syarifuddin, A. (2006). *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana.
- Syatibi, I. I. (1997). *AL-Muwafaqat*. tt: Dar Ibnu Affan.
- Thabari, A. J. (2000). *Jami`u Al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an*. Beirut: Muassasah Al-Risalah.
- Mohay , “Orang Tua Bunuh Anak Karena Sulit Diajari Belajar Online, Terancam Hukuman Seumur Hidup.” Dikutip dari <https://www.tribunnews.com/regiona/2020/09/17/orang-tua-bunuh-anak-karena-sulit-diajari-belajar-online-terancam-hukuman-seumur-hidup>. Diakses pada hari Sabtu tanggal 19 Juni 2021 jam 13.09 WIB.
- ‘Ulwan, A. (1978). *Tarbiyatu Al-Awlad*. Beirut: Dar As-Salam.
- Undang-Undang No. 52 Tahun 2009. (2009). Jakarta, DKI, Indonesia.
- Undang- Undang No. 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. Jakarta.
- Undang-Undang No.35 Tahun 2014 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak
- Yanggo, H. T. (2010). *Fikih Perempuan Kontemporer*. Jakarta: Ghalia Indah.

## DISCUSSION OF SCIENCE ETHICS IN ISLAM: Reflections on Harun Nasution's Controversial Ethical Thought

**Abdul Fattah**

UIN Mataram, Nusa Tenggara Barat, Indonesia  
abdulfattahuinmataram@gmail.com

---

### INFO ARTIKEL

Diterima: 2 Maret 2020  
Direvisi: 18 September 2020  
Dipublikasi 25 September 2020

---

#### Kata kunci:

Scientific ethics, controversial thinking,  
Islamic thought, Rational Islam, Traditional  
Islam

### ABSTRAK

*This article intends to examine the concept of scientific ethics in Islam with a focus on the thoughts of Harun Nasution. Harun Nasution is a controversial Islamic reformer. His idea was born as a response to and against the traditional ideas that developed at that time, even Harun Nasution dared to go against the flow of traditional thought ethics that had long been rusty and difficult to remove. The emphasis of this paper is on the presentation of Harun Nasution's progressive thinking in various main issues in the study of Islamic ethical thought, such as the idea of progress, coexistence between the Absolute-Textual (qath'i) and relative-contextual (zhanni) regions as a foundation the development of science in Islam, rational and traditional categorization, inclusive attitudes: accepting culture or knowledge from outside, freedom and development mentality: freedom of thought and action, cosmology: belief in causality as a source of success, moral problems and Harun Nasution's criticism of materialistic / hedonistic culture. This paper is presented considering that in a dynamic society, scientific ethics and community education play a role in determining the existence and development of society. Likewise with the role of scientific and educational ethics which is one form of manifestation of the ideals of Islamic life to preserve, transfer and instill (internalization) and transform Islamic values to the personal of the next generation, so that cultural-religious values are aspirated in society over time.*

---

### Pre-Discourse: Synergy of Ethics and Science in Islam

Al-Qur'an as a holy book which is a guide and source of inspiration has a decisive influence on the journey of Muslims in living their lives. Although the Koran contains many topics of discussion and scientific disciplines, the most central theme of the entire Qur'an is ethical issues.<sup>1</sup>

His messages on ethics touch all of life, in both theoretical, theological-moral terms (*theological morality*) and practical ethics (*applied ethics*). Islamic theology as in the Koran has taught people how they should live their lives both as individuals and socially<sup>2</sup>. Therefore, ethical messages in the Koran need to be developed and translated

---

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 86.

<sup>2</sup> Mibtadin, "Etika dalam Diskursus Pemikiran Islam: Dari Wacana Menuju Islamologi

Terapan", in *SUHUF*, Vol. 31, No. 1, Mei 2019: 72-85, p. 90.

into legal concepts and praxis actions in the field of life.

On the other hand, ethics and science are two things that cannot be separated from one another. Both of them grow and develop side by side and in line. If ethics and science are separated, there will be a very deep imbalance in the order of human life which is the subject and object of education.

In a dynamic society, scientific ethics and community education play a role in determining the existence and development of that society. Therefore, scientific ethics and public education are efforts to preserve, transfer and transform cultural values in all their aspects and types to future generations. Likewise with the role of scientific and educational ethics which is one form of manifestation of the ideals of Islamic life to preserve, transfer and instill (internalization) and transform Islamic values to the personal of the next generation, so that cultural-religious values are aspirated. - tell me to keep functioning and developing in society from time to time.

Istighfarotur Rahmaniyyah in the book *Ethics Education with a study of the concept of soul and ethics in the perspective of Ibn Miskawaih* explains how important educational activities are based on more substantial, basic and essential goals, namely noble ethics.<sup>3</sup> So that the subjects taught are not only limited to the science itself or

academic goals. In other languages, education is not only limited to transferring knowledge, but how to view each discipline from another point of view, for example from an ethical aspect.

Rahmaniyyah further explained that ethics education is a process of guiding humans from darkness, ignorance, to attain enlightenment of knowledge. What is disclosed is one of the definitions and understandings of ethics education. Ethics is an effort to understand humans in terms of behavior based on good and bad rules, while ethics education is a way to make human life better and prosperous. With regard to the moral degradation that afflicts this nation, ethics education is an important matter to be studied and implemented.

The book of *Ta'lim al-Muta'allim Thariiq al-Ta'allum* by Shaykh al-Zanurji,<sup>4</sup> In fact, a lot of talk about ethics and character values that should be nurtured, especially in the process of studying. The discussion which is colored with compositions of Arabic poetry makes this little book rich in moral messages. Character values such as humility, respect, *istiqomah*, patience, and sincerity are often described in the book.

However, lately these lofty meanings and ideals have started to look faded and degraded. Scientific and educational ethics, which are ideally expected to shape a person into mentally and spiritually superior

---

<sup>3</sup>Istighfarotur Rahmaniyyah, *Pendidikan Etika: Konsep Jiwa dan Etika Perspektif Ibnu Miskawaih dalam Kontribusinya di Bidang Pendidikan* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), p. 40-41.

<sup>4</sup>Syekh al-Zarnuji, *Etika Belajar Bagi Penuntut Ilmu: Terjemah Ta'lim al-Muta'allim Thariiq al-Ta'allum*, ter. A. Ma'ruf Asrori (Surabaya: Pelita Dunia, 1996), p. 18-61.

individuals, are apparently unable to carry out this role, whereas if examined carefully, scientific and educational ethics must be able to form a dignified civilization character. This is stated in the formulation of national education goals as stipulated in the National Education System (SISDIKNAS) RI Law no. 20 of 2003 Chapter II Article 3 which states:

"National education has the function of developing capabilities and shaping the character and civilization of a nation with dignity in order to educate the nation's life, aimed at developing the potential of students to become human beings who believe and fear God Almighty, have noble character, are healthy, knowledgeable, competent, creative, independent, and become a democratic and responsible citizen."<sup>5</sup>

To answer the recent unrest, one form of study that must be done is to re-explore the ethical ethical thoughts that have been expressed by Muslim figures, among these figures are (late) Prof. Harun Nasution.

Harun Nasution is a controversial Islamic reformer.<sup>6</sup>His idea was born as a response to and against the traditional ideas that developed at that time, even Harun Nasution dared to go against the flow of traditional thought ethics that had long been rusty and difficult to get rid of. Various pros and cons also colored his thought journey. Mukti Ali is one of the figures who defends and supports the ideas and thoughts of Harun Nasution, while those who criticize him for

various scientific reasons are also not uncommon in the class of Prof. M. Rasjidi is one of the figures who claims Harun's idea is an idea that endangers Muslims due to being influenced by orientalist.

The various forms of response to Harun Nasution's ideas seem to make some Muslim scientists interested in re-examining and further examining the building of philosophical thought initiated by Harun Nasution. The study is not limited to explaining the basic building blocks of Harun's thought, but also offers the idea of the need to rejuvenate "Rational Islam" with a humanistic style, which uses existentialism and phenomenological approaches.<sup>7</sup> This is because the ideas brought by Harun were built from the milieu that surrounded him during the New Order era and in different socio-political-cultural conditions, so that his existence in the following period needed to be reconstructed by sticking to the considerations of *al-muha fazatu 'ala al- qadimi as-shalih, wa al-akhdzu bil jadidil ashlah* or "maintaining good old traditions, and taking new, better traditions".

The author, in this case, tries to trace Harun Nasution's line of ethical thought. This is a form of the author's effort to explain more deeply the views of Harun Nasution in the field of philosophy, especially in the field of

---

<sup>5</sup>Tim Penulis, *UU RI Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen & UU RI No. 20 Tahun 2003 tentang SISDIKNAS* (Bandung: Citra Umbara, 2006), p. 76.

<sup>6</sup>Nurisman, *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia*. (Yogyakarta: Teras, 2012), p. 1

<sup>7</sup>Please analyze his whole mind on *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof.Dr. Harun Nasution* (Bandung; Penerbit MIZAN, 1996).

ethics and kalam, as well as its relevance to current conditions and problems.

### The Reality of Ethics in the Study of Philosophy

1. Ethics in the Discourse of Philosophy  
As a person who thinks (philosophy), of course everything requires good and correct thinking, in order to achieve good and correct results.<sup>8</sup> Having thoughts is like two sides of a coin, good and bad, so that philosophy is known as ethics, namely the rules for distinguishing good and bad.<sup>9</sup> Apart from that, philosophy also refers to something beautiful so that it can be justified and debated. Therefore, the definition of philosophy can also give rise to various philosophical meanings. However, experts agree that philosophy is a study that examines all phenomena of human life and thought as well as everything that occurs in the universe. Therefore, philosophy can be used as a discipline of reason and logic.

As a scientific and scientific discipline, philosophy contains values such as ethics, morals, norms, and morals. Likewise in its application, a scientist in everyday life seems to be required to apply these values in

his life, both when thinking and acting. Even though a person's knowledge is high, if he does not have values that have become a kind of demanded rule in his life, that person will not be looked up to. In a history it is said "Al adabu fauqal 'ilmi" (adab is higher than knowledge).

Ethics, politics and economics, in the realm of Islamic thought are usually included in what is called practical philosophy (al-hikmah al-'amaliyyah). Praxis philosophy itself talks about everything "as it should be" (*das sollen*), nevertheless ethics is still based on theoretical philosophy (al-hikmah al-nazhariyyah) which talks about everything "as it is" (*das sein*).<sup>10</sup>

Ethics is a branch of axiology (philosophy of values) which specifically examines good and bad values in the sense that they are in accordance with the value of morality or not.<sup>11</sup> In a broader understanding, ethics implies a meaning bias, as defined as norms or values that a person or society holds in regulating their behavior, such as Javanese ethics, Hindu ethics, and ethics. Protestants, and others. Therefore, ethics is a value system adopted by a community or individual belonging to a nation. Ethics is also

---

<sup>8</sup>Abdul Fattah and Lestari, *Nalar Filsafat Pendidikan Islam: Konsep, Tantangan, dan Pemikiran Religius-Nasionalis*, (Mataram: UIN Mataram Press, 2020), p. 13.

<sup>9</sup>It is common in philosophy; philosophy is considered and is often pointed out like a double-edged knife; one can be positive when used for the good and benefit of mankind. But not infrequently, one other dimension is used for badness, even crime, so that it often presents and leaves humanity sorrow. Look at *ibid.*, p. vii.

<sup>10</sup> M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* trans. Hamzah (Bandung: Mizan, 2002), p. 15.

<sup>11</sup> Term *Ethics* comes from the language Greek (Greek) that is *ethikos* which means customs, characters, habits, ways, and attitudes. Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes & Noble Book, 1931), p. 32; See also Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield & Adam Co, 1971), p. 98.

understood as a collection of principles or norms known as a code of ethics, such as a journalistic code of ethics, a code of medical ethics, a code of ethics for lawyers, and others.

## 2. Short Discourse on Scientific Ethics

The term scientific ethics leads us to deep contemplation, both regarding the nature, the process of formation, the institutions that produce environmental science that is conducive to the development of science, as well as morality in obtaining and utilizing that knowledge. Therefore, there are several things that must be explained:

### a. The Meaning of Ethics

According to the third edition of the Big Indonesian Dictionary (KBBI), ethics is the science of what is good and what is bad and about moral rights and obligations.<sup>12</sup>The moral that is meant here is morals, namely the manners or behavior of living things. Meanwhile, wikipedia.com states that ethics discusses behavior towards a good life, in which there are aspects of truth, responsibility, roles, and so on. It can be seen that ethical issues cannot be separated from the knowledge of humans as perfect living beings. If it goes back to the original word, ethics comes from Greek; "Ethos", which means habit (action), but not custom, but adab.

### b. The Meaning of *Moral*

The word moral is identified with a special character of human action, which is based on the notion of good and bad. Talking about

someone's morals is the same as talking about the person's personality in question. Because of that, morality has actually made the position of humans different (respectable) from other God's creatures.

KBBI makes two views on the notion of morality. First, as a teaching about good and bad that is received as a result of actions, attitudes, obligations, and so on by humans. Second, mental conditions that make people courageous, passionate, disciplined, and so on, which originate in the heart's contents or feelings as expressed in actions.<sup>13</sup>

### c. The Meaning of *Norm*

Norms are rules or provisions that bind group members in society, are used as a guide, order, and control of behavior that is appropriate and acceptable. Norms can also be mentioned as measures or methods that are used as benchmarks for judging or comparing something.<sup>14</sup> For example, every society must obey the rules and regulations.

### d. The Meaning of *Decency*

Decency or morality is a small part of norms so that we know the name moral norms, namely rules that govern human actions in everyday social interactions, such as the relationship between men and women. Decency can also be a part of manners and manners.<sup>15</sup>

In addition to the four things above, a philosophical review must also have aesthetics, namely regarding beauty and its implementation in life. From aesthetics,

---

<sup>12</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, p. 309.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 607.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 787.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 787 and 1110.



various theories about art or aspects of art from various cultural outcomes were born. Human ability to think is the source of all perfection and the pinnacle of all glory and height above other creatures. Knowledge of things that occur outside of themselves is also owned by animals because they have the power of *al-mudrikah* (knowing) but it does not reach the power of *al-nathiqah* (thinking).<sup>16</sup>

Animals are aware of something outside themselves by means of their five senses that have been bestowed by Allah such as hearing, sight, smell, feeling through the tongue and through touch. Man understands the situation outside himself-with the power of understanding through the mediation of his thoughts that are beyond his senses. The mind works with the power that is in the middle of the brain which gives the ability to grasp images of various objects normally received by the five senses, and then returns these objects to memory while developing them again with other images from the images of those objects.

Thinking is the explanation that is behind feelings, and the application of reason in it to make analysis and synthesis, so that in the activity of thinking continuously to solve various problems wisely.<sup>17</sup> This is the meaning of the word *al-af'idah* (plural of *fuad*) in the Qur'an:

قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة  
قليلًا ما تشكرون (المالك: 23)

"Say: He Who created you and made for you hearing, sight, and heart (but) you are very little grateful". (Surah Al Mulk: 23).<sup>18</sup>

"Fuad" is the power of deep thinking which is one of the activities of the heart. The ability to think has several levels: First, is man's intellectual understanding of everything that is outside the universe in a natural or changing order, with the intention that he can make a selection with his own ability. This kind of thinking takes the form of perceptions. This is the reason of the defender (*al'aql al-tamyizi*) which helps people obtain everything that is beneficial to themselves, obtain their livelihoods, and reject those that are not beneficial to themselves.

*Second*, is the mind that equips humans with the ideas and behaviors needed in associating with other people and is able to organize themselves in communicating. Most of this kind of thinking is in the form of perceptions, (*tashdiqat*), which are achieved one by one through experience, and carried out so that they feel the benefits. This is what is called experimental reason, "*al 'aql at tajribi*".

*Third*, the mind which equips man with knowledge (*ilm*) or hypothetical knowledge (*dzann*) knows something that is behind sense perception without the practical action that accompanies it. This is speculative

<sup>16</sup>Harun Nasution, *Filsafat Islam dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: UI-Press, 1973). p. 29.

<sup>17</sup>Abdul Fattah, *Fajar Gemilang Filsafat Islam*, (Malang: Misykat, 2020), p. 20.

<sup>18</sup>Mujamma al-Malik, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. (Madinah: As-Syarif, 1999), p.1012.

reason (al aql an-nadzari). It is perception and perception, tasawwur and tashdiq, which are arranged in a special order, thus forming other knowledge of the same kind, either perceptive or perceptive. Then they combine with other things and form yet another knowledge. The end of this process is complete perception of existence as it really is, with various genera, differences, causes and effects. By thinking about these things, man attains perfection in his reality and becomes a pure intellect with a perceptive soul. This is the meaning of human reality (al haqiqah al insaniyah).<sup>19</sup> Human reality with science which is systematically arranged according to certain methods, can be used to explain certain phenomena in the field (knowledge). Thus a science must be systemic and systematic so that it seems that there is something that binds it as a value.

### Discussion Scientific Ethics in Islam

As previously stated, ethics discusses behavior towards a good life, in which there are aspects of truth, responsibility, and role. Scientists talk about people and institutions about certain disciplines. So scientific ethics leads us to deep contemplation, both regarding the essence, the process of formation, the institutions that produce environmental science that is conducive to the development of science, as well as morality in obtaining and utilizing that knowledge.

Attitudes and behavior are very important in life. Attitudes and behavior of a

person will be a measure of that person's personality. Therefore, a scientist must have a scientific attitude that reflects himself as a scientist. This attitude can be in the form of being inferior, not being arrogant or arrogant, and always respecting others. Therefore, a person who has knowledge with a good attitude tends to be associated with rice or to someone who has knowledge, being asked to have "knowledge of rice" is getting ducked more and more. This means that a scientist in everyday life is required to apply ethical and moral values in his life, both when thinking and acting. Even though a person's knowledge is high, if he does not have values that have become a certain kind of rule in his life, the person will not be looked up to. "Al adabu fauq al 'ilmi" (Adab is above knowledge).

A scientific attitude is expected to be possessed by a scientist because it is in accordance with the understanding that a scientist is an expert or a lot of knowledge about a science. Scientists can also be said to people who are involved in the field of science.<sup>20</sup> The connection in this discussion is that the scientific attitude intended for a scientist is to have and understand ethics, morals, norms, and morals. In Islam, a scientist is called عالم (knowledgeable person). In the Qur'an surah al-Mujadalah verse 11 states:

يرفع الله الذين امنونكم والذين أتوا العلم درجات  
(المجادلة: 11)

"Allah will raise the ranks of those who believe among you and those who have

---

<sup>19</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibn Khaldun*, (Jakarta: Firdaus, 2000, p. 523.

<sup>20</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa,,* p. 425.

*knowledge in different levels.*" (Qs.al-Mujadilah: 11)<sup>21</sup>

When someone already has knowledge, then he should have a behavior that is in accordance with someone who is knowledgeable, namely doing an activity based on common sense considerations and being able to account for his knowledge in a spiritual individual and social morals. Taking responsibility spiritually individually means that a person is responsible for his knowledge to Allah SWT, because spiritually he has used the potential given by Allah in the form of reason and other potentials, so that he has the opportunity to gain various knowledge. The individual spiritual responsibility that must be accounted for is practicing knowledge in accordance with the teachings of the Qur'an and the sunnah of the Prophet Muhammad. And that is one of the meanings contained in Surat al-Zumar verse 9,

قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون  
(الزمر: 9)

"Are the same people who are knowledgeable and people who are not knowledgeable?"<sup>22</sup>

Social moral responsibility implies that the knowledge that is possessed is required to be able to sort and select activities that are useful and contain benefits for others. When someone is able to implement their knowledge for the benefit and peace of themselves and others, it means that they have been able to position themselves as

khalifatullah fi al-ardh, namely the ability to lead and manage nature for social benefit.

ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً  
وطمئناً إن رحمت الله قريب من المحسنين (الأعراف:  
(56)

"And do not make mafsadat (damage) on the face of the earth after (Allah) has arranged it well, and pray to Him with fear and hope. Indeed, the mercy of Allah is very close to those who do good" (Surah al-A'raf: 56).<sup>23</sup>

If you look at verse 11 of al-Mujadilah that believers and knowledgeable people have the same opportunity to be elevated by Allah. The words believe and have knowledge in the verse have the conjunction *و* (wau) which indicates the existence of the same position before Allah. Beliman and knowledgeable when viewed from the point of view of the opportunity to be elevated, it really depends on each person to act out their faith and knowledge. Faith and knowledge are active words that require creative efforts to be implemented. Therefore, scientific ethics in Islam is the implementation of knowledge from those who have knowledge.

### Science: Value Free and Not Value Free

Science that is said to be value-free is based on the view that science develops without reference to a particular law or system. Unlike technology. Because technology is born on the basis of human creation, it is bound by a rule or system, also tied to market tastes and legislation. However, how to know about

<sup>21</sup>Mujamma al-Malik, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. (Madinah: As-Syarif, 1999), p. 910.

<sup>22</sup>Mujamma al-Malik, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. (Madinah: As-Syarif, 1999), p.584.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 746.

technology is not bound by any laws. Allah SWT. Himself said to provide freedom for His servants to explore the entire universe, on earth and in the sky, all of which can only be done with knowledge.

However, if we refer to the meaning written in the Big Indonesian Dictionary, what science says is: "Knowledge of a field which is systematically arranged according to certain methods, which can be used to explain certain phenomena in that field (knowledge)."<sup>24</sup>

With the meaning given by KBBI, it is reflected that a science must have a system and a systematic way so that it seems that there are things that add to it as a value. Perhaps that is why in science the terms value-free and value-bound are found. Value-free is the view that science develops without referring to a particular law or system. It is different from technology because technology is born on the basis of human creation, it is bound by a rule or system, and is also bound by market tastes and laws. However, how to know about technology, is not bound by any laws Allah swt. give freedom as freely as possible to anyone even the jinn to explore the entire universe, on earth and in the sky, all of which can only be done with scientific knowledge.

يامعشر الجن والإنس ان استطعتم أن تنفذوا من  
أقطار السموات والأرض فانفذوا لاينفذون الا  
بسلطان (الرحمن: 33)

Meaning: "O congregation of jinn and humans, if you are able to penetrate (cross) the corners of the heavens and the earth, then pass, you will not be able to cross it except

with power (knowledge)" (Surah al-Rahman: 33).<sup>25</sup>

### Analysis of Scientific Problems

The branch of science that includes knowledge of good and bad and knowledge of beauty is a combination of two categories of knowledge, namely science based on logic and ethics or morality that questions good and bad. Talking scientifically means talking about people and institutions, about certain disciplines. This institution can generally be seen in universities and other risert institutions.

It has long been recognized that the existence of tertiary institutions and risert institutions occupies a strategic position to act as producers of knowledge. However, in the course of time it is known that the complexity of science and scholarship is not only in touch with institutions of higher education (institute of higher educations). Previously, the processes and predictions after the reformation era made us aware that scientific problems, with all their complexities, would come into contact directly and indirectly with large buildings, namely elements of core values or democracy index (indices of democracy).

Experience in various countries that have experienced authoritarian rule also proves that the development of science and scholarship is unlikely to be able to form and grow properly when political life is not conducive, academic freedom is suppressed,

<sup>24</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa*,,p. 423.

<sup>25</sup>Mujamma' al-Malik, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,, p. 876.

and / or an academic culture that longs for truth is threatened.

### **The Scientific Attitude Scientists Must Have**

Attitudes and behavior are very important in life. Every person's behavior, attitude, and behavior will be a measure of that person's personality. Therefore, a scientist must have a scientific attitude that reflects himself as a scientist. This attitude can be in the form of being inferior, not being arrogant or arrogant, and always respecting others. Therefore, a person who has knowledge and a good attitude tends to be associated with rice or to someone who has knowledge will be asked to have "knowledge of rice", the more ducking is more and more content.

A scientific attitude is expected to be possessed by a scientist because in accordance with his understanding that a scientist is an expert or a lot of knowledge about a science. Scientists can also be said to people who are involved in the field of science.<sup>26</sup>

The connection in this discussion is that the scientific attitude intended for a scientist is to have and understand ethics, morals, norms, and morals. In Islam, it is also stated that every scientist (alim - knowledgeable person) must have faith. This is in line with Allah's Word. In the Koran, the letter of Al-Mujadalah: 11, which means:

*"Allah elevates the ranks of those who believe among you and those who are knowledgeable in stages."*

---

<sup>26</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa,,,*p. 425.

Meanwhile, in other religions it is said that the most important thing a human being (including scientists) has is morality. "Being careful without decency will make people afraid. Dare without decency, will make people like to mess up. And being honest without decency will make people behave rudely," (Holy Word: VIII: 2). Furthermore, in the Scriptures XX: 3: 2, it says that "who knows no morality, he cannot stand firm." Regardless of the views of the various religions above, every scientist is expected to have a scientific attitude in applying any knowledge he has.

### **Harun Nasution's Ethical Progressive Thought**

#### 1. Educational History of Harun Nasution

Harun Nasution came from a family against tradition, surnamed Nasution. In the Batak traditional perspective, marriage with an exogamous system is a marriage that is forbidden to do. The seeds of rationality had been implanted from his family since he was a child who had blood as a merchant.

Harun Nasution's father was named Abdul Jabbar Ahmad Nasution, a traditional fiqh scholar of his time. Meanwhile, her mother was named Maemunah Nasution, the daughter of a cleric.<sup>27</sup>

From the theological point of view, the theological view of Harun's family was

<sup>27</sup>Nurisman, *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2012), p. 34-35.

fatalistic Ash'ariyah theology which was the general theological view of Indonesian Islamic society at that time. However, it is interesting to note that Harun's family had a background as a trader which indirectly had an impact on his religious ways. The progressive thinking model and proactive nature of predicting and responding to the future are the characteristics of the Harun family.

The economic base of the Harun family comes from middle to upper class families so that it is possible for Harun to get a good education. Harun, started his basic education in 1927 at the Dutch school HIS (Hollands Inlands School) The Bumiputra Dutch school in Pematang Siantar.<sup>28</sup>In 1934 he continued his studies at MIK (Moderne Islamietische Kweekschool), namely the Private Middle School Teacher in Bukit Tinggi, Minang realm. The school was founded in the spirit of Islamic reform.<sup>29</sup>

After completing school, Harun continued his studies in Mecca, but only one and a half years studied there. After that, Harun left for Egypt in 1938. Here Harun began to experience socialization in both the Islamic and political movements and entered the Fakultas Ushuluddin at al-Azhar University.<sup>30</sup> However, when the final year / candidate program, Harun decided to leave al-Azhar and continue to the Faculty of Education, American University located in Cairo.

Harun's educational background and career experience after completing education also colored his way of thinking in answering any problems around him, especially in the context of Indonesian society which was very thick with traditionalism at that time.

## 2. Harun Nasution's Frame of Thought or Ethical Philosophy

The idea of renewal offered by Harun Nasution did not come from a vacuum. The ideas offered are based on their anxiety seeing the decline of Muslims, especially the ethics of thinking of Muslims who are far from Islamic teachings and tend to maintain traditional thoughts and teachings that have been proven to have failed to advance the civilization of the ummah. So that Harun Nasution tried to revive or bring back the lost glory of Muslims through rational thinking ethics and leaving traditional thinking ethics.

Axiologically, the functional direction of thought ethics offered by Harun Nasution is a paradigm shift, from the "Traditional Islam" paradigm to the "Rational Islam" paradigm, which offers rational principles or Islamic rationality that have been tested in Islamic history.

Rational Islam is the grand concept offered by Harun Nasution for the empowerment of Muslims in Indonesia. There are three things called Harun Nasution's trilogy which are the basic principles or basic philosophy in Harun Nasution's thinking

---

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 40.

<sup>29</sup>*Ibid.*, p. 44.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 48.

model, namely: the idea of progress (idea of progress), absolute (qath'i) and relative (zhanni) coexistence, as well as entity resistance. binary opposition between rational and traditional.<sup>31</sup>

Methodologically, the Harun Nasution trilogy is a struggle of several thought structures inspired by Mu'tazilah theological thoughts, Muslim philosophers' thoughts, and the thoughts of Islamic reformers such as Muhammad Abduh.

a. His thoughts on Ideas of Progress

The metaphysical assumption developed by Harun Nasution is change (being as process-being as progress), which Iqbal knows as "the principle of movement".<sup>32</sup> The metaphysics developed by Harun departs from the belief that everything is dynamic. Society is always changing and developing according to the times. Harun uses this metaphysics of movement to explain the issue of ijihad as a necessity.

Harun Nasution wanted ijihad to be carried out continuously, because every era requires its own methods and models of ijihad. This is intended so that Islam can still exist and appear on the historical stage in a strong position as it had played during its heyday (golden age).

According to Harun, ijihad is the dynamic of Islam. Harun cultivated the metaphysics of motion with Aristotelian

metaphysics through Muslim philosophers, kalamists, and historical reasoning (historical philosophy). In simple language, Harun built it with Islamic scholastics adapted to the modern atmosphere.<sup>33</sup>

Using a historical approach, Harun invites Muslims to look back at how Islam was when it incised glory and progress in all walks of life. Harun's historical methodological mechanism is carried out by dividing Islam into several periods, namely: classical, medieval, and modern periods.<sup>34</sup> The aspects of each of these periods are then dismantled and analyzed with this historical approach, as well as comparing the rational Islam of the classical era which was full of progress and the traditional Islam of the medieval era which contained regressions. The results of these thoughts were then served to Muslims.<sup>35</sup>

An important phenomenon revealed by Harun in his progress idea is the attitude of Muslims who view everything as static or stagnant, especially in the scientific area. The Islamic medieval thinking model took a different view from the Progress idea. Muslims consider that change is not necessary, in fact in some cases it is not permissible for change because it will lead to heresy and shock in society. In a situation like this, there has

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 172.

<sup>32</sup>Charles Khurzman, *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001), p. 427-455.

<sup>33</sup>Nurisman, *Pemikiran Filsafat...*, p. 173.

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 176.

<sup>35</sup> Study the work of T.J. De Boer, *History of Philosophy in Islam* (Cairo, n.p. 1957).

been a status quo so that rationalism is needed as a positive response to get out of stagnation.

Harun views that there are two opposing entities, namely the nature or essence of science<sup>36</sup> which is developing in accordance with human life vis a vis the traditional understanding of religion which tends to maintain the old and is unable to keep up with the times.<sup>37</sup> The existence of dynamic changes on the one hand and maintaining stability on the other, tends to make Muslims static and undeveloped, so that the lagging behind developed countries such as the West is inevitable.

As for the modern era at the end of the twentieth century, it was marked by the rapid development of science and technological advances. Harun called on Muslims to reopen the taps of *ijtihad* which were claimed to have closed in the Middle Ages. This is because the problems that arise around life are very complex, requiring collective *ijtihad*, in the sense of *ijtihad* which is carried out by involving multidisciplinary experts (various expertise and professions).

b. Coexistence between Absolute-Textual (qath'i) and Relative-Contextual (zhanni) as the

### Foundation for the Development of Science in Islam

This discussion of absolute and relative areas is aimed in relation to the development of science in Islam. The big logic that we want to confront is Islam and science. So when talking about Islam, Harun tries to discuss Islam at a textual level with what is at a contextual level.

Absolute (qath'i) and relative (zhanni) discourses are very important discourses in Harun's thought as a whole and are schemes in his thinking construction in seeing Islamic teachings. In this way Harun also reconstructs a rational Islamic study.

The concept of absolute (qath'i) and relative (zhanni) has actually been known in the study of *ushul fiqh*, so that its existence is not something foreign to Muslims. Harun also developed the concept of absolute (qath'i) and relative (zhanni) by adopting the division made by Abdul Wahhab Khallaf, but Harun filled it with philosophical content so that the skin was *ushul fiqh* in style but the contents varied so that it produced something different.

Meanwhile, M. Quraish Shihab explains about absolutes (qath'i) and relative (zhanni) by dividing them into two categories, namely (1) *al-tsubut*

---

<sup>36</sup>Regarding the nature of science, see Susanto, *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian Dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis* (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), p. 76-78; and Jujun

Suriasumantri, *Ilmu Dalam Perspektif* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), p. 2-3.

<sup>37</sup>Nurisman, *Pemikiran Filsafat...*, p. 181.



(source truth) and (2) al-dhalalah (meaning content). All Muslims in discussing the issue of al-Tsubut agree that the editorial of the verses of the Koran compiled in the Mushaf comes from Allah SWT. As for the difference, namely in discussing al-dalalah (meaning content), where there is a definite meaning (qath'i) and has many meanings (zhanni).<sup>38</sup>

The re-actualization of Islamic teachings promoted by Harun is by looking at the main teachings of Islam as contained in the verses of the Koran. The reform that is meant here is a renewal of the interpretation of the verses of the Koran, by using a cultural approach.<sup>39</sup>

The cultural approach in understanding absolute (qath'i) and relative (zhanni) discourse is an oriented approach by looking at the influence of a culture on the resulting interpretive style. This of course will affect the implementation of the main teachings which are generally universal. In simple language, the basic teachings contained in Islamic teachings are basically universal but the interpretation and the way of implementing them are local in style according to the locus and tempus. So that this is what is later called Islam as a religion that is in accordance with all places and ages.

Harun in using absolute (qath'i) and relative (zhanni) discourse uses the metaphysical theory of Heraklitos "change" and the "fixed" Parmanides. This absolute (qath'i) and relative (zhanni) theory is then used to see everything related to Islamic teachings, decline, progress, renewal, culture and also the fundamentals of Islamic teachings, namely the Koran and al-Hadith.<sup>40</sup>

The necessity of using absolute (qath'i) and relative (zhanni) discourse is due to the belief that the door to ijtihad has been closed among Muslims since the era of decline, and there has been taqdis al-afkar al-ulama '(sacred thought of ulama), in the sense of teaching. the main thing which is qathi and zhanni is positioned to be the same, namely absolute or dogmatic. The two entities that were originally separated later became one.

#### c. Rational and Traditional Categorization

Rational and traditional thinking frameworks are important and become one of Harun Nasution's studies. Harun explained that the mode of thinking will affect the mode of knowing, then the method of knowing will also affect the formation of the world view. The world view (world of view) will influence

---

<sup>38</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013), p. 211-212.

<sup>39</sup>Nurisman, *Pemikiran Filsafat...*, h. 202.

<sup>40</sup>*Ibid.*, p. 207.

humans in formatting the future (futuristic) and the concrete actions of the perpetrators. So that in order to change the future, what needs to be reformatted is the way of thinking.<sup>41</sup>

The rational method of thinking is thought in which reason has a low position. Meanwhile, the rational thinking method is thought in which the mind is given space to explore itself in accordance with the context that is developing at that time. So that this mindset will still be able to respond to contemporary problems it faces. The Koran itself talks a lot about the use of the mind in seeing the existing reality by calling *afala ya'qilun* or *afala tatafakkarun*.

Furthermore, the amalgamation of reason, experience, and revelation in a never-ending dialectical relationship can be called "relational epistemology". Where revelation acts as an illahiyyah response to humanitarian problems, it is born in a certain historical condition. The dialectic or relation between the rational method and the senses is what gives its own meaning, where Islam does not ignore one or the other. In this case, it is interesting what John Lock said, as quoted by Muhammad Abdullah al-Syarqawi who stated, "reason is not everything if it is not in the sense area".<sup>42</sup>

In presenting this new paradigm, Harun carefully criticized the traditional Islamic system of knowledge that had turned into a belief system. As explained above, some relative Islamic teachings have been elevated to be absolute.

Harun's thoughts are aimed more at the minority elite, namely the government, intellectuals, and students / scholars. The legitimacy of the discourse offered was strong enough because it received government support, because at that time Indonesia was in a transition period from the Old Order to the New Order. Indonesia is carrying out a development program, making changes, and rationalizing the evolution of traditional agrarian societies to a more advanced stage.<sup>43</sup>

### Harun Nasution's Views on Several Issues

#### 1. Inclusive Attitude: Accepting Culture or Knowledge from Outside

Harun necessitated Muslims to see and study the progress achieved by the Western world. This inclusive attitude is needed. Two arguments put forward by Harun with regard to an inclusive attitude, namely, (1) historical arguments, and (2) philosophical arguments, namely thoughts that reflect Islamic philosophy.

The belief above starts from the understanding that there is a harmonious

---

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 224.

<sup>42</sup>Muhammad Abdullah al-Syarqawi, *Sufisme dan Akal*, trans. Halid al-Kaf (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2003), p. 55.

<sup>43</sup>*Ibid.*, p. 237.

relationship between the truth of reason and the truth of revelation in providing access to knowledge from outside, as has been done by al-Kindi, al-Farabi and other Islamic philosophers, openly accepting Persian Greek thought.<sup>44</sup>This is what Harun hopes can be applied in accepting culture and knowledge from outside. Even if examined from a historical and philosophical perspective, Islamic culture in the Classical Age developed very rapidly and took the form of a very high civilization because philosophical thought developed and was very progressive and at the same time inclusive so that thinking became open, views became broad, attitudes became dynamic and rational thought very well developed.<sup>45</sup>

## 2. Freedom and the Development Mentality: Freedom of Thought and Action

The basic concept of human thought and action initiated by Harun was adapted to the discourse of the New Order government, namely the era of development. Harun in reconstructing this concept adopted the thoughts of Mu'tazilah, Ibn Rusyd, Muhammad Abduh, although he did not completely take it. The concept of free will Mu'tazilah which was later developed in explaining the relationship of freedom in order to achieve development progress.

As previously explained, the weakness of Muslims is the weakness in the use of reason. So that the traditional mindset must be replaced with a rational mindset.

## 3. Cosmology: Belief in Causality as a Source of Success

Harun tried to introduce causal thoughts as understood in the Mutazilah's view. In the Mu'tazilah there is a form of naturalism, but according to Harun, naturalism which recognizes the existence of God (religious naturalism) is not atheist naturalism.<sup>46</sup>

The essence of Harun's thought about causality is that he does not absolutely accept the concept of destiny or fatalism that has been developing in society, which is influenced by the teachings of Ash'ariyah theology.

Regarding the reality of destiny (qada' and qadar) in the Koran, it is considered to have a relationship with human actions and attitudes towards life.<sup>47</sup> This is a general rule that applies in nature, between an action and its consequences. Among the permanent laws is the principle of freedom of choice of action, without coercion and pressure. This freedom will lead to success or progress.

Harun Nasution said, "If you want to be rich, then follow the laws of nature that make you rich. If you want to be healthy, follow the laws of nature that cause health, of course the desired happiness is not only

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 277-278.

<sup>45</sup>Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung; Penerbit MIZAN, 1996), p. 98.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 325.

<sup>47</sup>Furthermore, regarding the concept of destiny (predeterminism) according to traditional and rational circles associated with theological flow in Islam and its influence in life. See Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran* (Mataram: LEPPIM, 2011), p. 66-69.

happiness in the world, but also happiness in the hereafter. <sup>48</sup>

#### 4. Harun Nasution's Moral Problems and Criticisms Against Materialistic/Hedonistic

The materialistic / hedonistic view is a negative impact arising from the progress made by Western science. The progress, according to Harun, was only in the physical field. While in Islamic teachings, what is very basic (outside of the physical) is morals and especially monotheism. Tawhid acknowledges the existence of one God who is the creator of the universe and the source of everything. Morals and moral teachings in Islam come from God and therefore have a strong and sacred basis. <sup>49</sup>

On the other hand, Harun advocated studying science in the West, but on the other hand Harun emphasized the need to pay attention to the spirituality of modern society. The negative impact of the secularistic and materialistic life models on the aridity of the spiritual side is increasingly felt, so that Sufism is needed to balance the completely materialistic lifestyle. In the middle ages of Islam, Sufism was considered the cause of backwardness or decline, but in this materialistic era, it was needed. <sup>50</sup>

Harun further explained that one of the problems related to this problem was the dualism of education in Indonesia, so that it also colored the way people think about the

scientific discipline that was developing in Indonesia.

#### Criticism of Rational Islamism to Rational Populist Islam (Considering Humanistic Rational Islam)

As previously explained, the Rational Islamic thought initiated by Harun Nasution was motivated by the socio-political-cultural conditions that surrounded him in the New Order era, so that these thoughts were appropriate in the context of the era he was raised in, but not necessarily appropriate in the modern / contemporary context. .

Based on this, Nurisman reviewed the fundamental foundations of Harun Nasution's philosophical building by examining and criticizing Harun's thoughts that were not in accordance with current developments, and which could still be taken to be rejuvenated in the contemporary context.

In general, there were two waves of criticism against Harun Nasution, namely: first, a wave of criticism that was apologetic in nature, driven by M. Rasjidi and his friends; <sup>51</sup> second, a wave of criticism that is based on the historical perspective of Islamic philosophy, the foundations of classical Islamic philosophy and transformative thinking. <sup>52</sup>

Harun Nasution's thinking on reform was supported by the thoughts of Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, and the ideas of the New Order modernization theory.

---

<sup>48</sup>Nurisman, *Philosophical Thought ...*, p. 329.

<sup>49</sup>Nasution, *Islam Rasional*,, h. 445.

<sup>50</sup>Nurisman, *Pemikiran Filsafat...*, h. 332.

<sup>51</sup>*Ibid.*, p. 397.

<sup>52</sup>*Ibid.*, p. 399.

Therefore Harun was a "scholar" of the New Order. Harun brilliantly delivered the theory of development through theological reform. The weakness of Harun's thinking is the rational nature of his approach and elitism of the theological thinking of society in general.

Harun's rational theology benefits the strong and does not have a vision for the liberation of the oppressed. This was expressed by Mansur Fakhri who criticized the New Order development model by offering Transformative Theology in this Post Modern Era.<sup>53</sup>

Harun Nasution was also considered to be oversimplifying the problem, because the problem of the decline of the Muslims could not only be found in the nature of Asy'ariyah's fatalism, but there were other variables such as the structure of the ruler that contributed to the suffering of the community. Harun paid less attention to exploring the social philosophy used to understand the decline and progress of society. Harun, who was pro-New Order, used historical analysis, but did not use socio-structural analysis. Not all problems faced by the ummah can be returned to the rationality of the Mutazila model. In other words Aaron's theology does not have a vision of liberation, but only enlightenment.<sup>54</sup>

Liberation Theology is one form of theology that is offered in response to Rational Theology. Transformative thinking in Indonesia is influenced by Asghar Ali Engineer who introduced liberation theology.

Which in essence wants to empower the general public at large.

### **Concluding Discourse: Towards the Grounding of Emancipatory Populist Rational Islamic Thought**

The explanation above confirms that rational theology is a theology that provides legitimacy for a society's production relations. If the interests of the transformation of society towards social justice for an oppressed society, then rational theology is completely irrelevant, because it does not at all reflect the revolutionary character of an oppressed society.

As for the model of Islamic thought in this Multicultural Cultural Era or millennial era, it is necessary to rejuvenate or reconstruct elitist Rational Islamic thought into an Emancipatory Populist Rational Islamic model by considering Existentialism and Phenomenological philosophies. This is done by remembering the situation of the millennial era, so that students or observers of Islamic studies can be more grounded in accordance with the situation of the era which requires creative, rational, progressive and emancipatory reasoning.

The explanation above also wants to underline that Harun Nasution appeared as a controversial figure, even though he originally came from the Nasution clan with a family background of traders. Harun Nasution seeks to revive or bring back the lost glory of Muslims through rational

---

<sup>53</sup>*Ibid.*, p. 410.

<sup>54</sup>*Ibid.*, p. 411.

thinking ethics and leaving traditional thinking ethics.

Rational Islamic construction is built on several systems of thought, namely text (al-Qur'an and al-Hadith), scholastic Aristotelianism (Mu'tazilah and Muslim philosophers such as al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Rushd), and modernism (Muhammad Abduh and modernism in a broad sense such as development), which are attached to historical and philosophical approaches.

Rational Islam is an enlightenment for Muslims, so that Muslims want to change traditional thinking ethics to modern thinking ethics or in Harun Nasution's language it is called "rational thinking ethics". But enlightenment must continue, otherwise it will become a myth. So that in Harun Nasution's view, philosophy is an important requirement of Muslims to this day.

Rational Islam emerged as a reaction and criticism of Traditional Islam which has been grounded in Indonesian society, this is due to the strong influence of the text or interpretation of the scholars without criticism. Meanwhile, Rational Islam is built with a critical attitude towards the views of the ulama's thoughts by affirming ijtihad and adapting it to the demands of the times. In Rational Islamic ideas there are anomalies that need to be rejuvenated because there are things that are no longer in accordance with the times. This is also because Harun's ideas and thoughts were raised during the New Order era.

And finally, there are several attitudes that message Harun Nasution's ethical

thinking that a scientist must have, namely ethics, morals, norms, morals, and aesthetics. These attitudes will reflect the personality of a scientist. If the above attitudes are not possessed, even though a person has very high knowledge, his "degree" will be looked down upon by society. This is in line with the word of Allah swt in QS Al-Mujadalah: 11.

*"Allah elevates those who believe among you and who have knowledge of several degrees."*

**Daftar Pustaka**

- Abdul Fattah and Lestari, *Nalar Filsafat Pendidikan Islam: Konsepsi, Tantangan, dan Pemikiran Religius-Nasionalis*. Mataram: UIN Mataram Press, 2020.
- Abdul Fattah, *Fajar Gemilang Filsafat Islam*. Malang: Misykat, 2020.
- Achmad Mudlor, *Etika dalam Islam*. Surabaya: Al-Ikhlash.
- Amsal Amri, *Studi Filsafat Pendidikan*. Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2003.
- Charles Khurzman. *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Littlefield & Adam Co, 1971.
- Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Penerbit Ar-Kola, 2001.
- Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Balai Pustaka ed.2, 2005.
- Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran*. Mataram: LEPPIM, 2011.
- Fazlur Rahman, *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Harun Nasution, *Filsafat Islam dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 1973.
- Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof.Dr. Harun Nasution*. Bandung; Penerbit MIZAN, 1996.
- Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibn Khaldun*, Jakarta: Firdaus, 2000.
- Istighfarotur Rahmaniyyah, *Pendidikan Etika: Konsep Jiwa dan Etika Perspektif Ibnu Miskawaih dalam Kontribusinya di Bidang Pendidikan*. Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Jujun Suriasumantri, *Ilmu Dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.
- M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* trans. Hamzah. Bandung: Mizan, 2002.
- Mibtadin, "Etika dalam Diskursus Pemikiran Islam: Dari Wacana Menuju Islamologi Terapan", in *SUHUF*, Vol. 31, No. 1, Mei 2019: 72-85, p. 90.
- M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013.
- Muhammad Abdullah al-Syarqawi, *Sufisme dan Akal*, trans. Halid al-Kaf., Jakarta: Pustaka Hidayah, 2003.
- Mujamma al-Malik, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah: Assyarif, 1999.
- Muladi, *Etika Keilmuan, HAM, dan Demokrasi*. Initial lecture papers at Pascasarjana Universitas Diponegoro, 2000.
- Muzayyin Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam, (Revision edition)*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.
- Nurisman, *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Teras, 2012.

- Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*. New York: Barnes & Noble Book, 1931.
- Susanto, *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian Dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*. Jakarta: Bumi Aksara, 2011.
- Syeikh al-Zarnuji, *Etika Belajar Bagi Penuntut Ilmu: Terjemah Ta'lim al-Muta'allim Tharii al-Ta'allum*, trans. A. Ma'ruf Asrori. Surabaya: Pelita Dunia, 1996.
- Tim Penulis, *UU RI Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen & UU RI No. 20 Tahun 2003 tentang SISDIKNAS*. Bandung: Citra Umbara, 2006.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- T.J. De Boer, *History of Philosophy in Islam*. Kairo, n.p. 1957.
- Umar Tritarahardja and S.L. La Sulo, *Pengantar Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.



# Epistemologi Nilai dalam Islam dan Dinamikanya dalam Khazanah Intelektual Islam Klasik

**Muhammad Zainal Abidin**

UIN Antasari Banjarmasin, Banjarmasin, Indonesia  
mzabidin@uin-antasari.ac.id

**Yulia Hafizah**

UIN Antasari Banjarmasin, Banjarmasin, Indonesia  
yuliahafizah@uin-antasari.ac.id

---

## INFO ARTIKEL

Diterima: 11 Desember 2019  
Direvisi: 8 April 2020  
Dipublikasi 25 September 2020

---

*Kata kunci:*  
epistemology, value, reason, revelation,  
integralistic

## ABSTRAK

*This article departs from the view that the construction of values / morals / ihsan in Islam cannot be separated from the construction of faith (akidah) and Islam (worship). Similar to the relationship between ontology (wujud), epistemology (ma'rifah), and axiology (qimah). The classical Islamic tradition is very rich with the discussion on the epistemology of value, and this needs to be addressed when issues of faith, worship, and values become problematic and are seen as dichotomous in moslem society. The results of the study: First, the epistemology of values in the intellectual realm of Islam can be grouped into two main schools, namely: 1) The rational school with 'aql as a source of value and has the ability to know good and bad, even to know Allah Swt. Also known as objective ethics; 2) Traditional schools, with revelation or inspiration / intuition as the basis of values. It is also called subjective ethics, because the scope of its application is in certain areas, namely the believers, who believe in the truth of the revelation. Second, the issue of values or morals is closely related to knowledge of the ins and outs of the soul as is the opinion of rationalists (Muslim philosophers), but the experience dimension also plays an important role as the opinion of traditionalists / intuitionists. Third, the dichotomous view of the source of value makes it very possible for the birth of disintegration in the main pillars of Islam, namely: Iman, Islam, and Ihsan.*

## Pendahuluan

Dalam Islam, persoalan etika atau akhlak atau nilai memiliki posisi yang sangat strategis. Kehadiran Muhammad saw., sebagai Nabi terakhir agama ini, jelas dengan tegas memastikan bahwa akhlak merupakan misi utama dari kenabian itu sendiri, “Dan sesungguhnya engkau (Muhammad) benar-benar memiliki budi pekerti (akhlak) yang agung (al Qalam: 4). Berkata A’isyah: “Akhlak Nabi saw. adalah al Qur’an” (HR.

Muslim). Bersabda Nabi: “Dan tidaklah aku diutus kecuali untuk menyempurnakan akhlak yang baik” (HR. Ahmad). Prinsip utama dalam ajaran Islam menempatkan akhlak (nilai) sebagai pilar hilir dan sekaligus sebagai tujuan akhir, yakni ihsan, sesudah pilar hulunya pada iman dan islam. Posisi ihsan ini juga serupa dengan konsep akhlak, yang merupakan bagian ketiga sesudah akidah dan ibadah.

Dalam khazanah filsafat Islam, posisi etika berada pada level ketiga, yakni teori nilai (*nazhariyat al qimah*), sesudah pembahasan tentang wujud (*al wujud*) dan teori pengetahuan (*nazhariyyatul ma'rifah*). Lingkaran ini serupa dalam pembahasan pada filsafat ilmu, yakni pada level aksiologis, sesudah ontologis dan epistemologis. Dalam literatur kalam klasik, etika disebut dengan pengetahuan tentang hal baik dan buruk (*ma'rifat al husn wa al qubh*), sedangkan dalam bahasa arab modern disebut dengan teori nilai (*nazhariyat al qimah*) (Abidin & Wardani, 2017).

Apabila dalam kajian filsafat ilmu, dikenal hubungan yang saling mempengaruhi antara ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Maka demikian juga berlaku dalam filsafat Islam, pengetahuan dan pemahaman tentang wujud (ontologis), berdampak kepada *ma'rifah* (epistemologis), dan berbuah kepada *qimah* (aksiologis). Dalam teologi Islam juga berlaku serupa, pandangan iman atau tauhid seseorang berpengaruh besar kepada Islam atau ibadah, dan berikutnya berdampak kepada ihsan atau akhlak orang tersebut (Abidin, 2014).

Penjelasan secara lebih rinci, bahwa persoalan wujud atau ontologis dalam filsafat berpusat pada tiga bagian utama yang disebut dengan trilogi metafisika, yakni Tuhan, Alam dan Manusia. Turunannya pada level pengetahuan atau epistemologis berkaitan dengan kajian terhadap ayat-ayat Tuhan yang tiga: *qauliyyah*, *kauniyyah*, dan *insaniyyah*. Selanjutnya, pada level nilai atau aksiologisnya, terkait dengan hubungan baik

dengan Tuhan, alam, dan manusia yang disebut dengan *hablum minallah*, *hablum minal kawn*, dan *hablum minan nas*.

Ketiga aspek sebagaimana disebutkan di atas secara prinsip saling berkaitan, ketiadaan pada salah satu bagian pada level hulunya (ontologis), berdampak pada turunannya di level hilir (aksiologis). Sebagai contoh, mereka yang tidak meyakini dengan keberadaan Tuhan, maka pengetahuan yang diprodukannya pun berbeda dengan mereka yang meyakini, demikian juga pada akhirnya nilai yang dimunculkannya pun tidak sama, setidaknya pada sumber nilai yang dihasilkan.

Setiap muslim pasti meyakini bahwa etika merupakan hal yang sangat penting, bahkan mandat utama kerasulan Muhammad saw. adalah untuk menyempurnakan akhlak manusia, bahkan etika juga yang menjadi fondasi utama syariat Islam. Namun, ternyata diskusi tentang etika dalam Islam tidaklah sesederhana yang dibayangkan. Khazanah intelektual Islam sangat kaya dengan diskusi dan perdebatan seputar wacana ini, yakni menyangkut tentang epistemologi nilai, yakni: sumber pengetahuan dari etika atau nilai sendiri dan bagaimana cara membangun etika atau nilai dalam kehidupan.

Setidaknya ada dua mazhab besar yang terlibat dalam perdebatan seputar epistemologi nilai ini, yakni kelompok pertama yang mengunggulkan pengetahuan yang bersumber dari *'aql* (nalar atau rasio) yang direpresentasi oleh kalangan filosof muslim, dan kelompok kedua, yang lebih mengedepankan pengalaman yang bersumber

dari intuisi (rasa), berupa wahyu atau ilham yang diwakili oleh kalangan sufi dan teolog.

Persoalan lebih mendasar lainnya, di era modern sekarang, yaitu adanya disintegrasi dalam hal nilai. Akhlak dipandang sebagai entitas yang berdiri sendiri, terlepas dari aspek akidah dan ibadah. Bahkan, masing-masingnya berjalan sendiri-sendiri bukan sebagai satu kesatuan. Ada orang yang berakidah cukup dengan *eling* (ingat) kepada Tuhan saja dan mengkritik mereka yang masih melakukan ritual ibadah sebagai kelompok “baru belajar agama.” Ada juga orang yang rajin ibadahnya, tetapi pada saat yang sama akhlak atau moralnya juga bermasalah, masih melakukan korupsi atau tindakan yang jauh dari kesan yang seharusnya sebagai agamawan. Sikap ekstrem lainnya, pandangan bahwa yang penting akhlaknya bagus, moralitasnya baik, tidak peduli dengan keyakinan dan ibadah, yang seharusnya menjadi identitas penting sebagai seorang muslim.

Paper ini bermaksud memberikan gambaran terkait perdebatan tersebut dalam khazanah intelektual Islam klasik, yang dimulai pada aspek sumber nilai, yang dilanjutkan dengan bagaimana nilai tersebut bisa diimplementasikan. Pada bagian diskusi, penulis akan mencoba memberikan tawaran sebagai ikhtiar kontekstualisasi dari perdebatan di masa klasik dengan kondisi kekinian, khususnya pada upaya untuk mengintegrasikan trilogi akidah, ibadah, dan akhlak dalam kehidupan.

## Literature Review

Kajian tentang perdebatan dalam persoalan etika pada khazanah intelektual Islam klasik sudah cukup banyak mendapatkan perhatian dari para peneliti. Beberapa peneliti yang memiliki perhatian serius terhadap topik ini dan berhasil melakukan pemetaan terhadap kecenderungan pemikiran etika dalam Islam, yakni: George F. Hourani, Majid Fakhry, Albert Hourani, dan M. Amin Abdullah.

George F. Hourani, dalam bukunya *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, yang versi onlinenya terbit pada tahun 2009 dan versi cetaknya tahun 1985 (Hourani, 1985), banyak mengeksplorasi terhadap kajian etika Islam di era klasik. Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang dipublikasi diberbagai jurnal ilmiah dan membahas persoalan etika dalam Islam dari berbagai perspektif. Beberapa artikel pada buku ini seperti artikel “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu’tazilite Ethical Rationalism,” pernah diterbitkan di *International Journal of Middle East Studies* 7, no. 1 (1976), sedangkan artikel “Ethical Presuppositions of the Qur’an”, diterbitkan di *The Muslim World*, 70, 1980.

George F. Hourani melakukan *mapping* terhadap pemikiran etika dalam Islam berangkat dari pertanyaan tentang ontologi “apakah hakikat konsep-konsep nilai etika, seperti apa yang dianggap baik dan adil?” dan pertanyaan epistemologi “Bagaimana seseorang bisa mengetahui keberadaan konsep-konsep tersebut yang kemudian diterapkannya dalam situasi tertentu?” Atas dasar hal ini semua. Hasilnya,

pemikiran etika dalam Islam dapat dipetakan sebagai berikut:

*Pertama*, kelompok yang memandang objektivisme nilai, dalam pengertian bahwa apa yang disebut dengan “baik” memiliki kandungan makna yang objektif. Makna objektif di sini adalah bahwa ada kualitas atau hubungan nyata yang menjadikan suatu tindakan dapat dikatakan baik. Suatu tindakan hanya dikatakan baik jika ada kualitas dan tidak tergantung pada subjek yang mempersepsikannya. Etika ini yang merupakan aliran pemikiran etika Yunani yang dianut oleh semua penganut Mu'tazilah dan para filosof Islam (Hourani, 1976).

*Kedua*, subjektivisme dalam pengertian bahwa apa yang disebut dengan “baik” tidak memiliki nilai objektif, tetapi atas dasar bertolak dari perintah atau larangan. Secara spesifik ini berkaitan dengan perintah atau larangan tuhan. Disebut juga dengan “subjektivisme theistik” atau “subjektivisme berketuhanan” (*theistic* atau *divine subjectivism*), tapi lebih umum dikenal dengan istilah “voluntarisme etika” (*ethical voluntarism*) karena konsep-konsep nilai etika dipahami dari term-term kehendak tuhan yang sumbernya adalah kitab suci. Teori etika ini lebih dekat dengan positivisme dalam hukum ketika semua hukum dan etika ditarik dari perintah otoritas tunggal, yaitu tuhan. Etika ini dianut oleh kalangan fuqaha dan umumnya teolog Sunni (George F. Hourani, 1980).

Dari perspektif epistemologi, etika Islam bisa diklasifikasikan kepada dua tipe, yaitu: *Pertama*, rasionalisme dalam pengertian bahwa kebaikan dapat diketahui

dengan akal secara mandiri. Istilah “akal” di sini digunakan dalam pengertian yang luas yang mencakup semua aktivitas berpikir dalam etika. Etika ini dikatakan mandiri, karena tidak tergantung pada etika kitab suci. Jadi, rasionalisme etika menganggap bahwa manusia dapat melakukan pertimbangan moral yang benar dengan akalnya tanpa tergantung dengan wahyu (Hourani, 1976).

*Kedua*, tradisionalisme. Nilai kebaikan suatu tindakan tidak pernah bisa diketahui dengan akal, melainkan dengan wahyu dan sumber-sumber yang ditarik darinya (George F. Hourani, 1980).

Majid Fakhry dalam bukunya *Ethical theories in Islam*, membagi empat tipe pemikiran etika dalam Islam, yaitu: *Pertama*, moralitas skriptural, yaitu bahwa pertimbangan baik dan buruk didasarkan atas argumen dari al-Qur'an dan hadis. Rumusannya dilakukan oleh para penafsir al-Qur'an, ahli hadis (*muhadditsûn*), dan ahli fiqh (*fuqahâ`*). Ia membedakan dua hal dalam konteks moralitas skriptural: (1) etos al-Qur'an tentang baik-buruk menurut penuturannya sendiri menurut asalnya dan belum ditafsirkan dan (2) teori-teori etika yang sudah dikembangkan oleh tiga kelompok ilmuwan Islam tersebut. *Kedua*, etika teologis. Model etika ini di samping berdasarkan al-Qur'an dan hadits, juga berdasarkan kerja metode dan dibangun di atas kategori-kategori berpikir tertentu. Dua aliran besar etika teologis adalah Mu'tazilah yang memformulasikan etika rasional Islam antara abad ke-8 hingga abad ke-9 M, jika kita identifikasi dengan istilah kajian filsafat Barat

tentang etika, dengan dasar-dasar anggapan “deontologis”<sup>1</sup> dan Asy’ariyah yang menganut model etika “voluntarisme” yang sebenarnya tidak menolak secara keseluruhan metode rasional para filosof, tapi lebih menekankan pada konsep al-Qur’an tentang kemahakuasaan tuhan sebagai pencipta dan sumber kebaikan. *Ketiga*, etika filosofis. Etika filosofis bersumber dari tulisan Plato dan Aristoteles yang kemudian ditafsirkan oleh penulis-penulis Neo-Platonis. Porphyry (w. 304 SM) yang dalam sumber-sumber Arab dikatakan menulis dua belas buku komentar terhadap *Nicomachean Ethics* Aristoteles yang mempengaruhi etika Ibn Miskawayh, seorang filosof Islam yang berupaya menyatukan etika Aristotelian dan Platonik. *Keempat*, etika religius, yakni sintesis pandangan dunia al-Qur’an, konsep teologis, kategori-kategori filsafat, dan dalam beberapa kasus pandangan sufisme. Model etika ini sangat kompleks, misalnya, pada etika al-Hasan al-Bashrî (w. 728), seorang tokoh zuhd di abad ke-8 M, al-Mâwardî (w. 1058), seorang teolog dan ahli fiqh bermadzhab Syâfi’î terutama dalam bukunya, *Adâb ad-Dun-yâ wa ad-Dîn*, ar-Râghib al-Ishfahânî dalam *Kitâb adz-Dzari’ah ilâ Makârim asy-Syari’ah*, dan al-Ghazâlî yang menggabungkan unsur filsafat, teologi, dan

sufisme dalam beberapa karyanya, seperti *Mîzân al-‘Amal* dan *Ihyâ’ ‘Ulûm ad-Dîn* (Fakhry, 1994, hlm. 6–7).

Selanjutnya, Albert Hourani dalam *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbâr* mengambil perhatian pada masalah etika teologis telah membuat klasifikasi pemikiran etika dalam Islam yang didasarkan pada rivalitas akal dan wahyu di kalangan intelektual Islam. Menurutnya, ada dua model etika yang ada didunia Islam, yakni: *Pertama*, etika yang didasarkan atas rasionalitas yang disebut juga dengan objektivitas rasional (*rational objectivism*). Etika model ini disebut objektif, karena bersumber dari akal, yang notabene dapat diterima oleh setiap orang yang berlainan agama sekalipun. Nilai-nilai kebaikan diukur pada perbuatan secara objektif. *Kedua*, etika yang bersumber dari wahyu, disebut juga dengan subjektivisme teistik (*theistic subjectivism*). Model etika ini berlaku di kalangan umat beriman, yang meyakini kebenaran wahyu tersebut (Albert Hourani, 1971).

Amin Abdullah dalam bukunya, *Antara al Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, yang merupakan hasil disertasinya di Middle East Technical University, Turki melakukan kajian komparatif dua gagasan tokoh yang berasal dari tradisi dan

<sup>1</sup>Etika deontologis (*deon*: kewajiban, apa yang harus dilakukan) adalah etika yang berakar yang secara historis pada etika Immanuel Kant (1724-1804) yang mengukur baik-buruk perbuatan dari motivasi pelaku tindakan. Perbuatan hanya bisa disebut baik jika didasari oleh kehendak baik pula. “*Du sollst!*” (Engkau harus melakukan begitu saja!) merupakan statemen kunci etika Kantian yang mengharuskan dilakukannya suatu perbuatan atas dasar imperatif kategoris, yaitu keharusan

(imperatif) tak bersyarat. Imperatif kategoris inilah yang mendasari pembedaan Kant antara kehendak otonom dan heteronom. Tindakan harus dilakukan atas dasar kehendak otonom yang menentukan hukum moral kepada dirinya sendiri, bukan atas dasar sesuatu yang berada di luar (heteronom). Dengan ide tentang otonomi kehendak tersebut, Kant mendasarkan konsep etikanya atas kehendak manusia. (Dierksmeier, 2013); (Kasher, 1978); (Abidin, 2008).

kebudayaan yang berbeda dengan persamaan dan perbedaan tawaran pemikiran etikanya, yakni al Ghazali dan Immanuel Kant. Persamaan keduanya menurut Amin Abdullah memposisikan etika di atas metafisika. Al Ghazali mengkritik metafisika emanatif-spekulatifnya Ibnu Sina, sedangkan Kant mengkritik metafisikanya Christian Wolf. Sementara perbedaannya keduanya terletak pada konstruksi gagasan etikanya, di mana al Ghazali lebih kepada etika dogmatis yang statis dan eksklusif sedangkan Kant lebih ke etika rasionalis. Sebagai tawaran Amin Abdullah mengusulkan jenis etika filosofis, yang dalam perumusannya lebih kepada pendekatan analitis dan rasional, serta tidak terpaku dengan narasi kitab suci (Abdullah, 2002).

Publikasi pada jurnal online juga marak terkait dengan kajian pemikiran etika dalam Islam. Beberapa yang dapat disebutkan disini, yakni: Max Horten and V. June Hager, yang membahas tentang para “filosof moral dalam Islam” (Horten & Hager, 1974). John Kelsay, yang mendiskusikan seputar “persoalan etika pada era klasik Islam dengan fokus kepada gagasan Imam Syafi’i” (Kelsay, 1994). Raid Al-Daghistani, yang membicarakan “etika Islam dari sudut pandang teologi, filsafat, dan mistisisme Islam” (Al-Daghistani, 2018). Dan, Michele Mangini, yang membandingkan antara “tradisi Barat dan Islam pada persoalan rasionalitas dan etika” (Michele Mangini, 2018).

Sementara beberapa kajian dalam bahasa Indonesia tentang etika umumnya

terkait dengan pemikiran tokoh yang dapat disebutkan: Thuba Kermani menulis tentang “diskursus akhlak dalam pemikiran Mulla Sadra” (Kermani & Nur, 2014). Nurasiah menulis tentang “pemikiran etika Taqi Misbah Yazdi” (Nurasiah, 2015). M. Amril menulis “pemikiran etika Ragibh al Isfahani” (Amril, 2017). Ningrum menulis “pemikiran etika Islam Nashiruddin Thusi” (Ningrum, 2019). Yunus Rahawarin yang mengangkat “pemikiran etika Arkoun” (Rahawarin, 2017). Isu etika yang lebih umum ditulis oleh Ipanang tentang “filsafat akhlak dalam konteks etika modern dan mistisisme Islam” (Ipanang, 2017) dan Muhammad Ikhsan Attaftazani seputar “problematika etika dalam filsafat Islam” (Attaftazani, 2020).

### Metode

Artikel ini merupakan hasil kajian kepustakaan (*library research*) dengan fokus diskusi seputar epistemologi nilai dalam diskursus khazanah intelektual Islam. Sumber data atau informasi yang diolah adalah kepustakaan yang melimpah dalam rentang perjalanan sejarah intelektual umat Islam. Penelusuran kepustakaan dilakukan secara digital dengan memanfaatkan sumber referensi yang melimpah di dunia maya serta aplikasi hardisk software kepustakaan dari Iran dan Perpustakaan digital hadis.

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis dan filsafat. Pendekatan historis untuk membaca sejarah perdebatan seputar etika di kalangan intelektual muslim masa lampau, sedangkan pendekatan filsafat dipergunakan untuk pemosisian dan analisis

terhadap topik yang didiskusikan. Untuk keperluan penulisan, paper ini menggunakan aplikasi Zotero sebagai manajemen referensi dengan APA style.

### Hasil dan Pembahasan

#### 1. Sumber Nilai: Wahyu vs Akal

Diskusi tentang sumber nilai/ akhlak/ etika dalam khazanah intelektual Islam klasik akan mengantarkan kita pada perdebatan seputar wahyu dan akal sebagai sumber pengetahuan. Isu ini pada gilirannya melahirkan dialektika antara agama dan filsafat, dan pada konteks masa kini yaitu antara agama dengan sains, yang ternyata sampai detik ini, perdebatan tentang hal ini belum usai, dan barangkali terus berlanjut sepanjang manusia masih memeluk agama dan memiliki akal (Guessoum, 2010).

Hal yang menarik dalam tradisi intelektual Islam, bahwa pemosisian antara akal dan wahyu serta turunannya dalam bentuk agama dan filsafat/sains tidaklah hitam putih, dalam artian mutlak pada satu sisi wahyu saja 100% atau akal saja 100%. Sebagaimana pandangan Murtadha Muthahari bahwa akar pemisahan tegas iman dan ilmu dalam bentuk sekularisme seperti berlaku di Barat tidak memiliki akar dalam tradisi Islam. Kisah klasik tentang penciptaan Adam serta proses terusirnya dari surga menjadi rujukan awal terhadap hal ini. Dalam versi Islam, Adam sudah diberikan ilmu sebelum dimasukkan ke dalam surga, memiliki kedekatan hubungan dengan Tuhan, dan terusir sesudah melanggar perintah Tuhan untuk tidak mendekati buah khuldi. Pada versi

Barat, buah khuldi (*red apple*) itu adalah pengetahuan, sehingga terusirnya Adam dari surga karena sikapnya memilih pengetahuan, dan abai bahwa kedekatan dengan Tuhan dalam surga hanya dengan iman, bukan dengan pengetahuan (Murthadha Muthahhari, 2001, hlm. 38–41). Sampai sekarang simbol pengetahuan tersebut dipertahankan dalam bentuk apel yang sudah dimakan sebagiannya (*rungkang*), oleh perusahaan *Apple Inc.* yang didirikan oleh Steve Jobs (Chafkin, M., 2014).

Meski tidak hitam putih dalam melihat hubungan antara akal dan wahyu, agama dan filsafat, kalangan intelektual Islam memiliki kecenderungan proporsi yang berbeda dalam menggunakan kedua sumber ini. Perbedaan kecenderungan tersebut, yang terkadang juga dilandasi emosi keagamaan serta ketakutan terhadap ‘keliaran’ hasil pemikiran akal manusia, menjadikan ada kesan rivalitas dan ketegangan antara dua mazhab besar, yakni mazhab yang menempatkan akal sebagai pilihan untuk pemerolehan pengetahuan (*ahlu ra'yi*), dan mazhab yang memilih wahyu sebagai sumber utama dalam mendapatkan pengetahuan. (Yusufian & Ahmad Husain Sharih, 2011).

Secara garis besar kelompok intelektual Islam dalam menyikapi akal dan wahyu sebagai sumber pengetahuan, yang nantinya berimplikasi pada keputusan terhadap nilai atau sikap etis yang dihasilkan, dapat dikelompokkan pada lima kategorisasi besar sebagai berikut:

*Pertama*, kelompok yang menempatkan wahyu sebagai pilihan yang paling dominan serta ruang akal yang sangat

terbatas. Dalam mazhab fikih Islam, kelompok ini dapat ditelusuri pada mazhab Syafi'iyah dengan figur Imam Syafi'i sebagai tokoh utama sekaligus pendirinya. Sedangkan pada mazhab kalam (*Islamic theology*), kelompok Asy'ariyyah adalah pendukungnya. Bukan suatu kebetulan bahwa mereka yang paham fikihnya Asy'ariyyah juga sekaligus pengikut fikih Syafi'iyah.

Menurut Imam Syafi'i, bahwa sumber utama hukum Islam itu ada empat, yakni: Al Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas (Shamsy, 2012). Posisi penggunaan rasio atau akal dalam hal ini ada pada qiyas atau analogi, tetapi tetap dalam koridor kesesuaiannya dengan teks wahyu, yang dalam hal ini adalah Al Qur'an dan Hadis. Sedangkan pada mazhab Asy'ariyyah, ada ruang ikhtiar manusia dalam bertindak dalam bentuk *kasb*, tetapi pada proporsi yang sangat minimalis dan tidak menentukan, karena semuanya Tuhan yang menentukan. Paham Asy'ariyyah seringkali diidentikkan dengan paham Jabbariyah atau setidaknya banyak dipengaruhi oleh paham ini dalam ekspresi teologinya (Makdisi, 1962).

*Kedua*, kelompok yang menempatkan wahyu sebagai pilihan pertama, namun tetap memberikan ruang akal yang lebih luas. Berbeda dengan kelompok pertama yang memberikan proporsi minimalis pada akal atau rasio, kelompok kedua ini tidak membatasi kreasi akal keharusan untuk mengkaitkan dengan teks wahyu, tetapi memberikan ruang ijtihad penuh pada akal, ketika tidak ditemukan penjelasan yang cukup banyak nash wahyu. Dalam fikih Islam,

mazhab Hanafiah yang dibawa oleh Imam Abu Hanifah dapat dimasukkan dalam kategori ini, sehingga terkadang mazhab ini disebut juga sebagai mazhabnya *ahlul ra'yi*, sebagai lawan dari mazhab *ahlul hadis*.

Pada mazhab kalam, kelompok Maturidiyyah terkategori pada kelompok ini, yang umumnya juga secara fikih bermazhab Hanafiah, dan banyak berkembangnya pengikutnya di kawasan Asia Selatan seperti India, Pakistan, dan Bangladesh. Aliran Maturidiyyah yang dipandang bersama dengan aliran Asy'ariyyah bagian dari mazhan Ahlus Sunnah wal Jam'ah, tetapi pada kelompok ini proporsi usaha manusianya lebih dominan, sehingga lebih dekat dengan paham Qadariyyah sebagai ekspresi teologinya.

*Ketiga*, kelompok yang lebih mendahulukan akal dan mengambil sikap untuk memberikan ta'wil terhadap keberadaan pesan wahyu yang tidak memenuhi kriteria rasional. Kelompok ini dalam khazanah intelektual Islam klasik didominasi oleh penganut paham Mu'tazilah, salah satu kelompok rasional dalam mazhab kalam Islam (Hourani, 1976). Kelompok ini banyak mengambil sikap polemis dan tampil terdepan dalam membela akidah Islam berhadapan dengan pihak luar. Hanya pilihan rasionalitasnya, menyebabkan kelompok ini pada titik nadirnya dikritik balik dan dicemooh sebagai bukan bagian dari umat Islam. Kasusnya dalam polemik status apakah Al Qur'an itu makhluk atau bukan, yang kemudian menjadi politis karena dipergunakan sebagai kebijakan resmi negara,



menjadikan kelompok ini dikesankan memaksakan kehendak dalam pemikiran serta bertindak di luar rasionalitasnya terhadap kelompok yang berbeda, terutama terhadap kelompok ahulul hadis yang dipimpin oleh Imam Ahmad bin Hanbal, pendiri dan tokoh utama dari paham atau mazhab Hanbaliyah (Zali, Osman, Yahya, Ramle, & Shamsudin, 2018).

Di luar persoalan-persoalan polemiknya dengan kalangan ahulul hadis, bagi mereka yang mencermati warisan tradisi intelektual Islam klasik, akan menemukan bahwa sumbangan yang luar biasa telah diberikan oleh kelompok ini, dalam mewarnai tradisi ilmiah, khususnya di kalangan mazhab sunni. Khususnya pada kontribusinya dalam ilmu ushul fiqh, yang terkadang disebut juga sebagai anak kandung dari filsafat Islam itu sendiri. Hilangnya mazhab Mu'tazilah dari peredaran terkait massifnya kritikan dan celaan terhadapnya, merupakan kerugian besar bagi tradisi Sunni, sebagaimana dikemukakan oleh Murtadha Muthahari dalam bukunya keadilan ilahi (Murtadha Muthahhari, 2009, hlm. 24–29).

*Keempat*, kelompok yang menempatkan wahyu dengan interpretasi tertentu. Mazhab Syi'ah dan Mazhab Hanbaliyah yang *notabene* paketan antara fikih dan teologinya bisa dikelompoknya pada posisi ini. Mazhan Hanbli, yang saat ini pemikirannya banyak dikembangkan oleh kelompok Salafi-Wahhabi menempatkan wahyu dengan interpretasi pada tiga generasi awal Islam, yang disebutnya sebagai generasi terbaik, yakni Sahabat, Tabi'in, dan Tabi'it

Tabi'in (Wahid, 2014). Merekalah sumber keilmuan yang harus didengarkan pendapatnya, dan inilah yang kemudian menjadi manhaj salafi sebagaimana yang didengungkan oleh kelompok ini. Sementara pada mazhab Syi'ah, keberadaan wahyu senantiasa disandingkan dengan otoritas Imam yang memberikan penafsiran terhadap makna yang harus dibunyikan oleh si pembaca. Hanya karena posisi Imam saat ini sedang dalam penantian (Muntazhar), maka keberadaannya digantikan oleh para marja' yang menjadi sumber rujukan dalam aktivitas keberagamaan masyarakat yang mengikuti mazhab ini (KADHIM & SLAVIN, 2019).

Berbeda dengan kaum Salafi-Wahhabi yang cenderung dipandang anti rasionalitas, mengingat pendapatnya yang menolak tradisi utama intelektual Islam seperti kalam, filsafat dan tasawuf sebagai bagian dari keilmuan Islam, pengikut mazhab Syi'ah cukup diuntungkan dengan posisi tokoh-tokohnya yang relatif akrab dengan tradisi rasionalitas, bahkan Iran saat ini dikenal sebagai negeri yang mewarisi tradisi lisan filsafat Islam secara langsung, mengingat perhatian dan kajiannya yang sangat intensif terkait dengan mazhab rasionalitas dalam Islam. Persyaratan untuk menjadi seorang Marja' yang mengharuskan penguasaan ilmu-ilmu rasional seperti filsafat Islam, terutama yang bersumber pada tokoh eklektif, Mulla Sadra, selain ilmu-ilmu naqliyyah dan alat, menjadikan semangat rasionalitas tetap kuat pada kelompok ini, meski dibalut dengan semangat messianisme, menunggu kedatangan imam terakhir mereka,

yang akan membawa perubahan dalam kehidupan ini (MAVANI, 2011).

*Kelima*, kelompok yang berupaya menempatkan akal dan wahyu dalam posisi yang sejajar dan saling melengkapi. Kalangan filosof muslim, yang berupaya untuk mendamaikan konflik antara kubu wahyu dan akal, dan berupa agar rasionalitas Islam dapat diterima sebagai bagian dari tradisi Islam, bisa disebut sebagai bagian dari kelompok ini. Prinsip utama bagi kalangan filosof muslim, bahwa wahyu dan akal bersumber dari Tuhan, oleh karenanya tidak mungkin ada pertentangan antara kedua. Kalaupun ada terjadi konflik, maka bisa jadi ada pembacaan terhadap teks wahyu yang perlu direvisi, atau bisa juga hasil ijtihad akal yang kurang memadai. Secara prinsip keduanya saling bertalian ibarat dua sisi dari sebuah mata koin. Para filosof muslim mazhab peripatetik seperti al Kindi, al Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd termasuk banyak berkontribusi dalam upaya integrasi tersebut. Secara khusus, gagasan Ibnu Rusyd tentang dua jenis kebenaran, ilahi dan insani, melahirkan model *double truth* (kebenaran ganda) (Zarkasyi, Zarkasyi, Prayogo, & Da'i, 2020) yang menjadikan kalangan ilmuwan renaissance memiliki legitimasi ketika berhadapan dengan institusi Gereja.

Perbedaan cara pandangan atau perspektif dalam melihat relasi akal dan wahyu tersebut memiliki implikasi besar, yang kemudian melahirkan cara pandang yang juga berbeda pada aspek turunan dari keduanya, yakni pada agama dan filsafat untuk konteks klasik, atau dalam kondisi

sekarang pada agama dan *science* (Qadir, 2015).

Secara garis besar ada tiga pola hubungan yang terkait dengan relasi antara agama dan filsafat atau antara agama dan *science*. Agama dan *science* merupakan kategorisasi yang berkembang saat ini, sedangkan pada masa lampau, agama *versus* filsafat. Agama merupakan produk turunan dari wahyu, sedangkan filsafat merupakan hasil kreasi akal budi manusia. Wahyu atau agama milik bersama umat beriman, sedangkan akal atau filsafat merupakan milik bersama seluruh umat manusia. Ketiga pola tersebut, yakni:

*Pertama*, pola konflik. Pola ini menempatkan agama dan filsafat pada dua hal yang saling berlawanan, saling berhadapan sebagai rivalitas. Pandangan ini muncul karena agama dan filsafat berbicara pada topik yang sama dengan cara yang berbeda, yang kemudian melahirkan pandangan sinis khususnya terhadap filsafat, bahwa ia adalah musuh atau rivalnya agama. Pada sisi lain, kalangan filosof yang juga terkadang melihat secara negatif terhadap kalangan agamawan (Abaza, 2002).

Konflik ini di dalam sejarah intelektual Islam juga banyak terjadi, khususnya keilmuan fikih berhadapan dengan filsafat, tasawuf, dan kalam pada sisi yang bersebarangan. Filsafat, tasawuf, dan kalam merupakan bagian yang inheren dengan pemikiran tradisional Islam, yang terkadang disebut juga dengan rumpun ilmu-ilmu dasar agama (*ushuluddin*) dengan pendekatan yang berbeda. Filsafat lewat jalur rasionalis,

tasawuf melalui jalur intuisi, dan kalam melalui jalur rasionalis dialektis. Fikih sendiri sering disebut sebagai putra mahkota dari keilmuan Islam, yang berpijak kepada teks wahyu sebagai sumber rujukannya. Terlepas dari konfrontasinya terhadap keilmuan lain sebagaimana disebut di atas, fikih juga dianggap cukup berkontribusi dalam hal penerimaan status kalam, filsafat, dan tasawuf sebagai bagian dari tradisi keilmuan Islam.

Pada kasus filsafat Islam, konflik yang muncul biasanya berangkat dari topik-topik tertentu yang dibicarakan oleh para filosof muslim, dengan pertimbangan rasionalitas dan keilmuan manusia yang diterima pada masa itu, bersebarangan dengan pendapat umum dari kalangan agamawan sebagaimana secara eksplisit disebutkan dalam teks wahyu. Sebagai contoh misalnya pada persoalan penciptaan alam dengan teori emanasi, pengetahuan tuhan, dan kebangkitan jiwa. Isu inilah yang kemudian dikritik keras oleh al Ghazali dalam bukunya *tahafut al falasifah* (Ghazzālī, 1974), meski kemudian direspons balik oleh Ibnu Rusyd dalam bukunya *tahafut tahafut* (Kholis, 2018).

Para filosof muslim seperti al Farabi dan Ibnu Sina dengan pertimbangan tertentu, mengemukakan pendapat atau teori yang secara sepintas tidak selaras dengan pendapat *mainstreaming* dalam Islam (Corbin, 2014). Pendapat ini ketika dihadapkan tanpa melihat konteks kelahiran sebuah pemikiran, menyebabkan konflik yang terus berkepanjangan dan kesalahpahaman yang kuat terhadap posisi filsafat dalam tubuh Islam itu sendiri. Padahal al Ghazali sendiri

dalam bukunya mengkritik para filosof, bukannya filsafat, dan ia sendiri dipandang sebagai bagian dari filosof yang terlibat dalam diskursus filsafat, meski dalam posisi sebagai kritikus (Munir, 2014). Al Ghazali juga dipandang berkontribusi besar dalam mengenalkan dan mempopulerkan tradisi mantiq atau logika dalam keilmuan Islam tradisional, sehingga sampai sekarang mantiq telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dan diterima sebagai khazanah keilmuan Islam.

*Kedua*, pola independen. Pola ini menempatkan agama di satu sisi dan filsafat serta *science* di sisi yang lain sebagai dua sisi yang berjalan sendiri-sendiri, independen, tidak saling tergantung, sibuk dengan dunianya masing-masing. Ada dua model dari pola independen ini, yakni kemandirian secara penuh, dalam artian ada pemisahan atau sekularisme antara agama dan filsafat/*science*. Tradisi keilmuan Barat sebagaimana paparan sebelumnya memiliki akar primordial dalam hal ini terkait dengan kisah Adam dan buah apel (khuldi).

Dalam khazanah keilmuan Islam, pemisahan yang tegas dalam bentuk sekularise tidaklah berlaku, yang muncul, meski memiliki jalur sendiri-sendiri, ternyata filsafat Islam telah memberikan dukungan yang kuat terhadap eksistensi dan perkembangan agama, demikian juga juga sebaliknya. Keilmuan Islam tradisional banyak muncul dan berkembang disebabkan kontribusi dari tradisi rasionalitas filsafat. Sebagai misal keilmuan ushul fiqh, ulum al Qur'an, ulum al Hadis, adalah bagian dari

rumpun keilmuan yang didukung oleh tradisi filsafat.

*Ketiga*, pola integrasi. Pola ini berupaya mendamaikan antara agama dan filsafat; agama dan *science*. Keduanya bersumber dari Tuhan, sehingga tidak mungkin ada saling konflik. Masa kini, pola integrasi Islam dan ilmu ini telah melahirkan berbagai pola turunan lainnya, seperti model pengilmuan Islam sebagaimana digagas Kuntowijoyo ataupun model Islamisasi Ilmu yang dikenalkan oleh Ismail Raji al Faruqi. Pada pengilmuan Islam, ikhtiarnya membawa tradisi teks (wahyu) sebagai basis teori pengembangan ilmu, (Kuntowijoyo, 2004) sedangkan pada islamisasi ilmu, yakni memberikan nilai etis pada produk keilmuan yang dilahirkan oleh Barat modern. (Al-Faruqi, 1982).

Pola integrasi ini banyak dibicarakan di tengah maraknya diskusi seputar wacana Islam dan ilmu dengan dua alasan yang sederhana. *Pertama*, keilmuan Islam klasik meski sarat nilai, tetapi seringkali kurang relevan dengan perkembangan zaman. *Kedua*, ilmu-ilmu modern meski relevan dengan perkembangan masa kini, namun seringkali tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam. Model keilmuan integralistik yang dimaksud, yaitu diperolehnya ilmu yang selain sesuai dengan nilai-nilai keislaman juga memiliki relevansi dengan kebutuhan yang dihadapi oleh umat Islam dan umat manusia masa kini (Abidin, 2016).

Perbedaan pandangan di kalangan intelektual muslim dalam melihat hubungan antara akal dan wahyu serta produk

turunannya dalam bentuk agama dan filsafat serta agama dan *science*, memiliki implikasi kuat terhadap bangunan nilai yang dihasilkan. Meski memiliki kesamaan dalam hal pentingnya nilai atau etika, sumber nilai itu sendiri bervariasi, yang ini disebabkan kecenderungan pilihan pada sumber yang lebih digandrungi, apakah pada wahyu ataukah pada akal. Penjelasan tentang kedua implikasi kecenderungan itu adalah sebagai berikut:

*Pertama*, mazhab yang berpandangan bahwa sumber nilai baik atau buruk adalah wahyu Tuhan. Kaulitas nilai pada mazhab ini ditempatkan pada pihak *outsider*, yang dalam hal ini adalah Tuhan, yang menciptakan manusia dan paling berhak dalam menentukan kualitas baik atau buruk pada manusia sebagai produk ciptaannya. Posisi manusia adalah makhluk (ciptaan) yang menerima apapun keputusan yang sudah ditetapkan oleh Tuhan. Kualitas nilai atau baik dan buruknya sebuah tindakan ditentukan oleh Allah melalui wahyu yang diberikan kepada para Nabi dan Rasul-Nya. Ketika manusia melaksanakan apa yang menjadi keputusan Tuhan, maka ia akan mendapatkan *ujrah* (pahala) dari Allah Swt., khususnya pada hari kiamat berupa ganjaran surga, atau sebaliknya neraka bagi mereka yang membangkang perintah-Nya.

Pada kelompok ini, nilai suatu tindakan ada pada Tuhan melalui wahyunya, dan tugas manusia sebagai makhluk adalah mengamalkannya, tanpa perlu mempertanyakan alasan-alasan yang ada dibalik perintah tersebut. Sebagai misal, kita tidak boleh mencuri, karena wahyu melarang

kita untuk mencuri, demikian juga perintah lainnya, seperti jangan berzina, jangan memakan harta anak yatim, jangan membunuh dan seterusnya, merupakan bagian dari pelaksanaan untuk tidak melakukan tindakan karena perintah dari wahyu. Pada tindakan yang positif seperti menghormati orang tua, memberi santunan kepada fakir miskin, bersedekah kepada yang papa, perintah sholat, berpuasa, zakat, dan haji serta berbagai tindakan positif lainnya, semata-mata murni karena melaksanakan perintah Tuhan, dan apabila ini dilaksanakan, maka kita sebagai makhluk Tuhan akan diberikan pahala atau ganjaran dari Allah Swt.

Bagi kelompok ini, alasan atau hikmah dibalik suatu perintah bukan suatu yang penting untuk diteliti, karena apapun yang menjadi putusan Tuhan, itulah karunia terbaik yang diberikan Tuhan kepada hamba-Nya. Sedangkan apabila suatu tindakan, meski itu positif, baik melakukan kebaikan ataupun menghindari keburukan, namun apabila tidak didasari pada motivasi pelaksanaan dari perintah Allah Swt, maka tidak ada nilai yang patut diberikan. Ini serupa pada kasus orang kafir yang banyak melakukan kebaikan, tetapi kekafirannya tidak memberikan dampak apa-apa terhadap tindakan yang dilakukannya.

*Kedua*, kelompok yang berpandangan bahwa akal budi manusia memungkinkan untuk mengetahui baik atau buruknya suatu perkara. Kelompok ini mengedepankan sisi nalar sebagai karunia Tuhan yang sangat berharga, dan memiliki kemampuan untuk juga mengetahui tentang baik buruknya suatu tindakan secara otonom, tanpa harus selalu

mengkaitkan dengan keberadaan pihak *outsider*, dalam hal ini yaitu wahyu yang bersumber dari Allah Swt.

Intelektual dari mazhab Muktazilah dan para filosof muslim termasuk kelompok yang sangat menekankan kemampuan akal secara mandiri (otonom) dalam menentukan kualitas suatu tindakan, baik atau buruknya. Pandangan tentang kemandirian akal manusia untuk mengetahui baik dan buruk ini sangat terkait dengan adanya kebebasan untuk memilih dan berkehendak yang dimiliki manusia. Kebebasan memilih dan berkehendak ini kemudian berimplikasi pada resiko yang akan diterima seorang hamba di hari pembalasan. Tuhan dalam konsepsi kelompok Mu'tazilah adalah maha adil, yang akan memberikan kompensasi sesuai amal perbuatan yang dilakukan oleh hamba-Nya. Apabila si hamba berbuat baik, maka balasannya adalah kebahagiaan berupa surga, sementara apabila berbuat yang sebaliknya, maka ganjarannya adalah siksaan berupa neraka, inilah keadilan Tuhan, yang bahkan menjadi bagian dari doktrin utama pada mazhab Mu'tazilah.

Nilai suatu perbuatan dalam konteks ini menjadi objektif dan rasional, karena inheren dalam perbuatan itu sendiri, bukan pada luarannya. Hanya memang pandangan ini mendapatkan penolakan dari kelompok rivalnya, yang menyebut diri sebagai ahlu sunnah wal jama'ah sebagai upaya untuk pereduksian dari makna keadilan Tuhan, yang dikaitkan dengan pertimbangan nalar manusia. Apapun yang menjadi putusan Tuhan adalah suatu keadilan, hatta sekalipun

seandainya memasukkan seorang pendosa ke dalam surga dan mengganjar seorang saleh dengan nereka, itu adalah keadilan Tuhan, dan tidak layak seorang hamba melakukan intervensi terhadapnya.

Pandangan Mu'tazilah juga seirama dengan para filosof muslim yang juga sangat menekankan potensi akal yang memiliki kemampuan yang bukan saja hanya mengetahui baik atau buruk, bahkan sampai mengenal Tuhan secara mandiri. Kisah Hayy ibnu Yaqzhan yang diceritakan oleh Ibnu Thufail memberikan gambaran jelas pada figure Hayy yang tinggal seorang diri sedari bayi di sebuah pulau secara autodidak mampu mempelajari dan mempertanyakan banyak hal yang ada disekitarnya, dan pada suatu titik dia mampu menemukan Tuhan, pengalaman ini kemudian diperbandingkan dengan figur Absal, seorang sufi yang beruzlah ke pulau tersebut, dan setelah saling berbagi mereka menemukan hasi, bahwa pengalaman spiritual seorang sufi beririsan kuat dengan kemampuan nalar yang dimiliki oleh manusia, tidak hanya sebatas mengetahui dan memahami realitas, bahkan sampai mencapai posisi makrifat kepada Tuhan (Miftah Adebayo Uthman, 2004).

Perbedaan pada orientasi sumber nilai, apakah wahyu yang memainkan person sentral, dengan penempatan Tuhan sebagai pemain utama dan satu-satunya, ataukah akal yang juga memiliki kapasitas untuk menjadi sumber nilai, yang dalam hal ini memberikan proporsi manusia sebagai sang pemilik akal untuk mengetahui kualitas suatu tindakan, baik atau buruknya, ternyata juga memiliki

implikasi lanjutan pada cara pemerolehan kualitas suatu tindakan, yakni apakah dalam bentuk pengetahuan ataukah pengalaman. Ini adalah konsekuensi langsung dari adanya perbedaan sumber nilai tersebut.

## 2. Pemerolehan Nilai: Pengetahuan vs Pengalaman

Implikasi lebih lanjut dari perbedaan cara pemerolehan sumber nilai, yakni terkait pada model atau strategi dalam pemerolehan nilai tersebut. Ada dua kelompok yang bisa dikemukakan juga, yakni dapat disebut sebagai mazhab rasionalis dan mazhab tradisional. Kalangan rasionalis seperti para filosof muslim, umumnya memandang pengetahuan sebagai sumber atau basis dalam bangunan sebuah nilai atau akhlak, sedangkan kalangan tradisional lebih mendahulukan wahyu sebagai sumber, dan pada jenjang lainnya model wahyu ini kemudian termanifestasi lagi pada kelompok intuisionis. Pada kelompok yang kedua ini, pengalaman langsung lebih didahulukan apabila dibandingkan dengan pengetahuan. Model pertama sifatnya pencarian, diupayakan oleh manusia (*kasb*) sedangkan model kedua sifatnya pemberian (*given*) dari Tuhan dan *taken for granted*, yang diterima apa adanya.

*Pertama*, kelompok rasionalis, yang mengandaikan pengetahuan sebagai basis awal untuk pembentukan kualitas akhlak. Ibnu Miskwayh misalnya, yang dikenal juga sebagai filosof akhlak, menyebutkan bahwa kualitas akhlak seseorang sangat terkait dengan pengetahuan yang bersangkutan terhadap jiwanya (*nafs*), oleh karena ada

kewajiban mendasar bagi seorang muslim untuk memahami tentang seluk beluk jiwanya. Pembagian jiwa dalam hirarki-hirarki tertentu juga perlu dipahami, karena berimplikasi pada pembentukan akhlak. Sehingga bagi Ibnu Miskwayh, jalan untuk mencapai akhlak adalah pertama-tama dengan mengenal jiwa, daya-dayanya, sifat-sifatnya, dan kesempurnaannya (Muhammad Utsman Najati, 1993, hlm. 75).

Ibnu Miskwayh menyebutkan ada tiga ranah daya jiwa secara umum dengan kualitas yang harus diraihinya, yakni: *Pertama*, daya rasional, yaitu jiwa yang menjadi dasar berpikir, membedakan, dan menalar hakikat segala sesuatu. Pusatnya di otak. Jiwa ini dalam kondisi normal akan memiliki kualitas ilmu dan hikmah. *Kedua*, daya emosi (*an nafs as sabu'iyah*). Jiwa ini menjadi dasar kemarahan, tantangan, keberanian, keinginan berkuasa, pangkat, dan kesempurnaan. Pusatnya di hati (*qalb*). Daya ini pada kondisi normal, tunduk kepada jiwa rasional akan melahirkan kualitas nilai *hilm* dan *syaja'ah*. *Ketiga*, daya syahwat (*an nafs al bahimiyah*). Jiwa ini menjadi dasar syahwat, makan, rindu untuk makan, minum dan kawin serta berbagai kenikmatan inderawi. Pusatnya di hati (*kabd*). Daya ini dalam kondisi normal, dan tunduk pada jiwa rasional akan menghasilkan kualitas *al Iffah* (Muhammad Utsman Najati, 1993, hlm. 75–77).

Bagi Ibnu Miskwayh, kualitas diri (akhlak) yang merupakan *output* dari jiwa bagi Ibnu Miskwayh dikelompokkan pada empat bagian berikut karakteristiknya. *Pertama*, *al Hikmah* adalah keutamaan jiwa

rasional, yaitu mengenal seluruh maujudat, isu-isu kemanusiaan, dan isu-isu ketuhanan. *Kedua*, *al 'Iffah* (kehormatan diri) adalah keutamaan jiwa syahwat, yaitu jika manusia memperlakukan syahwatnya sesuai arahan jiwa rasional, sehingga tidak tunduk kepada syahwat dan menjadi budak nafsu. *Ketiga*, *asy Syaja'ah* adalah keutamaan jiwa emosi, yaitu jika tunduk kepada jiwa rasional. Tidak takut pada hal-hal yang mengejutkan selama itu baik, dan sabar atas cobaan dengan cara terpuji. Selanjutnya, *al 'Adalah* adalah keutamaan jiwa yang terjadi karena berkumpulnya ketiga keutamaan di atas yang sudah dibiasakan (Muhammad Utsman Najati, 1993).

Pendapat Ibnu Miskwayh ini hampir serupa dengan pendapat para filosof muslim lainnya. Misalnya Fakhrudin ar Razi ketika membahas bukunya tentang jiwa, kupasannya dibagi pada dua kelompok besar, persoalan jiwa dengan segala dinamikanya, dan bagian keduanya berbicara tentang akhlak (Fakhrudin ar Razi, 1992). Filosof lain seperti al Kindi, al Farabi, dan Ibnu Sina juga memiliki pandangan yang serupa bahwa kebahagiaan yang hakiki bagi seorang hamba itu diperoleh ketika perhatiannya yang tertuju pada pengetahuan dan menghindari syahwat duniawiyah (Muhammad Utsman Najati, 1993). Pengetahuan tertinggi sebagaimana disepakati oleh para filosof tersebut adalah pengetahuan tentang Tuhan yang disebut juga dengan istilah filsafat pertama.

*Kedua*, kelompok tradisionalis yang memiliki pandangan berbeda dengan kelompok sebelumnya. Bagi kelompok kedua

ini, kualitas nilai lebih diarahkan kepada pengalaman secara langsung. Secara rangkaian, kelompok ini sebenarnya masih bertalian dengan pandangan serba wahyu yang menjadikan pihak luar (*outsider*) sebagai yang paling menentukan. Bentuk lain dari wahyu adalah ilham atau intuisi, yang dikembangkan oleh kalangan sufi, yang notabene secara epistemologis lebih memilih pengalaman langsung (*knowledge by presence*), dibandingkan dengan misalnya kalangan filosof yang memiliki pengetahuan dengan diupayakan (Yazdi & Nasr, 1992).

Kedua model epistemologi, berbasis pengetahuan dan pengalaman diungkapkan oleh Syed M. Naquib al-Attas. Berangkat dari premis bahwa ilmu itu datang dari Allah Swt. dan diperoleh dari jiwa yang kreatif. Sebagai sesuatu yang berasal dari Allah swt., ilmu didefinisikan sebagai tibanya (*hushûl*) makna sesuatu atau objek ilmu ke dalam jiwa pencari ilmu; sedangkan sebagai sesuatu yang diterima oleh jiwa yang aktif dan kreatif, ilmu adalah tibanya jiwa (*wushûl*) pada makna sesuatu atau objek ilmu. Pada definisi yang pertama, titik tekan ada pada Allah Swt. sebagai sumber segala ilmu; sedangkan pada definisi yang kedua, lebih berorientasi pada manusia yang merupakan si pencari ilmu (Abidin, 2011).

Kelompok kedua yang disebut sebagai tradisional ini berada pada kategori yang menempatkan tuhan sebagai sumber ilmu, dan posisi manusia adalah menunggu dan menyiapkan diri untuk mendapatkan karunia pengetahuan dari Tuhan. Proses menunggu dan menyiapkan diri tersebut,

dapat disebut dengan pengalaman langsung atau dikenal dengan ilmu hudhuri atau dalam konteks lokal di nusantara disebut dengan ilmu laduni. Pengalaman langsung ini dilakukan dalam bentuk olah jiwa (*riyadhatun nafs*) atau pembersihan jiwa (*tazkiyatun nafs*).

Para sufi sangat menekankan dimensi pengalaman langsung ini sebagai bagian dari keharusan seorang salik, yang ingin menempoh jalur kehidupan seorang sufi. Al Ghazali misalnya dalam juz tiga kitab Ihya Ulumuddin, sangat menekankan pentingnya menjaga hati (*qalb*) yang merupakan instrumen penting di kalangan para sufi, yang tampaknya berbeda dengan kaum filosof yang lebih memilih akal sebagai instrumen utamanya. (Al Ghazali, 2010)

Apabila di kalangan filosof, bahwa kebahagiaan dan kemuliaan itu terkait dengan kualitas akal yang dilatihnya, maka bagi kalangan sufi, kemuliaan tersebut bertalian dengan kualitas *qalb* atau hati yang dimilikinya. Hati ibarat sebuah cermin yang harus selalu dibersihkan, agar pengetahuan Tuhan senantiasa dapat dipantulkan. Dosa dan kejahatan ibarat titik noda yang akan menggelapkan hati, yang apabila tidak dibersihkan, lambat lain akan menutupi hati, sehingga tidak adalagi bisikan kebenaran yang tersampaikan olehnya.

### 3. Implementasi Nilai: Integrasi Ilmu

Di luar perbedaan pada sumber nilai dan cara pemorelahannya sebagaimana paparan sebelumnya, implementasi nilai itu sendiri menjadi problematika tersendiri di masa kini. Ada dugaan kuat bahwa telah disintegrasi



antara masing-masing wilayah dalam pilar Islam, yang menjadikan umat Islam pada posisi yang tidak lagi sehebat pada masa-masa kejayaannya seperti di masa lampau (*the golden age of Islam*).

Disintegrasi dimaksud, yakni antara Iman, Islam, dan Ihsan, yang idealnya merupakan ajaran terpadu, dan saling memberikan dampak besar. Sebagaimana pada ranah filsafat ilmu, bahwa kajian ontologi, epistemologi, dan aksiologi (etika dan estetika) saling bertalian, maka seyogianya pilar-pilar mendasar dalam Islam tersebut menjadi satu kesatuan yang utuh, dan bentuk yang paling memungkinkan adalah dengan adanya upaya reintegrasi antara ranah pengetahuan (rasionalis) dan pengalaman (tradisionalis) dalam upaya untuk membangun kepribadian (akhlak) yang utuh (integralistik).

Model tawaran integrasi menarik misalnya yang menghubungkan antara ibadah (fiqh) dengan pengetahuan tentang jiwa (nafs) ditawarkan oleh seorang ulama pengarang Kitab Sabilal Muhtadin, Syekh Muhammad Arsyad al Banjari, dalam kitabnya yang banyak menjadi rujukan umat Islam tradisional di Asia Tenggara (Rahmadi, 2010). Syekh Arsyad atau Datu Kalampayan biasa disebutkan memaparkan terlebih dahulu fungsi-fungsi fiqh yang bertalian dengan pengembangan jiwa (diri). Hampir serupa dengan model pembagian daya jiwa yang umumnya dikenalkan oleh para filosof muslim seperti al Farabi dan Ibnu Sina serta al Ghazali, Syekh Arsyad al Banjari membagi daya jiwa pada empat bagian, yakni daya

rasional (*al quwwah an nathiqah*), daya emosi (*al quwwah al ghadabiyyah*), daya syahwat (*al quwwah al syahwiyyah*), dan daya syahwat kemaluan (*al quwwah al farjiyyah*). (Banjari, t.t., hlm. 3)

Masing-masing daya jiwa tersebut kemudian bertalian dengan konstruksi fiqh yang dijelaskan secara panjang lebar dalam kitab tersebut. Pada daya rasional, maka diperlukan fiqh ibadah untuk membinanya. Ini dapat dipahami agar fungsi akal tidak terlepas dari akarnya, untuk mengabdikan kepada Allah Swt. Pada daya emosi, diperlukan yang namanya fiqh jinayah, sehingga relasi antara individu menjadi lebih terkendali, dan tidak berlaku yang namanya hukum rimba, ada aturan main yang harus diikuti. Selanjutnya pada daya syahwat, makan dan minum berlaku fiqh mu'amalah dengan tujuan tentunya agar penyaluran syahwat makan dan minum tetap dalam koridor halal dan haram serta keridhaan. Terakhir, pada daya *farjiyyah* berlaku fiqh munakahat, agar semuanya berjalan tertib dan sesuai dengan harkat martabat manusia sebagai makhluk mulia yang diciptakan oleh Allah Swt.

Dari paparan di atas, kita dapat memahami bahwa sebenarnya fiqh dalam bentuk ibadah fisik memiliki keterkaitan kuat dengan spirit pembinaan jiwa. Pada sisi lain, kaum sufi juga seringkali memberikan dimensi spiritual pada setiap ibadah tersebut. Sehingga, bisa ditarik simpulan sebenarnya secara konseptual, ada kesinambungan dan integrasi antara masing-masing keilmuan dalam Islam, baik filsafat Islam, fiqh dan tasawuf.

Integrasi antara filsafat Islam, fiqh, dan tasawuf ini juga bertalian dengan semangat iman, Islam, dan Ihsan yang merupakan pilar utama dalam agama Islam. Ketiga pilar ini merupakan pokok atau esensi yang menjadi asas dari agama Islam. *Pertama*, Iman adalah

kepercayaan atau keyakinan. Dari sisi teologi Islam, iman dimaknai sebagai keyakinan kepada Allah, malaikat, kitab, para rasul, hari akhir, dan qadha serta qadar Tuhan. *Kedua*, Islam adalah kepasrahan, berserah diri, tunduk, selamat, sejahtera, dan seterusnya. Rukun Islam kemudian dijabarkan dalam bentuk syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji. Ini merupakan manifestasi sikap tunduk kepada Tuhan yang merupakan makna dasar dari Islam. *Ketiga*, Ihsan sebagai kebaikan. Ihsan dijelaskan sebagai bentuk perasaan terhadap kehadiran Tuhan. Engkau menyembah Tuhan seolah-olah engkau melihatnya, meski engkau tidak mampu melihatnya, yakinlah bahwa Tuhan itu melihat engkau.

Ketiga pilar Islam di atas, yakni Iman, Islam, dan Ihsan selain dipahami secara teologis, juga dapat dari perspektif yang lain. *Pertama*, Iman secara kebahasaan bermakna keyakinan. Untuk mendapatkan keyakinan yang mantap dibutuhkan ilmu yang memadai sebagai argumentasi (*burhân*) terhadap hakikat dari apa yang diyakin tersebut. Dari perspektif filsafat, pembicaraan tentang persoalan hakikat sesuatu, menjadi ranah ontologi. Filsafat Islam banyak berbicara tentang metafisika atau ontologi (*al-wujûd*). Bahkan, filsafat Islam sendiri didefinisikan

oleh para penggiatnya pada masa dahulu seperti al Kindi sebagai ilmu tentang hakikat segala sesuatu (*ilmu al asyyâ bi haqâiqiha*) (Madani, 2015). Secara khusus, sesuatu yang ada tersebut dibagi dalam tiga persoalan besar: masalah ketuhanan, kealaman, dan kemanusiaan. Pemahaman mendalam tentang hakikat trilogi metafisika di samping dipandang dapat membangun fondasi keimanan yang mantap, juga berguna sebagai cara pandang Islam terhadap realitas. Karena sebagaimana iman merupakan fondasi dasar, maka dalam pengembangan ilmu, aspek ontologi diyakini memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap aspek yang lain, yakni epistemologi dan selanjutnya aspek aksiologi.

*Kedua*, Islam yang dimaknai sebagai patuh atau ketundukkan kepada Tuhan. Karena Tuhan adalah Maha Gaib, maka diperlukan hal yang lebih riil sebagai manifestasi dari Tuhan., yakni melalui tanda-tanda atau ayat-ayat Tuhan yang kepada kita patuh atau tunduk, suka atau tidak suka. Mengacu pada trilogi metafisika dalam filsafat Islam, ada tiga ayat atau tanda yang menjadi wahana manifestasi ketundukkan kepada Allah, yaitu: *pertama*, aspek ketuhanan berupa ayat-ayat yang terdapat dalam kitab suci Alquran; *kedua*, aspek kealaman berupa ayat-ayat yang terhampar di jagat raya; dan *ketiga*, aspek kemanusiaan berupaya ayat-ayat yang ada pada diri manusia. Untuk menjadikan agar Islam dalam makna patuh menjadi kenyataan yang hakiki, maka pengetahuan yang mendalam terhadap tiga model ayat Tuhan di atas menjadi sesuatu yang niscaya. Dalam kajian filsafat Islam,

upaya pemahaman terhadap tiga bentuk ayat-ayat Tuhan terkait erat dengan persoalan epistemologi. Upaya untuk memahami ayat-ayat *qauliyyah* akan melahirkan berbagai ilmu keagamaan dengan berbagai varian yang menyertai. Ikhtiar memahami ayat-ayat *kauniyyah* akan melahirkan disiplin-disiplin ilmu sains kealaman (*natural sciences*) dengan berbagai varian yang terus mengalami perkembangan. Adapun usaha untuk memahami ayat-ayat *insâniyyah* memunculkan ilmu-ilmu sosial-humaniora juga dengan berbagai derivasinya.

*Ketiga*, Ihsan yang dimaknai sebagai kebaikan. Dalam kajian filsafat ini tentunya terkait dengan persoalan aksiologi. Aksiologi terkait dengan masalah penerapan. Kembali kepada trilogi metafisika. Maka, hubungan yang harus terbangun dalam Islam mestilah pada tiga level sekaligus, yakni: hubungan baik kepada Tuhan, hubungan baik kepada alam sekitar, dan hubungan baik dengan sesama manusia. *Ketiga* hal ini melahirkan apa yang disebut dengan kesalehan individual yang berhubungan dengan Tuhan, kesalehan sosial yang berkaitan dengan sesama manusia, dan kesalehan alam yang menyangkut lingkungan atau makhluk-makhluk selain manusia.

*Ketiga* konsep di atas akan melahirkan struktur keilmuan Islam yang komprehensif, tidak hanya berbicara pada urusan hubungan dengan Tuhan, tetapi juga bagaimana hubungan dengan sesama manusia dan alam semesta. Epistemologi tauhid dengan demikian akan menjadikan kesatuan yang utuh berbagai dimensi, filsafat Islam

yang menjadikan iman sebagai basis dipadukan dengan kebudayaan dan ilmu berupa Islam serta mendapatkan ruh dari tasawuf/ akhlak dalam wujud ihsan. Ilmu dipergunakan untuk menghadapi dan memecahkan berbagai persoalan teknik operasional yang konkret dan berdimensi material. Filsafat sebagai basis akan memberikan wawasan dan landasan nilai-nilai dalam operasional ilmu. Adapun tasawuf/akhlak akan mengantarkan seseorang masuk ke dalam dimensi transendental, sebagai bagian dari manifestasi iman dan pengabdian diri terhadap Tuhannya.

### **Kesimpulan**

Sebagai catatan akhir dari artikel ini, yang sekaligus menjadi simpulan dari tulisan, dapat dikemukakan sebagai berikut: *Pertama*, epistemologi nilai dalam khazanah intelektual Islam dapat disederhanakan pada dua mazhab besar, yakni: 1) Mazhab rasional dengan *'aql* sebagai sumber nilai dan sekaligus memiliki pandangan bahwa *'aql* memiliki kemampuan untuk mengetahui baik dan buruk, bahkan sampai pada mengenal Allah Swt. Model nilai pada kelompok ini sering disebut etika rasionalis, karena landasarannya yang rasional atau etika objektif, karena berlakunya secara umum pada seluruh manusia. Keputusan baik dan buruknya terletak pada diri manusia, dan bukan yang diluarnya. 2) Mazhab tradisonal, yang menjadikan wahyu atau ilham atau intuisi sebagai basis nilai. Disebut juga dengan etika subjektif, karena lingkup berlakunya pada wilayah tertentu, yakni kalangan beriman, yang meyakini terhadap

kebenaran wahyu tersebut. Keputusan baik atau buruk terletak pada Tuhan sebagai pembuat nilai. Orientasi kelompok ini senantiasa didasarkan pada kuasa mutlak di tangan Allah Swt.

*Kedua*, persoalan nilai atau akhlak sangat terkait dengan pengetahuan terhadap seluk beluk jiwa sebagaimana pendapat dari kalangan rasionalis (filosof muslim), namun dimensi pengalaman juga memainkan peran penting sebagaimana pendapat kalangan tradisionalis/ intuisisionis. Pandangan integralistik sebagaimana saran Syekh Arsyad al Banjary, bahwa klasifikasi fiqh terkait daya jiwa menjadi titi temu; bahwa konstruksi fiqh menjadi terkait dengan masalah kejiwaan manusia, dan persoalan kejiwaan harus dibina dalam naungan ajaran (fiqh) Islam.

*Ketiga*, pandangan dikotomis terhadap sumber nilai sangat memungkinkan pada lahirnya disintegrasi pada pilar utama agama Islam, yakni: Iman, Islam, dan Ihsan. Pendekatan integralistik terhadap ketiga pilar tersebut memungkinkan pandangan dikotomis bisa diselesaikan. Salah satunya melalui perspektif keilmuan dalam melihat tersebut dengan berbasis pada klasifikasi ontologi, epistemologi, dan aksiologi ilmu. Filsafat Islam memiliki peran penting dalam upaya memberikan pandangan integralistik pada ranah ontologinya, yang kemudian memberikan dampak pada dimensi berikutnya.

**Daftar Pustaka**

- Abaza, M. (2002). *Debates on Islam and knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting worlds*. UK: Routledge Curzon Press.
- Abdullah, M. A. (2002). *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat etika Islam*. Bandung: Mizan.
- Abidin, M. Z. (2008). PEMIKIRAN FILSAFAT IMMANUEL KANT. *Al-Banjari; Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu Keislaman*, 7(2).
- Abidin, M. Z. (2011). Konsep Ilmu Dalam Islam: Tinjauan Terhadap Makna, Hakikat, Dan Sumber-Sumber Ilmu Dalam Islam. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 10(1), 107–120.
- Abidin, M. Z. (2014). Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman Integralistik: Studi Pemikiran Kuntowijoyo. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 13(2), 119–134.
- Abidin, M. Z. (2016). *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press.
- Abidin, M. Z. & Wardani. (2017). *Dinamika Kajian Filsafat Islam di Indonesia*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press. Diambil dari [https://www.academia.edu/43715852/Kajian\\_Filsafat\\_Islam\\_di\\_Indonesia](https://www.academia.edu/43715852/Kajian_Filsafat_Islam_di_Indonesia)
- Al Ghazali, A. H. (2010). *Ihya' ulumiddin*. Mesir: Maktabah As Syuruq Ad Dawliyyah.
- Albert Hourani. (1971). *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Okford: Clarendon Press.
- Al-Daghistani, R. (2018). ETHICS IN ISLAM: AN OVERVIEW OF THEOLOGICAL, PHILOSOPHICAL AND MYSTICAL APPROACHES. *ANNALES-ANALI ZA ISTRSKE IN MEDITERANSKE STUDIJE-SERIES HISTORIA ET SOCIOLOGIA*, 28(1), 1–12.
- Al-Faruqi, I. R. (1982). *Islamization of Knowledge: General Principle and Workplan*. Brentwood: International Institute of Islamic Thought.
- Amril, M. (2017). SELF-PURIFICATION DALAM PEMIKIRAN ETIKA ISLAM: Suatu Telaah Atas Pemikiran Etika Raghîb al-Isfahani dan Refleksinya dalam Mengatasi Qua Vadis Modernitas. *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman*, 2(1), 1–17. <https://doi.org/10.24014/af.v2i1.3703>
- Attaftazani, M. I. (2020). Analisis Problematik Etika dalam Filsafat Islam. *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 18(2), 186–200. <https://doi.org/10.21111/klm.v18i2.4868>
- Banjari, S. M. A. al. (t.t.). *Kitab Sabibal Muhtadin*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Chafkin, M. (2014). Apple Breaks the Mold: An Oral History. Dalam S. Holt, *The Best American Magazine Writing 2014* (pp. 25-47). New York: Columbia University Press. Doi:10.7312/asme16957.6The Best American Magazine Writing 2014 (hlm. 25–47). New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/asme16957>
- Corbin, H. (2014). *History of Islamic philosophy*. Routledge. Diambil dari <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=19bgAwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR2&dq=islamic+philosophy+and+mysticism&ots=NzmcxbxmYS4&sig=9SwRzVzN02pTdJrFR2IJwaIKXYQ>
- Dierksmeier, C. (2013). Kant on Virtue. *Journal of Business Ethics*, 113(4), 597–609. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/23433685>
- Fakhrudin ar Razi. (1992). *Imam Razi's Akhlak*. India: Kitab Bhavan.
- Fakhry, M. (1994). *Ethical theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- George F. Hourani. (1980). Ethical Presuppositions of the Qur'an. *The Muslim World*, (70). <https://doi.org/80> <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1980.tb03397>
- Ghazzālī. (1974). *al-Ghazali's Tahafut al-falasifah: [Incohernece of the philosophers*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress.
- Guessoum, N. (2010). Science, religion, and the quest for knowledge and truth: An Islamic perspective. *Cultural Studies of Science Education; Dordrecht*, 5(1), 55–69. <http://dx.doi.org/10.1007/s11422-009-9208-3>

- HORTEN, M., & Hager, V. J. (1974). Moral Philosophers in Islam. *Islamic Studies*, 13(1), 1–23. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/2084690>
- Hourani, G. F. (1976). Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism. *International Journal of Middle East Studies*, 7(1), 59–87. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/162550>
- Hourani, G. F. (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570780>
- Ipandang, I. (2017). FILSAFAT AKHLAK DALAM KONTEKS PEMIKIRAN ETIKA MODERN DAN MISTISISME ISLAM SERTA KEMANUSIAAN: *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan*, 10(1), 1–18. <https://doi.org/10.35905/kur.v10i1.581>
- KADHIM, A., & SLAVIN, B. (2019). *After Sistani and Khamenei: Looming Successions Will Shape the Middle East*. Atlantic Council. Diambil dari Atlantic Council website: <https://www.jstor.org/stable/resrep20706>
- KASHER, N. (1978). DEONTOLOGY AND KANT. *Revue Internationale de Philosophie*, 32(126 (4)), 551–558. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/2394414>
- Kelsay, J. (1994). Divine Command Ethics in Early Islam: Al-shafi'i and the Problem of Guidance. *The Journal of Religious Ethics*, 22(1), 101–126. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/4001784>
- Kermani, T., & Nur, M. (2014). DISKURSUS AKHLAK DALAM FILSAFAT MULLA SADRA. *Kanz Philosophia A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 4(1), 78–93. Diambil dari <https://journal.sadra.ac.id/ojs/index.php/kanz/article/view/70>
- Kholis, N. (2018). RASIONALISME ISLAM KLASIK DALAM PEMIKIRAN IBNU RUSYD. *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*, 19(2). <https://doi.org/10.21580/ihya.19.2.2160>
- Kuntowijoyo. (2004). *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Jakarta: Teraju.
- Madani, A. B. (2015). PEMIKIRAN FILSAFAT AL-KINDI. *LENTERA*, 17(2). <https://doi.org/10.21093/lj.v17i2.433>
- Makdisi, G. (1962). Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I. *Studia Islamica*, (17), 37–80. <https://doi.org/10.2307/1595001>
- MAVANI, H. (2011). Ayatullah Khomeini's Concept of Governance (wilayat al-faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate. *Middle Eastern Studies*, 47(5), 807–824. Diambil dari <https://www.jstor.org/stable/23054264>
- Michele Mangini. (2018). Rationality and Ethics between Western and Islamic Tradition. *Religions; Basel*, 9(10). <https://doi.org/10.3390/rel9100302>
- Miftah Adebayo Uthman. (2004). *Philosophy and tasawwuf in Hayy Ibn Yaqzan: A study of unity between philosophy and tasawwuf in the work of Ibn Tufayl*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatulla, Jakarta.
- Muhammad Utsman Najati. (1993). *Ad Dirasat an Nafsinnah 'Inda Ulama Muslimin*. Al Qahirah: Dar Syuruq.
- Munir, G. (2014). KRITIK AL-GHAZĀLĪ TERHADAP PARA FILOSOF. *Jurnal THEOLOGIA*, 25(1), 143–158. Diambil dari <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/341>
- Muthahhari, Murtadha. (2009). *Keadilan Ilahi* (Agus Efendi, Penerj.). Bandung: Mizan.
- Muthahhari, Murthadha. (2001). *Mengenal Epistemologi: Sebuah Pembuktian terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam* (M. J. Bafaqih, Penerj.). Jakarta: Lentera.
- Ningrum, U. P. (2019). Islamic Ethical Thought of Nasruddin Thusi. *Dirosatuna: Journal of Islamic Studies*, 2(1), 35–50. Diambil dari <https://e-journal.ikhac.ac.id/index.php/drstn/article/view/465>

- Nuriasiah. (2015). Pemikiran Taqi Misbah Yazdi tentang Etika Islam Kontemporer. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 5(1), 50.  
<https://doi.org/10.15642/teosofi.2015.5.1.50-79>
- Qadir, C. A. (2015). *Philosophy and science in the Islamic world*. London: Routledge.
- Rahawarin, Y. (2017). Membaca Pemikiran Arkoun Tentang Etika Politik Islam. *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, 20(1), 87–103. Diambil dari <http://103.55.216.56/index.php/alfikr/article/view/2312>
- Rahmadi. (2010). JARINGAN INTELEKTUAL ULAMA KETURUNAN SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI. *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 9(2). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v9i2.927>
- Shamsy, A. E. (2012). Al-Shāfi‘ī’s Written Corpus: A Source-Critical Study. *Journal of the American Oriental Society*, 132(2), 199–220. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.132.2.0199>
- Wahid, D. (2014). Nurturing Salafi manhaj; A study of Salafi pesantrens in contemporary Indonesia. *Wacana*, 15(2), 367–376.
- Yazdi, M. H., & Nasr, S. H. (1992). *Ilmu hudhuri: Prinsip-prinsip epistemologi dalam filsafat Islam*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Yusufian, H., & Ahmad Husain Sharih. (2011). *Akal dan Wahyu Tentang Rasionalitas dalam Ilmu Agama dan Filsafat*. Jakarta: Sadra Press.
- Zali, M. A., Osman, M. N. A., Yahya, M. A., Ramle, M. R., & Shamsudin, R. (2018). Al-Mu‘tazilah dan Hubung Kaitnya dengan Mihnah Khalaq al-Qur’an. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences (e-ISSN: 2600-9080)*, 1(3), 53–57. Diambil dari <https://www.bitarajournal.com/index.php/bitarajournal/article/view/25>
- Zarkasyi, H. F., Zarkasyi, A. F., Prayogo, T. I., & Da’i, R. A. N. R. (2020). IBN RUSHD’S INTELLECTUAL STRATEGIES ON ISLAMIC THEOLOGY. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 20(1), 19–34. <https://doi.org/10.22373/jiif.v20i1.5786>

## Klasterisasi Kedudukan Nilai Hukum Islam dalam Negara berdasar Yurisprudensi Putusan Mahkamah Konstitusi

**Muhammad Addi Fauzani**

Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia  
addifauz@gmail.com

**Aldinto Irsyad Fadhlorahman**

Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia  
alohaaldinto@gmail.com

---

### INFO ARTIKEL

Diterima: 11 Februari 2020  
Direvisi: 29 Juli 2020  
Dipublikasi 25 September 2020

---

#### Kata kunci:

Klasterisasi, Hukum Islam, negara,  
yurisprudensi putusan Mahkamah Konstitusi

### ABSTRAK

*Sulit dipungkiri bahwa kontestasi antara peran negara dan kontribusi nilai hukum Islam menjadi diskursus yang selalu menarik. Terlebih dalam sistem ketatanegaraan Indonesia pasca reformasi, Mahkamah Konstitusi (MK) memiliki posisi penting sebagai “arbiter” antara Negara dan Hukum Islam. Penelitian ini memiliki rumusan yang menari, pertama, apa saja nilai hukum Islam dalam Negara berdasar Putusan MK?; kedua, bagaimana klasterisasi teori pemberlakuan nilai Hukum Islam dalam Negara berdasar Yurisprudensi Putusan MK? Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif. Hasil Penelitian menunjukkan bahwa, pertama, nilai hukum Islam dalam beberapa putusan MK yakni nilai kemaslahatan, nilai maqashid syari'ah (tujuan syariah), nilai sadd az-zari'ah (pencegahan) yang baik secara langsung maupun tidak langsung dirujuk oleh MK. Kedua, klasterisasi teori pemberlakuan nilai Hukum Islam dalam Negara berdasar Yurisprudensi Putusan MK yakni 5 putusan dari 7 putusan MK menggunakan teori eksistensi, 1 putusan MK secara substansial menggunakan teori eksistensi tetapi secara formal menggunakan teori receptie, sedangkan hanya 1 putusan MK yang menggunakan teori receptie secara murni sepanjang tahun 2007 hingga 2017.*

### Pendahuluan

Pembicaraan terhadap nilai Hukum Islam di tengah-tengah Hukum Nasional, pusat perhatian akan ditujukan pada kedudukan nilai Hukum Islam dalam sistem Hukum Nasional. Sistem Hukum Indonesia, sebagai akibat dari perkembangan sejarahnya bersifat majemuk. Disebut demikian karena sampai sekarang di negara Republik Indonesia berlaku beberapa sistem hukum yang mempunyai corak dan susunan sendiri. Sistem hukum itu adalah sistem hukum Adat, sistem

hukum Islam dan sistem hukum Barat. (Mardani, 2009:267)

Dinamika atas teori-teori pemberlakuan hukum Islam di Indonesia telah mewarnai berbagai literatur dari teori *reception in complex*, teori *receptie* yang dibawa oleh CS Hurgronje dikembangkan oleh Van Vallenhoven dan Ter Haar, teori *receptie* yang dibawa oleh Hazairin kemudian diamini oleh Ismail Sunny, teori *receptie a contrario* yang dibawa oleh Sajuti Thalib dan yang terakhir teori eksistensi yang dibawa



oleh Ichitiyanto. (Ahmad Badrut Tamam, 2017:72-79)

Meskipun ada yang berpandangan bahwa mempersoalkan eksistensi hukum Islam ke dalam hukum nasional dalam bentuk yang tekstual, kini sudah tidak zamannya lagi. Sebagaimana yang pernah disinggung oleh Qodry Azizy bahwa era pertarungan antara teori Resepsi dengan hukum Islam yang tekstual normatif sudah selesai. Oleh karena itu, dalam konteks kekinian pembahasan posisi hukum Islam tidak sekadar mencari legitimasi legal formal, akan tetapi harus lebih diarahkan pada kuantitas dan kualitas hukum Islam untuk mampu menyumbangkan nilai-nilainya dalam rangka kemajuan, keteraturan, ketentraman dan kesejahteraan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. (Siti Rohmah, 2018:18)

Tetapi sulit dipungkiri bahwa kontestasi antara peran negara dan kontribusi nilai hukum Islam menjadi diskursus yang selalu menarik. Terlebih dalam sistem ketatanegaraan Indonesia pasca reformasi, Mahkamah Konstitusi (MK) diberikan kewenangan konstitusional untuk menilai konstitusionalitas suatu norma. MK menjadi aktor penentu terutama dalam memainkan peranannya untuk menguji suatu Undang-Undang terhadap Undang-Undang Dasar (UUD). Telah banyak putusan MK yang membatalkan keberlakuan materi muatan dalam ayat, pasal dan/atau bagian dalam undang-undang (UU) yang bertentangan dengan UUD. Dalam beberapa putusan, MK bersikap aktif dan progresif, salah satunya dengan mengubah kebijakan yang telah

ditetapkan dalam UU atau melakukan ultra petita. (Muhammad Addi Fauzani, 2019:128)

Fungsi Mahkamah Konstitusi yang memiliki posisi penting sebagai “arbiter” antara Pemerintah Pusat dan hukum Islam, sebab UUD 1945 memuat Pancasila yang menghendaki adanya peran agama di dalam negara. Selain itu, UUD 1945 juga mencantumkan pasal-pasal kunci mengenai kebebasan beragama bagi warga negaranya sebagaimana dijamin dalam Pasal 28E ayat (1), Pasal 29 ayat (2), dan Pasal 28I ayat (1) UUD 1945. (Pan Mohammad Faiz, 2014)

Mahkamah Konstitusi menjadi wakil negara dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan terkait status syariah di Indonesia yang dapat diselesaikan secara legal formal. Dengan menggunakan pasal-pasal terkait HAM dalam UUD 1945 hasil amandemen kedua seperti: kebebasan beragama, kesetaraan di hadapan hukum, atau kebebasan dari segala bentuk diskriminasi, umat Islam di Indonesia bisa menggugat keabsahan tafsiran hukum Islam versi pemerintah. Mahkamah Konstitusi menjelma sebagai tempat untuk menetapkan pada tataran apa hukum Islam harusnya diterapkan, difasilitasi, atau dipaksakan oleh institusi negara. (Alfitri, 2014: 298)

Berdasarkan latar belakang di atas, maka menarik untuk melihat kembali, *pertama*, apa saja nilai hukum Islam dalam Negara berdasar Putusan Mahkamah Konstitusi?; *kedua*, bagaimana klasterisasi teori pemberlakuan nilai Hukum Islam dalam Negara berdasar Yurisprudensi Putusan Mahkamah Konstitusi?

### Tinjauan Pustaka

Tinjauan Pustaka yang digunakan adalah teori pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa telah terjadi dinamika atas teori-teori pemberlakuan hukum Islam di Indonesia dari teori *reception in complex*, teori *receptie* yang dibawa oleh CS Hurgronje dikembangkan oleh Van Vallenhoven dan Ter Haar, teori *receptie* yang dibawa oleh Hazairin kemudian diamini oleh Ismail Sunny, teori *receptie a contrario* yang dibawa oleh Sajuti Thalib dan yang terakhir teori eksistensi yang dibawa oleh Ichitiyanto. (Ahmad Badrut Tamam, 2017:72-79)

Berbagai teori pemberlakuan hukum Islam di Indonesia tersebut, diuraikan secara singkat sebagai berikut. *Pertama*, pada masa Hindia Belanda, mereka (Belanda) masih mengakui dan menghormati hukum Islam sehingga muncullah teori *Receptio A Complexu*, yakni penerimaan hukum Islam sepenuhnya. *Kedua*, penasehat Pemerintah Hindia Belanda Christian Snouck dengan teorinya "*Receptio*", bertujuan menguatkan penjajahan Belanda dengan melalui pendekatan kebudayaan dan menentang serta memberhentikan teori *Receptio In Complexu*. Semua ini bertujuan untuk menjauhkan umat Islam dari hukum Islam. *Ketiga*, setelah Indonesia merdeka sangat dirasakan, bahwa teori *Receptio* sangat bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945 oleh karena itu, teori *Receptio* harus tetap *exit* dalam pembentukan hukum baru Indonesia, sebab hukum Islam menjadi faktor utama dalam pembangunan hukvim baru Indonesia yang berupa hukum

nasional Indonesia. *Keempat*, unculnya teori *Receptio A Contrario* berarti bahwa bagi umat Islam berlaku hukum Islam, sedangkan hukum adat dapat berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam. *Kelima*, dalam pembangunan hukum nasional Indonesia, hukum agama (Hukum Islam) menjadi dasar yang paling dominan, dimana hukum Islam sangat berperan dalam membentuk perilaku manusia Indonesia. Oleh karenanya hukum Islam menjadi unsur mutlak bagi pembangunan hukum nasional Indonesia. (Khoiruddin Buzama, 2012: 472)

Teori terakhir adalah teori eksistensi yang mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional. Menurut teori eksistensi hukum Islam: (1) exist (ada) sebagai bagian integral dari hukum nasional, (2) exist dengan kemandiriannya, dalam arti kekuatan dan kewibaannya diakui sebagai hukum nasional dan diberi status sebagai hukum nasional, (3) exist dalam arti norma hukum Islam sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional, dan (4) exist sebagai bahan dan sumber utama hukum nasional. Jadi, secara eksistensial kedudukan hukum Islam dalam hukum nasional merupakan sub-sistem dari hukum nasional. Karena itu hukum Islam juga mempunyai peluang untuk memberikan sumbangan dalam rangka pembentukan dan pembaharuan hukum nasional, meski harus diakui problema dan kendalanya yang belum pernah usai. (Ahmad Badrut Tamam, 2017:78-79)

### Metodologi Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif atau penelitian pustaka yaitu penelitian yang dilaksanakan dengan menggunakan literatur (kepuustakaan). Penelitian ini menggunakan 3 (tiga) model pendekatan yang terdiri atas pendekatan undang-undang dan pendekatan kasus. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data sekunder dan sumber data primer. Sumber data primer, dalam kaitannya dengan penelitian ini yaitu berupa al Quran, Sunnah, dan peraturan perundang-undangan beserta dengan turunannya secara hirarki.

Sumber data sekunder, yakni bahan pustaka yang berisikan pengetahuan ilmiah yang baru atau mutakhir, ataupun pengetahuan baru tentang fakta yang diketahui maupun mengenai suatu gagasan (idea). (Bambang Waluyo, 2008:17)

### Hasil dan Pembahasan

Berikut beberapa putusan Mahkamah Konstitusi sepanjang tahun 2007 hingga tahun 2017 yang akan diteliti untuk dibedah nilai hukum Islam yang terkandung di dalamnya.

#### Putusan MK No 12/PUU-V/2007

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 12/PUU-V/2007, secara jelas telah menolak permohonan uji materiil terkait beberapa ketentuan Pasal Undang-Undang Perkawinan

yang dianggap menyalahi ketentuan Undang-Undang Dasar Tahun 1945. Secara keseluruhan, dipahami bahwa putusan tersebut menolak permohonan pemohon yang menguji syarat poligami yang dianggap membatasi hak untuk berpoligami. Persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang suami untuk melakukan poligami sama sekali tidak melarang setiap orang untuk bebas menjalankan ibadah agama yang dianutnya. Demikian juga UUD 1945 hanya memuat prinsip-prinsip yang menjamin kebebasan menjalankan ibadah menurut agamanya. UU Perkawinan yang mengatur tentang alasan, syarat, dan prosedur poligami dimaksud sama sekali tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip tersebut diatas

Salah satu alasan MK menolak tersebut yaitu terhadap kemaslahatan atau *Maṣlāḥah* merupakan bagian yang tak terpisahkan dari ketentuan hukum Islam, bahkan menjadi suatu tujuan utama dari ditetapkannya hukum, atau dalam istilah fikih disebut sebagai *maqāṣid al-syar'iyah*. Terdapat banyak kaidah tentang kemaslahatan (*Maṣlāḥah*), salah satunya yaitu dalam menetapkan dan mengambil suatu tindakan hukum harus sedapat mungkin menarik manfaat, kebaikan, dan sebaliknya kemudharatan atau kerusakan hendaknya dihilangkan. jika syarat adil tersebut tidak dapat dilakukan, (bahkan dalam surat an-Nisā' ayat 129 menyatakan laki-laki memang tidak mampu untuk mewujudkan keadilan meski ia cenderung untuk ingin berbuat adil), maka poligami bukan lagi solusi untuk mendapatkan kemaslahatan, melainkan justru

dapat menimbulkan kemudharatan atau kerusakan atas anak isteri. Dalam bagian ini, dapat dilihat pada dua sisi hukum. Sisi pertama, dalil kebolehan berpoligami telah ditegaskan secara ekplisit yang sifatnya tekstual, dan tekstual juga syarat pembolehan, yaitu harus adil. Pada sisi lain, mengenai dampak dari tidak dapat berlaku adil dalam poligami, tentu dalilnya dilihat pada kenyataan di lapangan yang sifatnya kontekstual. Jika dampak tersebut sangat buruk, baik bagi isteri maupun anak bahkan seluruh keluarga besar pihak suami dan isteri, maka pelaksanaannya tidak diperbolehkan, karena syarat adil yang sifatnya tekstual tadi tidak dapat diterapkan dalam konteksual (dalam realita kehidupan suami isteri), dan ini terbukti adanya. (Khairani, 2017: 1)

#### **Putusan MK No 19/PUU-VI/2008**

Pancasila dan sila pertamanya telah menjadikan Indonesia bukan sebagai negara agama yang hanya mendukung satu agama tertentu, dan bukan juga negara sekuler yang memisahkan agama dari urusan negara dan kemudian menyerahkan persoalan agama sepenuhnya pada individu. Hubungan antara agama dan negara di Indonesia yang dipahami seperti ini, telah didukung oleh Mahkamah Konstitusi lewat putusannya pada kasus konstitusionalitas UU Peradilan Agama yang diajukan oleh Suryani.

Dalam Permohonannya, Suryani menyatakan bahwa hak konstitusionalnya untuk mendapat kebebasan beragama telah dilanggar oleh Pasal 49 ayat (1) UU No.

7/1989 sebagaimana diamandemen oleh UU No. 3/2006 tentang Peradilan Agama. Pasal 49 ayat (1) berbicara tentang yurisdiksi Peradilan Agama yang diperluas dari hanya penyelesaian sengketa antara umat Islam pada kasus hukum keluarga, hibah dan wakaf, menjadi juga meliputi penanganan sengketa di bidang ekonomi syariah dan zakat serta infak dan sedekah. Menurut Suryani, umat Islam diwajibkan untuk menjalankan syariat secara sempurna termasuk di bidang hukum pidana Islam (jinayah). Untuk mendukung argumennya, Suryani mengutip ayat al-Qur'an yang menyebutkan tentang pencurian sebagai sebuah kejahatan yang dihukum dengan potong tangan.

Konsekuensinya, seluruh aspek syariah harus ditegakkan oleh pemerintah di Indonesia. Pasal 49 ayat (1), sebab itu, telah menghalangi kebebasannya untuk memmanifestasikan Islam secara keseluruhan (kaffah) dengan cara mematuhi semua aspek syariah termasuk di bidang hukum pidana Islam. Jika dia, dan umat Islam di Indonesia, harus menegakkan sendiri hukum pidana Islam, ini tentu dianggap bertentangan dengan hukum. Untuk itu, dia meminta Mahkamah Konstitusi untuk menyatakan Pasal 49 ayat (1) inkonstitusional karena tidak sejalan dengan pasal 28E ayat (1), 28I ayat (1-2) dan 29 ayat (1-2) UUD 1945, dan menyatakannya tidak berlaku lagi. (Putusan Mahkamah Konstitusi No. 19/PUU-VI/2008: 14-15)

Mahkamah Konstitusi menolak permohonan Suryani tentang inkonstitusionalitas Pasal 49 ayat (1). Dalam pertimbangan hukumnya, terutama bagian

yang terkait dengan argumen Suryani tentang pelaksanaan syariah secara kaffah di Indonesia, Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa argumen pemohon tidak sesuai dengan prinsip ideologi yang dianut di Indonesia terkait hubungan antara negara dan agama.

Berdasarkan hal ini, Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa hukum pidana Islam (jinayah) bukanlah aspek Syariah yang membutuhkan intervensi negara untuk implementasinya, dan, karenanya, jinayah tidak harus disusun dan diberlakukan dalam sistem hukum Indonesia. Mahkamah Konstitusi sayangnya tidak memberikan argumen hukum yang cukup tentang mengapa jinayah tidak bisa ditegakkan di Indonesia. Argumen yang diberikan oleh Mahkamah Konstitusi bahwa “hukum nasional dapat menjadi faktor integrasi yang merupakan alat perekat dan pemersatu bangsa terasa janggal jika dihadapkan dengan fakta bahwa beberapa elemen jinayah telah diimplementasikan di Aceh. Sedangkan di Aceh tidak seluruh penduduknya beragama Islam. Berdasarkan hal ini, Simon Butt berpendapat bahwa sikap seperti ini menyerupai kebijakan yang diambil oleh pemerintah kolonial Belanda, yaitu yang dikenal lewat teori hukum resepsi. Sama seperti teori hukum resepsi klasik, teori hukum resepsi baru ini hanya mengakui hukum Islam pada aspek yang terbatas dan mengecualikan hukum publik dan pidana Islam serta tidak mengakui independensi otoritas hukum Islam di Indonesia. (Simon Butt, 2010: 285)

### **Putusan MK No 46/PUU-VIII/2010**

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 mengabulkan permohonan Machica Mochtar yang telah menikah dengan Moerdiono secara agama Islam, tetapi tidak dicatatkan. Dari perkawinan tersebut lahir seorang anak laki-laki bernama Muhammad Iqbal Ramadhan. Setelah putusan MK tersebut, status anak luar kawin memiliki hubungan keperdataan dengan ayahnya dan keluarga ayahnya. Putusan MK berimplikasi luas, sebab anak di luar kawin mencakup anak yang lahir dari hasil perkawinan yang sah secara agama tetapi tidak dicatatkan, dan anak yang lahir dari hasil zina. Menurut hukum Islam, apabila diterapkan terhadap anak luar kawin dalam pengertian anak hasil perkawinan yang sah menurut agama tetapi tidak dicatatkan, Putusan MK sudah tepat. Perkawinan secara hukum sah apabila dilaksanakan sesuai ketentuan agama dan kepercayaan masing-masing. Apabila diterapkan terhadap anak luar kawin dalam pengertian anak hasil zina, menurut hukum Islam putusan MK tidak tepat diterapkan. Anak hasil zina menurut hukum Islam hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibu dan keluarga ibunya. (Achmad Irwan Hamzani, 2005: 57)

Setelah keluarnya putusan MK memberikan suatu dampak akan nasab yang didapat oleh anak luar kawin. Putusan MK tidak menjelaskan anak luar kawin yang seperti apa yang dimaksud. Padahal anak luar kawin mencakup anak luar kawin yang lahir dari pernikahan tidak dicatatkan dan anak hasil perzinahan. Namun berdasarkan kasus

tersebut anak luar kawin yang dimaksud tentunya adalah anak yang lahir dari perkawinan yang tidak dicatatkan.

Hubungan perdata yang diberikan kepada anak luar kawin juga tidak harus bermakna hanya terbatas pada nasab, waris, dan wali nikah. Namun hak yang lebih luas, yaitu hak menuntut pembiayaan pendidikan, hak menuntut ganti rugi, seperti yang diatur dalam Pasal 1365 KUHPerdata atau hak untuk menuntut karena ingkar janji.

Pencatatan perkawinan tidak membatasi hak asasi seseorang. Pembatasan melalui pencatatan perkawinan hanya untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dengan pertimbangan ketertiban umum dalam suatu masyarakat. Hal ini sejalan dengan pasal 28 J ayat (2) UUD NRI 1945. Pencatatan perkawinan juga ditujukan untuk menjamin kepastian hak-hak yang ditimbulkan dari perkawinan seperti asal-usul anak. Hubungan perdata yang timbul secara umum juga meliputi hubungan hukum, hak dan kewajiban antara anak dengan ayah dan ibunya seperti: 1) Hubungan nasab, 2) Hubungan mahram, 3) Hubungan hak dan kewajiban, 4) Hubungan pewarisan (saling mewarisi), 5) Hubungan wali nikah antara ayah dengan anak perempuannya. (Achmad Irwan Hamzani, 2005: 67-68)

#### **Putusan MK No 38/PUU-XI/2011**

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 38/PUU-XI/2011 secara jelas menolak permohonan Halimah karena argumen hukum yang ia berikan tidak berdasar. Pasal 28H ayat

(2) UUD 1945 adalah terkait dengan tindakan afirmatif; sedangkan hubungan antara suami dan istri dalam sebuah perkawinan adalah sejajar sesuai dengan Pasal 31 ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974. Konsekuensinya, tindakan afirmatif tidak diperlukan. Mahkamah Konstitusi juga memandang “perselisihan dan pertengkaran terus menerus” sebagai alasan yang valid untuk memutuskan ikatan perkawinan yang tidak lagi sejalan dengan tujuan pernikahan dalam UU Perkawinan, yaitu untuk membina keluarga yang sakinah, mawaddah, rahmah. Hal ini disebabkan hukum harus memberikan jalan keluar untuk menghindari peristiwa yang tidak diinginkan dari sebuah perkawinan yang mengalami perselisihan dan pertengkaran terus menerus, yang bisa saja berakhir membahayakan keselamatan salah satu pihak. Dengan menjadikan “perselisihan dan pertengkaran terus menerus” sebagai salah satu alasan valid untuk bercerai, hukum telah memberikan langkah pencegahan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga dari perkawinan yang mengalami kondisi perselisihan dan pertengkaran terus menerus ini. Ketika menjelaskan hal ini, Mahkamah Konsitusi mengutip prinsip hukum Islam *sadd az-zari`ah* (langkah pencegahan) untuk mendukung argumennya. (Putusan MK No. 38/PUU IX/2011: 43)

#### **Putusan MK No 68/PUU/XII/2014**

Putusan Mahkamah Konstitusi No. 68/PUU/XII/2014 adalah putusan tentang penolakan uji materiil Pasal 2 Ayat (1) Undang-Undang Perkawinan No. 1/1974

(UUP No. 1/1974) terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 (UUD 1945). Hakim menolak permohonan pemohon karena alasan yang digunakan pemohon bertentangan dengan landasan idiil Pancasila dan konstitusional UUD 1945 Pasal 28E Ayat (1) dan (2), 29 Ayat (1) dan (2), 28J Ayat (2), 28B Ayat 1, 27 Ayat 1, 28D Ayat 1, dan 28 I Ayat 2. (Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Data Dokumen Putusan No. 68/PUUXII/2014.)

Para pemohon mengajukan permohonan pengujian Pasal 2 Ayat (1) Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 (Selanjutnya ditulis UUP) karena adanya kesalahpahaman penafsiran Pasal 2 Ayat (1) UUP yang menyebabkan hak konstitusional warga negara terabaikan, maraknya penyelundupan hukum karena tidak ada legalitas nikah beda agama, dan perbedaan keabsahan perkawinan beda agama antara warga masyarakat dengan Pegawai Pencatat Nikah (PPN) dan tokoh masyarakat. Tujuan permohonan pengajuan tersebut untuk melegalkan nikah beda agama supaya pelakunya mendapatkan perlindungan hukum sehingga penyelundupan hukum nikah beda agama dapat dihindari. Selain itu, untuk mewujudkan HAM dan memenuhi hak konstitusional warga negara yang merasa dirugikan. Jadi yang menjadi fokus perhatian pada pengajuan permohonan uji materiil di atas adalah tentang keabsahan atau legalitas nikah beda agama, di mana hukum agama dan kepercayaan tidak membolehkannya. (Muhammad Daud Ali, 1997: 71)

MK sebagai salah satu lembaga negara yang berwenang melakukan hak uji materiil UU terhadap UUD NRI 1945 menetapkan menolak untuk melakukan uji materiil Pasal 2 Ayat (1) UUP terhadap UUD NRI 1945 dan Pasal 29 Ayat (1) UUP, juga bertentangan dengan nilai-nilai moral, agama, dan budaya yang hidup di Indonesia serta prinsip atau asas hukum perkawinan. Akibat hukum putusan MK No. 68/PUU/XII/2014 terhadap hukum nikah beda agama dalam perspektif hukum Islam adalah bahwa putusan MK No. 68/PUU/XII/2014 menjadi dasar yuridis bahwa nikah beda agama tidak diperbolehkan oleh hukum agama (Islam) dan negara. Eksistensi hukum Islam dapat ditegakkan dan dikuatkan kembali oleh penafsiran Pasal 2 Ayat (1) UUP secara benar dan konstitusional. Putusan MK No. 68/PUU/XII/2014 telah mampu mengkorelasikan hubungan hukum antara hukum agama dan negara yang harmonis, serta dapat mereformulasikan hukum agama (Islam) yang berpijak pada prinsip-prinsip dasar syariah Islam yang menegakkan *maqāṣid sharī'ah* (tujuan pembentukan hukum Islam). (Ismiyati, 2017: 175-176)

#### **Putusan MK No 46/PUU-XIV/2016**

Putusan MK 46/PUU-XIV/2016 adalah putusan yang menghasilkan penolakan terhadap uji materiil ketentuan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) terkait zina dan hubungan sesama jenis atau Lesbian, Gay, Biseksual Transgender (LGBT). Pada prinsipnya, pemohon ingin memperluas arti tentang zina dan praktik zina

di kalangan LGBT. Sementara hakim MK, meski diwarnai perbedaan pendapat (*dissenting opinion*), menolak uji materi pemohon. Putusan ini menghasilkan pro dan kontra pendapat dari berbagai pihak. Para pegiat Hak Asasi Manusia (HAM) memandang bahwa pengajuan uji materiil ini sebagai upaya sekelompok masyarakat yang akan membuat kehidupan pribadi menjadi urusan politik. Sebaliknya, Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Masyarakat menyatakan bahwa melalui putusan tersebut, Mahkamah Konstitusi “menolak menjadi lembaga yang dapat mengkriminalisasi suatu perbuatan”, dan “menegaskan kewenangannya sebagai negative legislator dan tidak bisa menjadi positive legislator sebagaimana dimintakan oleh pemohon. LBH Masyarakat menambahkan bahwa MK telah menjaga hak atas privasi warga negaranya, tidak menambah over populasi penjara, mencegah terjadinya persekusi terhadap kelompok minoritas gender dan perempuan, menjauhkan regulasi yang memungkinkan mundurnya kesuksesan intervensi HIV, serta menjaga keberadaan pasal yang melindungi anak-anak dari hubungan seksual yang terjadi karena relasi kuasa dari orang yang lebih dewasa secara usia. (Muhammad Fajar Hidayat dkk, 2020:3)

#### **Putusan MK No 22/PUU-XV/2017**

Putusan MK 22/PUU-XV/2017 berisi pengujian terhadap batas usia nikah bagi perempuan. Para Pemohon berpendapat bahwa dengan adanya ketidaksamaan kedudukan dalam hukum dan diskriminasi

pada ketentuan Pasal 7 ayat (1) UU No 1 Tahun 1974 tentang perkawinan yakni usia pernikahan untuk laki-laki yaitu 19 tahun dan perempuan yaitu 16 tahun telah mengakibatkan kerugian konstitusional baik nyata maupun potensial kepada para Pemohon dan kaum perempuan pada umumnya, karena tidak tercapainya pemenuhan hak-hak atas anak dikarenakan pernikahan di bawah usia 18 tahun dan perbedaan usia pernikahan ini merupakan bentuk diskriminasi yang sangat nyata. Hak-hak anak perempuan yang bersifat fundamental yang telah terampas dan telah dijamin oleh UUD 1945 yang meliputi, hak kesehatan, hak pendidikan, hak untuk tumbuh berkembang, hak untuk bermain dan hak-hak lainnya.

Mahkamah konstitusi dalam putusannya mengambil keputusan memberikan pertimbangan bahwa berdasarkan penjelasan UU No. 1 tahun 1974 angka 4 huruf (d) yang menganut prinsip bahwa calon suami isteri itu harus telah masak jiwa raganya untuk dapat melangsungkan perkawinan, maka perkawinan anak merupakan sesuatu yang dilarang. Selain itu, MK juga mendasarkan bahwa terjadinya perkawinan yang dialami oleh para pemohon tidak sesuai dengan pasal 13 dan Pasal 16 ayat (1) UU No. 23 tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. Pasal 13 ayat (1) menyatakan bahwa selama dalam pengasuhan orang tua, anak harus dilindungi dari perlakuan diskriminatif, eksploitatif, kekejaman, ketidakadilan, dan perilaku salah yang lain.<sup>23</sup> Sedangkan pasal 16 ayat (1)



menyatakan bahwa orang tua bukan shanya bertanggung jawab untuk mengasuh, memelihara, mendidik dan melindungi anak, menumbuhkembangkan anak, bakat dan minatnya, tetapi juga berkewajiban mencegah perkawinan anak.

Permohonan uji materi terhadap aturan mengenai batas minimal usia perkawinan juga terjadi pada tahun 2017. Tiga orang perempuan pelaku pernikahan dini, Endang Wasrinah, Maryanti, Rasminah, mengajukan gugatan (*judicial review*) ke Mahkamah Konstitusi (MK) untuk menganulir ketentuan batas usia nikah tersebut dengan alasan bertentangan dengan pasal 27 ayat (1) Undang-undang Dasar 1945. Permohonan *judicial review* ini dikabulkan oleh MK dengan keluarnya Putusan MK No. 22/PUUXV/2017 tentang Batas usia perkawinan bagi perempuan dan menyatakan pasal 7 ayat (1) UU No. 1 tahun 1974 bertentangan dengan UUD 1945. (Samsul Hadi, 2018: 175-180)

### **Nilai Hukum Islam dalam Negara berdasar Putusan Mahkamah Konstitusi**

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 12/PUU-V/2007, secara jelas telah menolak permohonan uji materiil terkait beberapa ketentuan Pasal Undang-Undang Perkawinan yang dianggap menyalahi ketentuan Undang-Undang Dasar Tahun 1945. Secara keseluruhan, dipahami bahwa putusan tersebut menolak permohonan pemohon yang menguji syarat poligami yang dianggap membatasi hak untuk berpoligami. MK berpendapat bahwa UU Perkawinan yang

mengatur tentang alasan, syarat, dan prosedur poligami merupakan wujud dari menjaga kemaslahatan hubungan keluarga yang Sakinah. Kandungan nilai hukum Islam yang dipertimbangkan oleh Mahkamah Konstitusi berkaitan dengan kasus ini adalah nilai kemaslahatan sebagaimana disebutkan sebelumnya.

Mahkamah Konstitusi juga membenarkan otoritas negara untuk mengatur hukum Islam di Indonesia, dan kewajiban negara untuk mengatur aspek hukum yang akan mewujudkan keadilan, termasuk disini membatasi praktek poligami. Dengan hal ini berarti kebijakan pemerintah sesuai dengan ilmu hukum Islam (fikih). Dalam argumennya, Mahkamah kemudian pandangan yang diberikan oleh Huzaimah T. Yanggo, saksi ahli pemerintah. Beliau menyatakan bahwa atas dasar kepentingan umum, negara memiliki otoritas untuk menentukan ketentuan-ketentuan hukum yang harus ditaati oleh warga negaranya yang ingin melaksanakan poligami. Ini terutama dimaksudkan untuk mencapai tujuan perkawinan yakni terciptanya keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan yang maha esa. (Putusan MK Nomor 12/PUU-V/2007:99)

Mahkamah Konstitusi menyatakan dalam Putusan MK Nomor 19/PUU-VI/2008 bahwa hukum pidana Islam (jinayah) bukanlah aspek Syariah yang membutuhkan intervensi negara untuk implementasinya, dan, karenanya, jinayah tidak harus disusun dan diberlakukan dalam sistem hukum Indonesia. Mahkamah Konstitusi sayangnya

tidak memberikan argumen hukum yang cukup tentang mengapa jinayah tidak bisa ditegakkan di Indonesia. Argumen yang diberikan oleh Mahkamah Konstitusi bahwa “hukum nasional dapat menjadi faktor integrasi yang merupakan alat perekat dan pemersatu bangsa terasa janggal jika dihadapkan dengan fakta bahwa beberapa elemen jinayah telah diimplementasikan di Aceh. Sedangkan di Aceh tidak seluruh penduduknya beragama Islam. Berdasarkan hal ini, Simon Butt berpendapat bahwa sikap seperti ini menyerupai kebijakan yang diambil oleh pemerintah kolonial Belanda, yaitu yang dikenal lewat teori hukum resepsi. Sama seperti teori hukum resepsi klasik, teori hukum resepsi baru ini hanya mengakui hukum Islam pada aspek yang terbatas dan mengecualikan hukum publik dan pidana Islam serta tidak mengakui independensi otoritas hukum Islam di Indonesia. (Alfitri, 2014: 306-307) Kandungan nilai hukum Islam yang dipertimbangkan oleh Mahkamah Konstitusi berkaitan dengan kasus ini adalah nilai kemaslahatan mengedepankan hukum negara dalam kehidupan berbangsa dan bernegara karena hukum nasional dapat menjadi faktor integrasi yang merupakan alat perekat dan pemersatu bangsa,

Setelah keluarnya putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 memberikan suatu dampak akan nasab yang didapat oleh anak luar kawin. Putusan MK tidak menjelaskan anak luar kawin yang seperti apa yang dimaksud. Padahal anak luar kawin mencangkup anak luar kawin yang lahir dari pernikahan tidak dicatatkan dan anak hasil

perzinahan. Berdasarkan kasus yang diajukan oleh Machica Mochtar anak luar kawin yang dimaksud tentunya adalah anak yang lahir dari perkawinan yang tidak dicatatkan. Bahkan terkait dengan tidak adanya batasan anak luar kawin, Mahfud M.D., mengklarifikasi dengan menyatakan: “bahwa yang dimaksud majelis dengan frasa “anak di luar perkawinan” bukan anak hasil zina, melainkan anak hasil perkawinan tidak dicatatkan. Hukum Islam sangat memperhatikan harmonisasi kehidupan manusia. Beban hukum yang dibawa manusia bukanlah untuk membinasakan manusia tetapi sebaliknya yaitu untuk mengantarkan manusia menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Namun demikian, menetapkan hukum dengan pertimbangan *maslahat* tidak berarti dapat menghalalkan yang jelas-jelas dilarang dan mengharamkan yang dibolehkan. Pertimbangan *maslahat* juga tidak boleh mengabaikan kemungkinan kerusakan yang dapat ditimbulkan oleh hukum tersebut. Ada kaidah lainnya dalam hukum Islam “Menolak kerusakan harus diutamakan dari mewujudkan suatu kemaslahatan. (Achmad Irwan Hamzani, 2015: 67-71)

MK melihat adanya perlakuan yang tidak adil bahkan menjadi stigma negatif dikalangan masyarakat terhadap anak yang lahir tanpa adanya kejelasan status perkawinan kedua orang tuanya. Sehingga dibutuhkan kepastian hukum yang dapat melindungi hak-hak anak yang lahir status tersebut diatas. Maka dari itu, perkembangan IPTEK khususnya melalui tes DNA dapat dimanfaatkan dalam rangka menopang keakuratan status anak secara biologis dengan

ayahnya yang lahir di luar nikah. Selain itu, MK melihat adanya ketidakadilan terhadap seorang wanita atau ibu yang harus menanggung semua urusan perdata anaknya setelah melahirkan anaknya dengan status diluar nikah. Sedangkan lelaki yang sudah menghamilinya bebas dari tanggungjawab terhadap anaknya. Terlebih lagi, MK mempertimbangkan perlindungan anak khususnya hak-hak mereka agar tetap hidup, tumbuh, dan berkembang layaknya anak-anak yang lain yang lahir dari kedua orang tua dengan perkawinan yang sah secara agama dan hukum negara. (Sari Pusvita, 2018:48) Kandungan nilai hukum Islam yang dipertimbangkan oleh Mahkamah Konstitusi berkaitan dengan kasus ini adalah nilai kemaslahatan dan nilai *maqashid syari'ah* yaitu *hifdzu nasab* atau menjaga keturunan sebagaimana disebutkan sebelumnya.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 38/PUU-XI/2011 memandang bahwa “perselisihan dan pertengkaran terus menerus” sebagai alasan yang valid untuk memutuskan ikatan perkawinan yang tidak lagi sejalan dengan tujuan pernikahan dalam UU Perkawinan, yaitu untuk membina keluarga yang sakinah, mawaddah, rahmah. Hal ini disebabkan hukum harus memberikan jalan keluar untuk menghindari peristiwa yang tidak diinginkan dari sebuah perkawinan yang mengalami perselisihan dan pertengkaran terus menerus, yang bisa saja berakhir membahayakan keselamatan salah satu pihak. Dengan menjadikan “perselisihan dan pertengkaran terus menerus” sebagai salah satu alasan valid untuk bercerai, hukum telah

memberikan langkah pencegahan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga dari perkawinan yang mengalami kondisi perselisihan dan pertengkaran terus menerus ini. Ketika menjelaskan hal ini, Mahkamah Konstitusi mengutip prinsip hukum Islam *sadd az-zari'ah* (langkah pencegahan) untuk mendukung argumennya.

Putusan Mahkamah Konstitusi No. 68/PUU/XII/2014 terkait pengajuan untuk melegalkan nikah beda agama supaya pelakunya mendapatkan perlindungan hukum sehingga penyelundupan hukum nikah beda agama dapat dihindari ditolak oleh MK. MK sebagai salah satu lembaga negara yang berwenang melakukan hak uji materiil UU terhadap UUD NRI 1945 menetapkan menolak untuk melakukan uji materiil Pasal 2 Ayat (1) UUP terhadap UUD NRI 1945 dan Pasal 29 Ayat (1) UUP, karena permohonan tersebut bertentangan dengan nilai-nilai moral, agama, dan budaya yang hidup di Indonesia serta prinsip atau asas hukum perkawinan. Akibat hukum putusan MK No. 68/PUU/XII/2014 terhadap hukum nikah beda agama dalam perspektif hukum Islam adalah bahwa putusan MK No. 68/PUU/XII/2014 menjadi dasar yuridis bahwa nikah beda agama tidak diperbolehkan oleh hukum agama (Islam) dan negara. Eksistensi hukum Islam dapat ditegakkan dan dikuatkan kembali oleh penafsiran Pasal 2 Ayat (1) UUP secara benar dan konstitusional. Putusan MK No. 68/PUU/XII/2014 telah mampu mengkorelasikan hubungan hukum antara hukum agama dan negara yang harmonis, serta dapat mereformulasikan hukum agama

(Islam) yang berpijak pada prinsip-prinsip dasar syariah Islam yang menegakkan *maqāṣid shari'ah* (tujuan pembentukan hukum Islam). Kandungan nilai hukum Islam yang dipertimbangkan oleh Mahkamah Konstitusi berkaitan dengan kasus ini adalah nilai *maqashid syari'ah* sebagaimana disebutkan sebelumnya yaitu *hifdzu dien* (menjaga agama).

MK dalam Putusan No 46/PUU-XIV/2016 yang menguji permohonan perluasan yang berkaitan dengan delik zina dan hubungan seksual sesama jenis memiliki pertimbangan yang secara substansial memiliki sikap yang mengaku nilai agama salah satunya nilai hukum Islam yang melarang zina dan hubungan sesama jenis tetapi secara formil disebabkan penambahan atau perluasan delik bukanlah merupakan kewenangan MK maka permohonan yang secara materi membawa nilai penegakan nilai hukum Islam ditolak. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa pertimbangan, salah satunya sebagai berikut. (Putusan MK No 46/PUU-XIV/2016: 447-452)

Apalagi telah menjadi pemahaman umum bahwa tidak satu pun agama membenarkan adanya perbuatan zina. Ihwal pengaturan zina dalam KUHP tersebut belum lengkap atau belum mencukupi semua perbuatan yang dapat dikategorikan sebagai zina tidak berarti norma Undang-Undang *a quo* inkonstitusional. Persoalan kekurangan lengkap dalam konteks ini berbeda dengan persoalan inkonstitusionalitas. Tugas pembentuk undang-undang lah untuk menyempurnakan atau melengkapi

kekurangan itu setelah memperhatikan perkembangan hukum yang hidup di Indonesia maupun di dunia.

Bahwa dengan seluruh pertimbangan di atas bukanlah berarti Mahkamah menolak gagasan “pembaruan” para Pemohon sebagaimana tercermin dalam dalil-dalil permohonannya. Bukan pula berarti Mahkamah berpendapat bahwa norma hukum pidana yang ada dalam KUHP, khususnya yang dimohonkan pengujian dalam Permohonan *a quo*, sudah lengkap.

Kandungan nilai hukum Islam yang dipertimbangkan oleh Mahkamah Konstitusi berkaitan dengan kasus ini adalah nilai *maqashid syari'ah* yakni *hifdzu nasab* atau menjaga nasab atas bahaya zina meskipun MK tidak mengabulkan permohonan dengan dalih bukan kewenangannya.

Mahkamah Konstitusi (MK) dalam menghadapi pengujian undang-undang yang diajukan warga negara yang merasa bahwa UU Pernikahan tentang batas usia nikah bagi perempuan merupakan suatu diskriminasi dalam hak perempuan. Hakim Konstitusi menerima pernyataan tersebut dalam putusan nomor 22/PUU-XV/2017 berdasarkan melindungi hak-hak perempuan khususnya anak perempuan untuk tetap dapat mendapatkan hak-hak konstitusionalnya. Islam menentukan batas usia untuk seseorang menikah dengan kedewasaan atau balig dan berakal. Kedudukan perempuan dan laki-laki adalah sama di hadapan Tuhannya, tidak ada perbedaan dalam hal apapun sebagaimana halnya dalam pernikahan karena di dalam hukum Islam, pernikahan tidak ada batas usia

dan tidak ada diskriminasi di dalamnya antara laki-laki dan perempuan. (Rafi'ah Septarini, 2019: 65-67)

Meskipun di dalam nash tidak ditemukan aturan mengenai batas usia, tetapi dengan kaidah masalah mursalah dengan tujuan menolak segala yang rusak dan menarik segala yang bermanfaat, (Muhamamd Addi Fauzani, 2020:87) maka kebijakan untuk menentukan batas usia dengan tanpa diskriminasi dan tetap melindungi dan memenuhi hak-hak konstitusional maka menjadi suatu kharusan yang harus diambil oleh negara. Kandungan nilai hukum Islam yang dipertimbangkan oleh Mahkamah Konstitusi berkaitan dengan kasus ini adalah nilai kemaslahatan sebagaimana disebutkan sebelumnya.

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disusun bagan sebagai berikut.

Putusan MK	Kandungan Nilai Hukum Islam
No 12/PUU-V/2007	Nilai kemaslahatan
No 19/PUU-VI/2008	Nilai kemaslahatan
No 46/PUU-VIII/2010	Nilai kemaslahatan nilai <i>maqashid syari'ah</i> yaitu <i>hifdzu nasab</i> atau menjaga keturunan
No 38/PUU-XI/2011	Nilai <i>sadd az-zari'ah</i> (langkah pencegahan)
No 68/PUU/XII/2014	Nilai <i>maqashid syari'ah</i> yaitu <i>hifdzu dien</i> (menjaga agama)
No 46/PUU-XIV/2016	Meskipun kandungan nilai hukum islam tidak memiliki kekuatan mengikat tetapi secara materiil mengandung nilai <i>maqashid syari'ah</i> yaitu <i>hifdzu nasab</i> atau menjaga keturunan

No 22/PUU-XV/2017	Nilai kemaslahatan
-------------------	--------------------

### Klasterisasi Teori Pemberlakuan nilai Hukum Islam dalam Negara berdasar Yurisprudensi Putusan Mahkamah Konstitusi

Berdasarkan uraian atas nilai hukum islam yang terkandung dalam yurisprudensi putusan MK di atas, maka meminjam teori pemberlakuan hukum sebagaimana telah diuraikan di atas dalam tinjauan pustaka yakni teori *reception in complex*, teori *receptie* yang dibawa oleh CS Hurgronje dikembangkan oleh Van Vallenhoven dan Ter Haar, teori *receptie* yang dibawa oleh Hazairin kemudian diamini oleh Ismail Sunny, teori *receptie a contrario* yang dibawa oleh Sajuti Thalib dan yang terakhir teori eksistensi yang dibawa oleh Ichitiyanto. (Ahmad Badrut Tamam, 2017:72-79) Sehingga, temuan klasterisasi pemberlakuan nilai hukum islam dapat diuraikan sebagai berikut.

Putusan MK	Klasterisasi Pemberlakuan Nilai Hukum Islam
No 12/PUU-V/2007	Secara keseluruhan, dipahami bahwa putusan tersebut menolak permohonan pemohon yang menguji syarat poligami yang dianggap membatasi hak untuk berpoligami. MK berpendapat bahwa UU Perkawinan yang mengatur tentang alasan, syarat, dan prosedur poligami merupakan wujud dari menjaga kemaslahatan hubungan keluarga yang Sakinah.  Menggunakan teori <b>eksistensi</b> .

<p><b>No 19/PUU-VI/2008</b></p>	<p>Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa hukum pidana Islam (jinayah) bukanlah aspek Syariah yang membutuhkan intervensi negara untuk implementasinya, dan, karenanya, jinayah tidak harus disusun dan diberlakukan dalam sistem hukum Indonesia.</p> <p>Menggunakan teori <b>resepsi</b>.</p>
<p><b>No 46/PUU-VIII/2010</b></p>	<p>MK melihat adanya perlakuan yang tidak adil bahkan menjadi stigma negatif dikalangan masyarakat terhadap anak yang lahir tanpa adanya kejelasan status perkawinan kedua orang tuanya. Sehingga dibutuhkan kepastian hukum yang dapat melindungi hak-hak anak yang lahir status tersebut diatas.</p> <p>Menggunakan teori <b>eksistensi</b>.</p>
<p><b>No 38/PUU-XI/2011</b></p>	<p>MK memandang “perselisihan dan pertengkaran terus menerus” sebagai alasan yang valid untuk memutuskan ikatan perkawinan yang tidak lagi sejalan dengan tujuan pernikahan dalam UU Perkawinan, yaitu untuk membina keluarga yang <i>sakinah, mawaddah, rahmah</i>. Hukum harus memberikan jalan keluar untuk menghindari peristiwa yang tidak diinginkan dari sebuah perkawinan yang mengalami perselisihan dan pertengkaran terus menerus, yang bisa saja berakhir membahayakan keselamatan salah satu pihak. Ketika menjelaskan hal ini, MK mengutip prinsip hukum Islam <i>sadd az-zari`ah</i> (langkah pencegahan) untuk mendukung argumennya.</p>

	<p>Menggunakan teori <b>eksistensi</b>.</p>
<p><b>No 68/PUU-XII/2014</b></p>	<p>MK mengakui nilai-nilai moral, agama, dan budaya yang hidup di Indonesia serta prinsip atau asas hukum perkawinan. Terhadap hukum nikah beda agama dalam perspektif hukum Islam adalah bahwa putusan MK No. 68/PUU/XII/2014 menjadi dasar yuridis bahwa nikah beda agama tidak diperbolehkan oleh hukum agama (Islam) dan negara. Eksistensi hukum Islam dapat ditegakkan dan dikuatkan kembali.</p> <p>Menggunakan teori <b>eksistensi</b>.</p>
<p><b>No 46/PUU-XIV/2016</b></p>	<p>Terhadap permohonan perluasan yang berkaitan dengan delik zina dan hubungan seksual sesama jenis memiliki pertimbangan yang secara substansial memiliki sikap yang mengaku nilai agama salah satunya nilai hukum Islam yang melarang zina dan hubungan sesama jenis tetapi secara formiil disebabkan penambahan atau perluasan delik bukanlah merupakan kewenangan MK.</p> <p>Menggunakan teori <b>eksistensi ke dalam (sikap MK sendiri) tetapi teori <i>receptie</i> keluar (bukan kewenangan MK, harus melalui pengesahan pembentuk UU).</b></p>
<p><b>No 22/PUU-XV/2017</b></p>	<p>Terhadap batas usia nikah bagi perempuan merupakan suatu diskriminasi dalam hak perempuan. Melindungi hak-hak perempuan khususnya anak perempuan untuk tetap dapat mendapatkan hak-hak konstitusionalnya. Islam menentukan batas usia untuk seseorang menikah dengan kedewasaan atau balig dan</p>

	berakal. Kedudukan perempuan dan laki-laki adalah sama di hadapan Tuhannya, tidak ada perbedaan dalam hal apapun sebagaimana halnya dalam pernikahan karena di dalam hukum Islam, pernikahan tidak ada batas usia dan tidak ada diskriminasi di dalamnya antara laki-laki dan perempuan.
Menggunakan	<b>teori eksistensi.</b>

Terhadap bagan yang berisi klasterisasi kedudukan nilai hukum islam dalam negara berdasar putusan MK dengan meminjam teori pemberlakuan hukum Islam maka setidaknya ditemukan bahwa dari 7 putusan MK yang mengandung nilai hukum Islam sepanjang tahun 2007 hingga 2017, MK sering menggunakan teori eksistensi dalam memutus perkara yang berhubungan dengan agama. MK mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional dengan teori eksistensi dalam 5 putusannya. Terdapat 1 putusan unik yakni Putusan MK No 46/PUU-XIV/2016 yang di satu sisi menggunakan teori eksistensi ke dalam (sikap MK sendiri yang tidak mengikat ke luar) tetapi di sisi lain menggunakan teori *receptie* untuk putusan keluar (karena mendalilkan bukan kewenangan MK, harus melalui pengesahan pembentuk UU), jadi secara substansial menggunakan teori eksistensi tetapi secara formal menggunakan teori *receptie*. Sedangkan satu putusan yakni Putusan MK No 19/PUU-VI/2008 menggunakan teori *receptie* murni.

Atas dasar temuan tersebut maka, penelitian ini juga membantah penelitian Simon Butt yang juga menyinggung tentang posisi hukum Islam dalam Negara yang didasarkan dari Putusan MK. Simon Butt mengutip pendapat dari Arskal Salim dan Azyumardi Azra, Simon menyampaikan bahwa pendekatan yang ditempuh oleh Pemerintah pusat dalam memberikan pengakuan negara terhadap hukum Islam namun hanya terbatas pada beberapa ranah hukum saja, dapat dikatakan sebagai teori resepsi baru (*new reception theory*). Teori ini merupakan pengembangan dari teori resepsi (*reception theory*). (Pan Mohammad Faiz, 2014)

*Perhaps then the "new" reception theory is a fair compromise between the state and conservative Islam and the Constitutional Court has reflected the desires of not only the state, but also of the majority of Indonesian Muslims. (Simon Butt, 2010: 301)*

Bantahan atas temuan Simon Butt ini, beralasan karena mayoritas putusan MK yakni 5 putusan dari 7 putusan menggunakan teori eksistensi, 1 putusan menggunakan secara substansial menggunakan teori eksistensi tetapi secara formal menggunakan teori *receptie*, sedangkan hanya 1 putusan yang menggunakan teori *receptie* secara murni sepanjang tahun 2007 hingga 2017. Teori *new receptie* yang ditemukan oleh Arskal Salim dan Azyumardi Azra dan juga diamini oleh Simon Butt telah terbantahkan karena senyatanya MK mayoritas menggunakan teori eksistensi.

Temuan ini sebenarnya juga meneguhkan pernyataan Daud Ali bahwa

Daud Ali mencoba menganalisis mengapa hukum Islam yang berlaku di Indonesia hanya terbatas dalam hukum mu'amalat saja, atau lebih sempit lagi, hukum keluarga, kewarisan, dan perwakafan. Ia memilah hukum Islam di Indonesia menjadi dua. *Pertama*, hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis, yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya dan benda lainnya yang disebut hukum mu'amalat. *Kedua*, hukum Islam yang bersifat normatif yang mempunyai sanksi. Hukum Islam yang kedua ini dapat berupa ibadah murni atau hukum pidana. Masalah pidana menurut Daud Ali belum memerlukan peraturan karena lebih bergantung pada kesadaran dan tingkatan iman-taqwa umat Islam Indonesia sendiri. Sejak tahun 1974, hubungan antara hukum Islam dengan hukum adat mulai memasuki babak harmonis sebagaimana pendapat Daud Ali sebagai berikut: (1) secara formal yuridis, hukum Islam dapat berlaku langsung tanpa melalui hukum adat, (2) hukum Islam sama kedudukannya dengan hukum adat dan hukum barat, dan (3) Republik Indonesia dapat mengatur suatu masalah dengan hukum Islam sepanjang pengaturan itu untuk memenuhi kebutuhan hukum khusus umat Islam. Untuk mempertegas makna teori *receptie a contrario* dalam hubungannya dengan hukum nasional, Ichtiyanto mengemukakan teori Eksistensi. (Ahmad Badrut Tamam, 2017:78-79)

### **Kesimpulan**

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan sebelumnya, maka kesimpulan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

*Pertama*, nilai hukum Islam dalam Negara berdasar Putusan Mahkamah Konstitusi terdapat nilai *kemaslahatan*, nilai *maqashid syari'iah* (tujuan syariah), nilai *sadd az-zari'ah* (pencegahan) yang baik secara langsung maupun tidak langsung dirujuk oleh Mahkamah Konstitusi.

*Kedua*, klasterisasi teori pemberlakuan nilai Hukum Islam dalam Negara berdasar Yurisprudensi Putusan Mahkamah Konstitusi yakni 5 putusan dari 7 putusan MK menggunakan teori eksistensi, 1 putusan MK menggunakan secara substansial menggunakan teori eksistensi tetapi secara formal menggunakan teori *receptie*, sedangkan hanya 1 putusan MK yang menggunakan teori *receptie* secara murni sepanjang tahun 2007 hingga 2017.



**Daftar Pustaka**

- Alfitri, (2014) Putusan Mahkamah Konstitusi Sebagai Tafsiran Resmi Hukum Islam di Indonesia, Jurnal Konstitusi, Volume 11, Nomor 2, Juni.
- Ali, Muhammad Daud, (1997), *Hukum Islam dan Peradilan Agama* (Kumpulan Tulisan), Jakarta, Raja Grafindo Persada.
- Ali, Muhammad Daud Ali, (1993), *Mimbar Hukum*, No. 8.
- Butt, Simon, (2010), *Islam, The State and The Constitutional Court in Indonesia*, Pacific Rim Law&Policy Journal, Volume 19, Number 2.
- Buzama, Khoiruddin, (2012), *Pemberlakuan Teori-Teori Hukum Islam di Indonesia*, al-Adalah, Volume X, No. 4 Juli.
- Fauzani, Muhammad Addi, (2019) Urgensi Rekonstruksi Mahkamah Konstitusi dalam Memberikan Pertimbangan Kebijakan Hukum Terbuka (*Open Legal Policy*), Jurnal Justitia Et Pax, Volume 35, Nomor 2, Desember.
- Fauzani, Muhamamd Addi, (2020), Rekonstruksi Hak Memilih dalam Prespektif Kaidah Mashlahah Mursalah di Indonesia (Tinjauan dalam Prespektif Hubungan Rakyat dengan Negara dari Segi Filsafat Hukum Islam), Journal of Islamic and Law Studies, Volume 4 Nomor 2, Desember.
- Hadi, Samsul, (2018), Putusan MK No. 22/PUU-XV/2017 tentang Permohonan *Judicial Review* Pasal 7 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Usia Perkawinan, Jurnal al-Ahwal, Volyme 11, Nomor 2.
- Hamzani, Achmad Irwan, (2015) Nasab Anak Luar Kawin Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010, Jurnal Konstitusi, Volume 12, Nomor 1, Maret 2015.
- Hidayat, Muhammad Fajar, (2020) dkk, Anotasi Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor 46/PUU-XIV/2016 dalam Prespektif, Jurnal Nurani Hukum, Volume 3 Nomor 2, Desember.  
<https://panmohamadfaiz.com/2014/10/22/posisi-hukum-islam-di-indonesia-berdasar-tafsir-mk/>
- Islamiyati, (2017), Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi No. 68/Puu/Xii/2014 Kaitannya Dengan Nikah Beda Agama Menurut Hukum Islam Di Indonesia, Al-Ahkam, 27 (2).
- Khairani, (2017) Penolakan Permohonan Izin Poligami Dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 12/Puu-V/2007, Jurnal Justsia, Volume 2, Nomor 2.
- Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Data Dokumen Putusan No. 68/PUUXII/2014.
- Mardani, (2009), Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional, Jurnal Hukum Nomor 2, Volume 16, April.
- Pusvita, Sari, (2018), Keperdataan Anak di Luar Nikah dalam Putusan Mahkamah Konstitusi dan Implikasinya terhadap Harta Warisan, Jurnal Ulul Albab, Volume 1, Nomor 2, April.
- Rohmah, Siti, (2018), Rekonstruksi Teoritis Penyerapan Hukum Islam ke Dalam Hukum Nasional di Indonesia, Jurnal Ijtihad, Volume 12, Nomor 1.
- Septarini, Rafi'ah, (2019) Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang Batas Usia Nikah Bagi Perempuan, Jurnal Ulumul Syar'I, Volume 8 Nomor 1, Juni.
- Tamam, Ahmad Badrut, (2017), Telaah Teori-Teori Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia, Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam, Volume 1 Nomor 2 Desember.
- Waluyo, Bambang (2008), *Penelitian Hukum dalam Praktek*, Kencana Media Group, Jakarta.

## MEMASYARAKATKAN KESALEHAN: Dimensi Tasawuf dalam Etika Sosial Profetik Kuntowijoyo

**Kurniawan Dwi Saputra**

Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia  
kurniawan.dwi.saputra@uii.ac.id

---

### INFO ARTIKEL

Diterima: 1 Maret 2020  
Direvisi: 3 September 2020  
Dipublikasi 25 September 2020

---

#### Kata kunci:

Kuntowijoyo, Thought, Prophetic Social Ethics, Tasawwuf

### ABSTRAK

*In his elaboration of Islamic science, Kuntowijoyo proposed a social ethical framework consisting of three aspects, namely humanization, liberation, and transcendence. These three elements are of social ethics from the Qur'an Surah Ali Imran 110. This idea and Kuntowijoyo's thoughts in general were very thick with a sociological element. Based on this background, this study attempts to scrutiny whether there is sufistic dimensions of in Kuntowijoyo's thought by focusing on his prophetic social ethical ideas. The research was conducted by doing content analysis of Kuntowijoyo's works and interpreting in heuristic hermeneutics way. The writer found the trilogy of humanization, liberation, and transcendence in Kuntowijoyo's thought reflects the trilogy of purification of the soul in moral Sufism, namely takhalli, tahalli and tajalli which are applied to the social realm.*

### Pendahuluan

Kuntowijoyo adalah salah satu intelektual muslim penting di khazanah keilmuan di Indonesia. Dengan latar belakang akademik di bidang sejarah, ia juga dikenal sebagai budayawan serta sastrawan dengan produktifitasnya dalam bidang kesusasteraan. Bagi masyarakat muslim Indonesia, Kuntowijoyo merupakan aktivis sosial kemasyarakatan sekaligus cendekiawan yang memberikan pemikiran-pemikiran penting bagi dinamika keagamaan muslim di tanah air. Sumbangsih pemikiran Kuntowijoyo yang mencolok dan penting adalah idenya tentang ilmu sosial profetik. Ilmu sosial profetik pada hakikatnya mencerminkan kritik penting dan mendasar Kuntowijoyo terhadap dua hal sekaligus: pertama, paradigma ilmu-ilmu

sosial yang sekadar bertindak untuk mencari pemaknaan atas fenomena sosial, kedua, paradigma teologi tradisional Islam yang juga masih berkuat pada aspek normatif. Poin yang pertama secara eksplisit dapat kita pahami, ketika Kuntowijoyo menyatakan bahwa ilmu sosial profetik harus bersifat transformatif sehingga melampaui ilmu sosial akademis maupun kritis (Kuntowijoyo, 2006: 86). Sementara itu, poin yang kedua, meskipun tidak secara terang-terangan dinyatakan untuk menghindari perdebatan yang tidak perlu, dapat kita mengerti ketika Kuntowijoyo mengajukan ilmu sosial transformatif alih-alih ide teologi transformatif ala Muslim Abdurrahman (Kuntowijoyo, 2006: 85).

Jika dilihat sekilas, ide ilmu sosial profetik di atas -dan pemikiran Kuntowijoyo

secara umum, terlihat tidak ada kaitannya dengan tasawuf. Bahkan, jika dilakukan pembacaan yang leterlek tekstualis terhadap istilah demistifikasi yang digunakan Kuntowijoyo, orang bisa saja menyimpulkan pemikirannya sebagai anti-tasawuf, karena tasawuf itu sendiri adalah sebetuk mistisisme dalam Islam.

Akan tetapi, jika kita membaca secara menyeluruh dan substantif, akan kita temukan bahwa terdapat pertemuan antara pemikiran Kuntowijoyo dengan ide-ide fundamental hingga kodifikasi tasawuf. Penelitian ini berusaha menguak pertemuan itu, khususnya terkait ide etika profetik bagi ilmu sosial.

### **Metodologi**

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif sebagai pendekatan besar. Adapun jenis penelitiannya berdasarkan tempat penelitian merupakan penelitian kepustakaan yang memanfaatkan sumber-sumber literatur penelitian sebelumnya. Sumber primer dalam penelitian ini adalah karya-karya dari Kuntowijoyo, sementara sumber sekunder berasal dari buku-buku yang membahas teori-teori kunci dalam pemikiran Kuntowijoyo serta jurnal-jurnal yang membahas dan menafsirkan pemikirannya. Teknik analisis data yang digunakan adalah konten analisis untuk menyajikan fakta-fakta yang didapatkan secara heuristik.

### **Cendekiawan yang Piawai dan Aktif yang Progresif**

Sosok Kuntowijoyo, atau biasa dipanggil Pak Kunto oleh teman-temannya, barangkali dapat

digambarkan dengan salah satu karakter dari strukturalisme menurut Piaget (1970), yaitu keutuhan atau *wholeness*. Di samping berstatus sebagai akademisi, karena merupakan staf pengajar di Universitas Gadjah Mada, beliau juga dikenal sebagai sejarawan, sastrawan dan budayawan (Kuntowijoyo, 1998: 5).

Latar belakang pendidikannya juga ibarat rangkaian *puzzle* yang lengkap. Lahir di daerah dekat pantai di Bantul pada 18 September 1943, Kuntowijoyo mendapatkan pendidikan formal, mengaji di sekolah Arab dan belajar seni tulis, cerita dan pentas lewat latihan menulis puisi, mendongeng dan mendeklamasi (Badar, 2020). Dari tiga macam aktivitas pendidikan tersebut, lengkaplah pendidikan umum, agama dan seni dienyam oleh Kunto kecil. Di samping itu, dia juga dikenal gemar belajar melalui buku-buku bacaan dan siaran-siaran radio ketika itu. Ketika dewasa, juga pernah mendapatkan pendidikan di institusi Barat, yaitu pada masa studi masternya di *Connecticut University* dan doktoralnya di *Columbia University* dalam bidang sejarah (Kuntowijoyo, 1998: 5).

Keutuhan itu juga nampak dalam pemikirannya. Menurut Qodir (2015), wacana-wacana yang dibangun dalam pemikiran Pak Kunto merupakan pandangan yang penuh kelindan antara aspek-aspek agama, ilmu dan seni. Karena itu, tak mengherankan apabila Kuntowijoyo turut menyumbang pemikiran dalam isu relasi antara Islam dan ilmu pengetahuan dengan ide pengilmuan Islamnya.

Selain ketokohnya sebagai cendekiawan, Kuntowijoyo juga merupakan aktivis pergerakan yang progresif. Di masa sekolah, ia menjadi anggota Muhammadiyah dan Majelis Dakwah Islamiyah (MDI) (Badar, 2020). Ketika kuliah, ia terlibat dalam organisasi seni dengan menjadi sekretaris Lembaga Kebudayaan Islam (Leksi) dan ketua Studi Grup Mantika bersama tokoh-tokoh seperti Abdul Hadi, Arifin C. Noer dan Dawam Raharjo (Miftahuddin dkk, 2014). Latar belakang pendidikannya sebagai sejarawan serta keterlibatannya dalam pergerakan menjelaskan orientasi aktivisme Kuntowijoyo yang membara. Istilah-istilah seperti aksi, transformasi, aktualisasi, kontekstualisasi, objektivikasi, memenuhi perbendaharaan kata dalam karya-karyanya.

### **Etika Profetik**

Pemikiran Kuntowijoyo secara global pada hakikatnya dicirikan dengan konsepsi Jean Piaget tentang struktur, yaitu bersifat menyeluruh (*wholeness*), transformatif, dan mengatur diri sendiri (*self-regulation*) (Piaget, 1970: 14). Ciri ini pula yang kita temukan dalam elaborasinya mengenai etika sosial profetik.

Pertama, ide ini merupakan bagian dari pemikiran Kuntowijoyo secara menyeluruh. Ia tidak berdiri sendiri dan menjadi rumusan Kuntowijoyo terhadap permasalahan masyarakat muslim secara tiba-tiba. Ide ini merupakan aspek praksis dari keseluruhan pemikiran atau pembacaan Kuntowijoyo terhadap Islam. Jika menggunakan terma tradisional, etika sosial

profetik adalah aspek akhlak dari ajaran Islam. Adapun aspek akidah dalam pemikiran Kuntowijoyo digambarkan sebagai Islam kontekstual yang terdemistifikasi, transendental dan profetik. Sedangkan aspek syariah, dengan makna jalan dari akidah menuju akhlak digambarkan dengan metodologi integralisasi dan objektivikasi. Sementara itu jika menggunakan sistematika filsafat, etika sosial profetik adalah aspek aksiologi, sedangkan ontologinya diwakili oleh demistifikasi, transendensi dan karakter profetik, sementara epistemologinya adalah integralisasi dan objektivikasi. Konsepsi yang utuh tersebut mencerminkan bentuk struktur seperti dinyatakan oleh Piaget (1970: 7), bahwa bagian-bagian dari struktur tidaklah berdiri sendiri, melainkan harus terhitung sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kesatuannya.

Kedua, corak aktivisme-transformatif dalam pemikiran Kuntowijoyo. Hal ini nampak misalnya ketika menafsirkan QS Ali Imran ayat 110. Makna *ukhrijat linnas* adalah keterlibatan umat dalam hubungannya dengan komunitas-komunitas lain di dunia ini (Kuntowijoyo, 2006: 91). Hal ini pula yang menjelaskan mengapa Kuntowijoyo memaknai transendensi bukan sekadar dengan makna abstrak metafisis tetapi sebagai bentuk petunjuk profetik yang kontekstual atas permasalahan-permasalahan yang dihadapi umat pada hari ini.

Ketiga, ciri *self-regulation* pemikiran Kuntowijoyo. Ketika membaca karya-karya Kuntowijoyo, akan kita temukan bahwa setiap fakta atau data yang ada, justru memperkaya

dimensi-dimensi teori Kuntowijoyo. Hal ini misalnya tampak dari pembacaan Kuntowijoyo terhadap sejarah Islam di Indonesia. Jika sejarawan seperti Rickfels menjadikan Islam sebagai narasi perifer dan pasif, Kuntowijoyo dalam *Dinamika Sejarah Umat Islam di Indonesia (2017)*, memberikan penjelasan lebih jelas tentang latar historis sejarah umat Islam di Indonesia, serta menunjukkan pula bahwa dimensi-dimensi aktivisme sejarah yang terekam dalam perjalanan panjang umat.

Adapun konsep etika profetik kita temukan dalam pemikiran Kuntowijoyo ketika mendiskusikan mengenai urgensi hadirnya ilmu sosial sebagai alternatif bagi teologi sekaligus ilmu sosial tradisional yang sama-sama hanya berkuat pada karakter semantik-interpretatif saja. Maka, Kuntowijoyo mengajukan konsep ilmu sosial yang transformatif-etis dengan kerangka etika profetik.

Konsep etika profetik tersebut disarikan dari interpretasi terhadap Al-Qur'an surat Ali Imran ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ  
بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ  
بِاللَّهِ

"Kalian adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah (QS. Ali Imran 110)."

Dari ayat tersebut, Kuntowijoyo menyimpulkan tiga etika profetik dasar yang berlaku umum, baik kepada individu, institusi maupun komunitas (umat). Ketiga etika

profetik itu adalah humanisasi yang ditafsirkan dari *amar ma'ruf*, liberasi dari *nahyu munkar*, dan transendensi dari *iman billah* (Kuntowijoyo, 2006: 92).

Interpretasi atas al-Qur'an Surat Ali Imran ayat 110 menampung ide pokok dari pemikiran Pak Kunto. Kuntowijoyo memang berusaha menampilkan agama Islam dengan wajah yang transformatif (untuk tidak menyebutnya revolusioner). Hal ini tampak juga ketika mengomentari prediksi seorang sosiolog yang menyatakan bahwa pasca Pelita V pada tahun 2012, masyarakat Indonesia akan mengalami proses sekularisasi. Meski tidak menampik telah terjadinya orientasi materialis dalam kebijakan ekonomi yang menurutnya merupakan bentuk sekularisasi, akan tetapi Kuntowijoyo (1999: 167) mempertanyakan determinisme sekulerisme dalam sejarah kebudayaan manusia. Menurut Kunto, dalam agama Islam tidak ada pemisahan antara ranah spiritual agama dengan ranah sekuler keduniawian karena Islam bersifat *all-embracing* yang menata dengan terpadu sistem sosial, politik, ekonomi dan budaya (Kuntowijoyo, 1999: 167). Kunto kemudian menunjukkan bahwa dalam surat al-Baqarah ayat kedua misalnya, ada interrelasi antara iman-shalat-zakat yang ia tafsirkan dengan trilogi iman-ilmu-amal. Pada ayat tersebut memang dijelaskan bahwa orang yang bertakwa adalah mereka yang memiliki sifat beriman kepada hal yang ghaib (transendensi), mengerjakan shalat dan menunaikan zakat. Hal itu menunjukkan keutuhan dimensi Islam dari aspek iman, ritual hingga aspek praksis, yaitu zakat.

Jika dilihat secara seksama, tiga etika profetik dasar ini sebenarnya mencerminkan titik ekuilibrium dari tiga karakter utama (setidaknya secara praksis sejarah) dari tiga ideologi besar yang menjadi latar pemikiran Kuntowijoyo. Humanisasi mencerminkan karakter Kapitalisme-Liberalisme, liberasi merepresentasikan corak Marxisme, dan transendensi seperti yang diketahui jamaknya adalah sifat distingtif yang terlihat dari agama. Ini ditegaskan oleh Kuntowijoyo secara leterlek ketika mengomentari tiga etika profetik tersebut, “Liberalisme mementingkan yang pertama, Marxisme yang kedua, dan kebanyakan agama yang ketiga.” (Kuntowijoyo, 2006: 99).

### **Kuntowijoyo dan Tasawuf**

Sekilas, pemikiran Kuntowijoyo dapat ditafsirkan secara bertentangan dengan ajaran tasawuf. Kesimpulan ini didapatkan apabila kita menengok istilah kunci dalam pemikiran Pak Kunto yaitu demistifikasi yang secara literal merupakan upaya kontra mistifikasi Islam, atau menggunakan bahasa Kunto, peniadaan mistik (Kuntowijoyo, 2006: 6). Sementara itu, tasawuf dikenal luas sebagai mistisisme yang berwujud penarikan diri dari kehidupan duniawi yang kotor menuju jalan spiritual yang lebih bersih.

Penafsiran yang demikian sebenarnya merupakan penyederhanaan yang keliru terhadap pemikiran Kuntowijoyo. Apabila kita telaah, maka akan kita temukan bahwa Kuntowijoyo juga menekankan pentingnya transendensi dengan makna spiritual, yaitu sesuatu yang bersumber dari luar diri manusia

atau iman. Meski kemudian Kuntowijoyo menafsirkannya dengan perspektif yang lebih bernuansa, hal ini terlihat jelas dari pernyataan Kuntowijoyo ketika mengomentari bentuk-bentuk seni transendental, “transendental dalam arti spiritual akan membantu manusia modern mengatasi permasalahan-permasalahan kontemporer” (Kuntowijoyo, 2006).

Semangat tasawuf juga dapat ditelusuri dalam karya-karya sastra Kuntowijoyo. Kajian dari Durachman (1996) terhadap Novel Khutbah di atas Bukit, misalnya, menghasilkan kesimpulan bahwa karya tersebut merupakan teks tasawuf puitik. Gagasan tasawuf dalam novel tersebut disampaikan dalam bentuk-bentuk kiasan. Metode penyajian materi sufi dalam bentuk-bentuk metafor dan kiasan banyak terdapat dalam karya-karya sufistik (Abou-Bakr, 1992). Contoh yang banyak dikenal orang awam adalah kisah-kisah dari Abu Nuwas atau Nasruddin Hoja.

Pemikiran Kuntowijoyo mengenai fungsi seni juga mencerminkan nilai-nilai sufistik. Jika tasawuf adalah metode yang dilakukan seorang muslim untuk mencapai kondisi penyucian jiwa, maka hal itu pula yang kita temukan dalam penjelasan kegunaan seni. Menurut Kuntowijoyo, seni dapat berfaedah sebagai sarana ibadah, *tazkiyah*, *tasbih*, dan *shadaqah* bagi pencipta dan penikmatnya (2018: 219). Kemudian, ketika mengajukan konsep sastra profetik, ia menekankan tiga hal yang menjadi substansinya, yaitu iman, Islam dan ihsan (Qodir, 2015). Argumen tentang tiga elemen

agama Islam tersebut merupakan narasi yang sering diperbincangkan ketika membahas tentang keabsahan tasawuf sebagai elemen spiritual dari Islam.

Akan tetapi, lebih dari itu, tasawuf Kuntowijoyo tidak terbatas pada ekspresi-ekspresi seni simbolis, melainkan juga mengarah pada semangat tasawuf yang menggerakkan. Transendensi, menurut Kuntowijoyo (2018: 11), meskipun diterima dengan makna spiritual, tetapi juga dimaknai sebagai upaya untuk melampaui zaman. Kunto juga mengkritik kesalehan personal dengan mengungkap perlunya wujud kesalehan publik yang menyadari permasalahan sosial secara terstruktur dan mengentaskannya (2008: 11).

Karakter yang aktif-transformatif tersebut sejatinya juga merupakan salah satu wajah dari tasawuf. Gerakan tasawuf bukanlah gerakan tunggal, melainkan merupakan kumpulan tradisi yang kaya, beragam, dimanis dan kompleks (Kafid, 2020). Tasawuf sebagai gerakan sejarah yang aktif misalnya kita temukan juga dalam pemikiran Fathullah Gulen dengan Gerakan *hizmet*-nya. Bagi Gulen, tasawuf bukan sekadar kedamaian yang diperoleh melalui pengalaman spritual personal, akan tetapi, tasawuf juga merupakan upaya mewujudkan perdamaian melalui aksi sosial-budaya dan bahkan politik (Haderi, 2015).

### **Dimensi Tasawuf dalam Etika Profetik**

Penjelasan dalam subbab di atas menunjukkan unsur pemikiran Kuntowijoyo yang mencerminkan corak tasawuf. Dalam subbab

ini, penulis akan melakukan perbandingan antara teori etika profetik dengan konsep tasawuf tentang *tazkiyatu al-nafs* (pembersihan jiwa).

Secara mendasar, sebelum mengembangkan teori etika profetik secara lebih bernuansa dan subtil, Kuntowijoyo berangkat dari pemaknaan literal dari al-Baqarah 110 yaitu mengenai konsep *khairu ummah* yang berdasarkan nilai-nilai *amar ma'ruf* (menyuruh kebaikan), *nahi munkar* (mencegah kejelekan) dan *iman billah* (beriman kepada Allah) (2006: 92). Nilai-nilai tersebut, pada hakikatnya juga merupakan konsep dasar dalam pembersihan jiwa tasawuf, utamanya dalam tasawuf akhlaki sunni yang sangat melandaskan ajarannya pada al-Qur'an dan Sunnah (Mashar, 2015).

Dalam pemikiran al-Ghazali misalnya, konsep pembersihan jiwa dari kotoran dalam rangka menyingkap tabir yang membatasi manusia dengan Tuhan digambarkan dengan tiga proses yaitu, *takhalli* atau proses menyucikan diri dari sifat-sifat tercela, *tahalli* atau proses penanaman sifat-sifat terpuji, dan *tajalli* yaitu kondisi dibukanya hati untuk dapat merasakan kehadiran ilahi (Badrudin, 2015: 48). Dalam kaitannya dengan *maqamat*, proses *takhalli* merupakan *maqam* taubat, *tahalli* mencakup *maqam* zuhud, sabar, tawakkal, ridha, sedangkan proses *tajalli* memiliki *maqam* zuhud (Rosia, 2018).

Tiga proses penyucian jiwa tersebut, secara prinsipil, mencerminkan tiga nilai yang terkandung dalam al-Baqarah 110. Proses *tahalli* merepresentasikan nilai *amar ma'ruf*,

proses *takhalli* mewakili nilai *nahyu munkar* dan proses *tajalli* mencerminkan nilai *iman billah*. Hanya saja, di antara kandungan ayat dan tiga proses penyucian diri tersebut terdapat perbedaan urutan. Dalam ayat tersebut amar ma'ruf disebut lebih dahulu dari *nahyu munkar*, sementara dalam proses *tazkiyatu nafs* proses *takhalli* lebih dahulu dari proses *tahalli*.

Dari penjelasan di atas, kita dapat memahami bahwa konsep *tazkiyatu al-nafs* dalam tasawuf mencerminkan nilai yang sama dari semangat etika profetik. Humanisasi yang mencerminkan *amar ma'ruf* secara substantial adalah proses *tahalli*. Kuntowijoyo sendiri menegaskan bahwa amar ma'ruf adalah usaha-usaha kebaikan yang bentuknya bisa beragam dari yang bersifat individual seperti berdzikir, semi-sosial contohnya membantu orang yang membutuhkan hingga kolektif misalnya membangun sistem jaminan kesehatan masyarakat (Kuntowijoyo, 2006: 98). Liberasi yang merupakan implementasi dari nilai *nahyu munkar* esensinya adalah proses *takhalli*. Jika makna *takhalli* adalah membebaskan diri dari akhlak yang tercela, maka liberasi juga merupakan upaya pembebasan dari segala bentuk keburukan. Sedangkan konsep transendensi yang mewakili makna *iman billah* adalah juga proses *tajalli*. Kuntowijoyo (2006: 99) menjelaskan bahwa meski menggunakan istilah umum yang berbeda dengan istilah keagamaan, akan tetapi makna teologis pula lah yang sebenarnya dimaksudkan dari istilah tersebut.

Adapun perbedaan detail elaborasi antara etika profetik dengan konsep penyucian jiwa tasawuf yang memiliki keunikannya masing-masing, dikarenakan karena corak kemasyarakatan yang coba dibangun Kunto. Kuntowijoyo berusaha menjadikan ajaran agama memiliki signifikansi sosial sehingga agama tidak lagi menjadi teks yang kehilangan konteks (2006: 10). Upaya itu dia coba wujudkan dengan menghadirkan korespondensi antara teks-teks keagamaan dengan konteks sosial kemasyarakatan. Hal ini nampak dalam banyak penafsiran Kuntowijoyo terhadap teks keagamaan, misalnya gagasannya untuk mentransformasikan bentuk-bentuk kesalahan personal agar dapat berfungsi lebih luas dalam bentuk kesalahan publik (2008: 11).

**Tabel 1.1.** Perbandingan Makna Al-Baqarah 110, Konsep Etika Profetik dan Tahapan dalam *Tazkiyatu al-Nafs*.

Al-Baqarah 110	Etika Sosial Profetik	Tahapan <i>Tazkiyatu al-Nafs</i>
<i>Amar ma'ruf</i>	Humanisasi	<i>Tahalli</i> (2)
<i>Nahyu munkar</i>	Liberasi	<i>Takhalli</i> (1)
<i>Iman billah</i>	Transendensi	<i>Tajalli</i> (3)

Seperti halnya perbedaan susunan antara kandungan al-Baqarah 110 dengan tahapan *tazkiyatu al-nafs*, antara *tazkiyatu al-nafs* dan nilai-nilai etika sosial profetik juga memiliki perbedaan urutan. Hal ini disebabkan perbedaan objek dari kedua konsep. Dalam etika sosial profetik, objeknya adalah masyarakat, karena itu berlaku kaidah dakwah dengan bentuk kemudahan-



kemudahan terlebih dahulu atau *dakwah bi al-tadarruj*, seperti dalam pensyariatian keharaman *khamr*. Karena itu etika sosial profetik dimulai dari humanisasi terlebih dahulu sebelum liberasi. Sementara dalam pembersihan jiwa, objeknya adalah diri sendiri.

### **Kesimpulan**

Jika dibaca secara dangkal, pemikiran Kuntowijoyo dapat disimpulkan berseberangan dengan tasawuf sebagai mistisisme. Hal ini merujuk pada tendensi pemikiran Kunto untuk menihilkan mitos-mitos dari sikap keberagaman umat Islam. Akan tetapi, jika tasawuf dimaknai dengan lingkup yang lebih luas, hingga mencakup setiap upaya pembersihan jiwa manusia, melalui jalan yang beragam sepanjang sesuai dengan ajaran agama Islam, maka pemikiran Kuntowijoyo sejatinya memiliki dimensi-dimensi tasawuf. Elaborasi Kuntowijoyo dalam bidang seni, baik dalam bentuk karya-karya yang dipenuhi ekspresi spiritual simbolik, maupun dalam bentuk konsepsi teoritis terhadap seni profetik menunjukkan corak tasawuf tersebut.

Bahkan teori etika sosial profetik yang merupakan aspek aksiologis dari proyek pemikiran Kuntowijoyo, merepresentasikan nilai-nilai yang sama dengan konsep pembersihan jiwa dalam tasawuf akhlaki. Humanisasi adalah juga semangat yang dipromosikan oleh proses *tahalli*, liberasi memiliki substansi yang sama dengan proses *takhalli*, dan konsep transendensi berangkat

dari landasan yang sama dengan kondisi yang coba diwujudkan dalam proses *tajalli*.

### Daftar Pustaka

- Abou-Bakr, Omaima. (1992). The Symbolic Function of Metaphor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shushtari. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 12, hal. 40-57.
- Badar, Zainul. (2020). Konsep Integrasi antara Islam dan Ilmu: Telaah Pemikiran Kuntowijoyo. AN-NAS: Jurnal Humaniora, 4 (1), hal. 45-58.
- Badrudin. (2015). *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Serang: Penerbit A 4.
- Durachman, Memen. (1996). Khotbah di Atas Bukit: Novel Gagasan Karya Kuntowijoyo (Tesis Master). Universitas Indonesia, Depok.
- Haderi, Anang. (2015). Aktivisme Tasawuf menurut Fathullah Gulen. *Theologia* 20 (2).
- Kafid, Nur. (2020). Sufisme dalam Dinamika Masyarakat Kontemporer. *Mimbar Agama Budaya* 37 (1), hal. 23-32.
- Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo. (1999). *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Editor A.E. Priyono. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. (2017). *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Editor A.E. Priyono dan Lukman Hakiem. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Kuntowijoyo. (2018). *Islam Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Yogyakarta: MataBangsa.
- Mashar, Ali. (2015). Tasawuf: Sejarah, Madzhab dan Inti Ajarannya. Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, 7 (1), hal. 97-117.
- Miftahuddin; Sudrajat, Adjat dan Djumarwan. 2014. Kuntowijoyo dan Pemikirannya: Dari Sejarahwan sampai Cendekiawan. Laporan Penelitian. Prodi Ilmu Sejarah, Universitas Negeri Yogyakarta.
- Piaget, Jean. (1970). *Structuralism*. New York: Basic Books Inc Publishers.
- Rosia, Rina. (2018). Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali dalam Pendidikan Islam. *Inspirasi*, 1 (3), hal. 86-104.
- Qodir, Zuly. (2015). Kuntowijoyo dan Kebudayaan Profetik. *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 16 (1), hal. 103-113.