

# QUO VADIS IAIN SUNAN KALIJAGA (Upaya Membangun Landasan Awal)

Ainurrofiq Dawam

*Dosen Fakultas Syari'ah LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

## ملخص

ما زالت جامعة سونن كاليجلكا الإسلامية الحكومية- بوصفها جامعة إسلامية - تتمسك بالإطار القديم للعلوم الإسلامية التي تتبنى على الوحي بمعناه الضيق، في حين أن المجتمع - ومن ضمنهم طلاب هذه الجامعة - في تطور سريع وفقا لتطور العلوم والتكنولوجيا. بناء على ذلك، أصبح من الضروري تزويد هذه الجامعة بالعلوم والتكنولوجيا والأخلاق الكريمة حتى تتساير مع التطور الاجتماعي في أحسن ما يرام. وهذا يقتضي أيضا تزويد الطلاب بالعلوم الاجتماعية والنفسية والطبيعية والتكنولوجية الحديثة. تحاول هذه المقالة البحث عن المبادئ الأساسية لتطوير هذه الجامعة من ناحية الإيديولوجيا والإبستمولوجيا وإطار التفكير التربوي الإسلامي .

## Abstract

*As an institution of an Islamic higher education, until nowadays LAIN Sunan Kalijaga is still consistent with the study of Islam in the literalistic (wahyiyah) ways. In the mean time, undeniably, society, knowledge and technology have undergone some significant development. The growth of society, knowledge and technology could not be separated from the development of LAIN itself; the development of LAIN should accommodate to the progress of society, knowledge and technology. However, all above remains idealism for LAIN. In other words, the academic doers of LAIN do not master knowledge and technology yet. This paper is trying to elaborate the fundamental principle of the development of LAIN which covers ideology, epistemology, and the paradigm of Islamic education.*

*Keywords:* pendidikan Islam, ideologi sirkularisme, epistemology jama'i, paradigma sinergisitas

## A. Kegelisahan Sosial Intelektual Seorang Muslim

Akhir-akhir ini biaya pendidikan di Indonesia semakin melangit. Bukan hanya di lembaga pendidikan swasta, di sekolah atau universitas negeripun berlomba-lomba untuk menaikkan biaya pendidikannya. Apalagi swasta yang *nota bene* harus menghidupi dirinya sendiri. Segala biaya yang dibutuhkan semuanya dibebankan kepada peserta pendidikan. Kalau lembaga pendidikan swasta mahal itu sangat lumrah, karena alasan tersebut di atas. Yang menjadi persoalan adalah ternyata lembaga pendidikan negeri juga sama-sama menaikkan biaya proses pendidikannya. Tidak main-main peningkatan biaya tersebut. Mulai dari yang standar yakni Sumbangan Penyelenggaraan Pendidikan (SPP), Biaya Operasional Pendidikan (BOP), Sumbangan Pengembangan Akademik (SPA) yang variatif nilai nominalnya, sampai pada biaya-biaya bukan standar yang ditentukan oleh masing-masing institusi. Bahkan sampai pada biaya-biaya siluman yang tidak dikenal dalam dunia akademis.

Kalau kita lihat Undang-Undang Dasar negara Indonesia yang baru kelihatannya biaya pendidikan secara nasional seharusnya semakin murah. Sebab, bila sebelumnya anggaran pendidikan nasional tidak pernah lebih dari 8% dari seluruh Anggaran Pendapatan Belanja Negara, maka berdasarkan UUD yang baru tersebut pemerintah diharuskan mengalokasikan dana minimal sebesar 20%. Namun, semua itu hanya bagaikan mimpi di siang bolong. Karena memang biaya yang direalisasikan tidak lebih dari 4% untuk tahun anggaran 2003 ini.<sup>1</sup> Sangat ironis dan sangat menyakitkan.

Pendidikan dengan biaya tinggi sebagaimana tersebut di atas mengakibatkan warga masyarakat yang ingin mengikuti pendidikan mengalami kesulitan yang luar biasa, bukan hanya dalam hal pembiayaan tetapi juga pada kesempatan untuk berpartisipasi di dalamnya. Karena terbukti bahwa pendidikan nasional belum dapat dirasakan oleh semua lapisan masyarakat.

---

<sup>1</sup>"Mengasah SDM di Negara Sarat Bencana", *Kompas*, Rabu, 17 Desember 2003, kolom 1, hlm. 11.

## **B. Pergeseran Wacana dalam Pendidikan Islam**

Wacana pendidikan Islam di Indonesia cukup menjadi bukti adanya pergumulan berbagai orientasi terhadap eksistensi, visi, misi dan prospek pendidikan Islam itu sendiri. Sejalan dengan perkembangan pemikiran Islam selama ini, maka diskursus pendidikan mengalami berbagai variasi. Perubahan situasi dan kondisi lokal, regional maupun global memiliki andil yang cukup besar bagi munculnya berbagai pergeseran. Pergeseran berbagai wacana, termasuk pendidikan Islam yang terjadi akhir-akhir ini tidak terlepas dari telah bergesernya psikososial atau pola kehidupan masyarakat.<sup>2</sup> Secara umum dapat dipahami bahwa pergeseran yang menjadi *trend* masyarakat Indonesia adalah bergesernya pola hidup yang lebih menekankan pada hal-hal yang bersifat prestise, materialistik, hedonistik, pragmatis, dan konsumtif.

Untuk mengetahui adanya pergeseran dalam diskursus pendidikan Islam yang perlu ditelusuri adalah faktor-faktor penyebab munculnya pergeseran tersebut. Paling tidak, terjadinya pergeseran wacana pendidikan Islam saat ini disebabkan oleh dua faktor dominan. Yaitu faktor yang bersifat internal dan faktor yang bersifat eksternal. Kedua faktor tersebut saling mempengaruhi dan menyempurnakan.

Faktor internal yang dapat dikemukakan di sini adalah faktor lingkungan keluarga,<sup>3</sup> pendidikan yang diperoleh,<sup>4</sup> lingkungan kerja,<sup>5</sup> dan

---

<sup>2</sup>Lihat, Hasan Langgulung, *Pendidikan Islam Menghadapi Abad ke-21*, (Jakarta: Pustaka Al Husna, 1988), hlm. 65-66. Baca pula, Djamaluddin Ancok, *Nuansa Psikologi Pembangunan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

<sup>3</sup>Lingkungan keluarga merupakan wahana awal bagi seseorang dalam mendapatkan berbagai hlm. Perkembangan fisik, intelektual, emosional *intelligent*, agama, dan akhlak sangat dipengaruhi oleh kondisi dan kebiasaan keluarga. Lingkungan keluarga yang kental dalam aktivitas ritual, akan membentuk seseorang menjadi sangat apresiasif terhadap nilai-nilai agama. Keluarga yang dipenuhi dengan tingkah laku yang berakhlak mulia, juga akan menjadikan seseorang sangat bermoral. Keluarga yang sangat mementingkan penumpukan materi, akan memunculkan seseorang yang berorientasi materialistik duniawi.

<sup>4</sup>Pendidikan yang diperoleh juga sangat berpengaruh terhadap orientasi pemikiran seseorang. Pendidikan yang lebih mengutamakan segi intelektual dari pada watak, akan menjadikan seseorang sangat pintar namun kurang bermoral. Pendidikan yang sekuler, juga akan menghasilkan alumnus yang kurang memperhatikan nilai-nilai agama. Pendidikan yang liberal dan radikal juga akan memunculkan pemikir yang bebas dan keras. Demikian seterusnya. Oleh karena itu, pendidikan yang diperoleh seseorang

hubungan kolegal.<sup>6</sup> Keempat faktor internal tersebut berlangsung secara simultan membentuk karakter dan kepribadian seseorang atau masyarakat. Pergeseran orientasi seseorang atau masyarakat sangat tergantung pada keempat faktor tersebut. Keempat faktor internal tersebut akan senantiasa dialami seseorang atau sekelompok orang termasuk para pemikir, praktisi, dan pengelola pendidikan Islam. Dengan memperhatikan keempat faktor tersebut, orientasi pemikiran seseorang dapat ditentukan atau diperkirakan.

Faktor munculnya pergeseran wacana pendidikan Islam akhir-akhir ini yang bersifat eksternal meliputi arus modernisasi,<sup>7</sup> globalisasi,<sup>8</sup> ideologi

---

cukup besar pengaruhnya bagi pemikirannya. Lihat, Ali Ashrof, *Horison Baru Pendidikan Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), hlm. 52-63. Lihat pula, H.M.Arifin, *Ilmu Pendidikan Islam: Suatu Tinjauan Teoritis dan Praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), hlm. 40-41.

<sup>5</sup>Lingkungan kerja menyebabkan seseorang harus melakukan adaptasi yang kadang-kadang bertentangan dengan kehendaknya sendiri. Lingkungan kerja yang dipenuhi dengan praktik kolusif, koruptif, atau manipulatif akan mempengaruhi seseorang untuk mengikuti *trend* yang sedang aktual. Lingkungan kerja yang dipenuhi dengan sikap sederhana, jujur, tegas, dan berakhlak mulia jelas berpengaruh cukup signifikan bagi seseorang yang aktif di lingkungan tersebut. Dengan demikian, faktor lingkungan kerja sangat mempengaruhi pola pemikiran seseorang.

<sup>6</sup>Hubungan kolegal di sini maksudnya bukan teman sekerja yang ada di lingkungan kerja saja, melainkan juga termasuk akses informasi dan komunikasi. Seseorang yang mempunyai akses informasi dan mampu mengekspos segala pemikirannya akan sangat dipengaruhi oleh sumber informasi tersebut dan mempengaruhi orang lain. Demikian juga komunikasi yang diakses seseorang juga akan sangat berpengaruh cukup signifikan bagi pemikiran seseorang. Oleh karena itu, tidak dapat dipungkiri bahwa hubungan kolegal mempunyai peranan yang cukup penting dalam membentuk orientasi seseorang.

<sup>7</sup>Modernisasi merupakan arus utama yang menjadi faktor bergesernya wacana pendidikan Islam. Arus modernisasi mulai dirasakan umat Islam sejak awal abad ke-19 M. Yakni dengan ditandai oleh adanya kontak peradaban Islam dengan peradaban Barat. Arus modernisasi terus bergulir dalam ruang dan waktu yang sangat luas dan panjang, termasuk Indonesia. Ketika bangsa Indonesia memasuki masa pemerintahan Orde Baru modernisasi menjadi arus utama yang mendapat respons cukup positif dari pemerintah.

<sup>8</sup>Arus globalisasi mulai bergulir sejak akhir dekade 1980-an, meskipun cikal bakalnya telah dimulai sejak era industrialisasi. Globalisasi merupakan sebuah proses yang menjadikan seluruh manusia di dunia seakan berada dalam satu wadah yang sangat kecil, tanpa adanya batas-batas regional dan negara. Arus Globalisasi juga meliputi dunia Islam dengan dikumandangkannya abad ke-14 Hijriah sebagai abad kebangkitan umat Islam. Dalam bidang pendidikanpun sudah dilaksanakan konferensi pendidikan internasional. Tentang globalisasi lebih jauh baca, Alfin Toffler, *Gelombang Ketiga*, alih bahasa Sri Koesdiyatinah SB, (Jakarta: Pantja Simpati, 1992); dan *Kejutan*

developmentalisme,<sup>9</sup> dan nilai-nilai spiritual transendental (*hidayah*).<sup>10</sup> Keempat faktor eksternal tersebut merupakan sebuah fenomena yang harus dihadapi oleh pendidikan Islam. Faktor yang keempat memang hanya bisa dipahami bagi mereka yang menyakini (beriman) kepada hal-hal yang bersifat spiritual-transendental. Dan hal ini sangat layak untuk dianggap sebagai salah satu faktor eksternal bagi pergeseran wacana pendidikan Islam di Indonesia.

### C. Aspek-aspek Pergeseran Wacana

Pergeseran wacana pendidikan Islam yang terjadi pada saat ini dapat diidentifikasi ke dalam enam aspek. Keenam aspek tersebut meliputi pergeseran dalam aspek orientasi, aspek filosofis, aspek strategi, aspek kelembagaan, aspek sosio-kultural, dan aspek akademik.

Pada aspek orientasi pergeseran wacana pendidikan Islam ditandai dengan merebaknya gerakan desakralisasi, rekonstruksi, dan reformulasi paradigma. Bila pada masa-masa sebelumnya menjadikan *ukhrawiyah* sebagai satu-satunya orientasi, maka pada saat ini mulai dikembangkan paradigma yang berorientasi *ukhrawiyah* dan *dunyawiyah* secara seimbang. Orientasi yang demikian, menjadikan umat Islam Indonesia menjadi lebih

---

*Masa Depan*, oleh penulis, penerjemah, dan penerbit yang sama. Lihat pula, Mushthafa Fahmi, *Kesehatan Mental dalam Keluarga, Sekolah, dan Masyarakat*, alih bahasa Zakiah Daradjat, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 10-12.

<sup>9</sup>Sebagaimana diketahui bahwa kebijakan pemerintahan Orde Baru memiliki fokus utama pembangunan, sehingga pembangunan itu menjadi ideologi tersendiri. Ideologi developmentalisme yang dibungkus dengan Pancasila ini mengambil bentuk depolitisasi, deideologisasi, kooptasi, integrasi, stabilitasi, dan pragmatis. Ideologi pembangunan ini, menjadi faktor yang sangat kuat bagi munculnya pergeseran wacana pendidikan Islam. Sebab, bila pendidikan Islam tidak mengikuti arus utama ini maka eksistensi dan perkembangannya akan terhambat bahkan—mungkin—dimatikan sama sekali. Lihat, Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 39-43.

<sup>10</sup>Faktor eksternal yang terakhir adalah nilai-nilai spiritual-transendental. Faktor yang bersifat rohani ini bagi umat Islam merupakan sebuah perjuangan yang tak pernah kunjung padam. Eksistensi umat Islam berikut segala peradabannya termasuk pendidikan akan tidak berarti sama sekali manakala nilai-nilai hidayah dari Allah tidak ada. Meskipun demikian, bukan berarti hanya mementingkan nilai-nilai spiritual-transendental sebagai sandaran utama. Akan tetapi nilai-nilai ini menjadi motivator yang terus bergelora dalam nurani para pemikir dan pengelola pendidikan Islam.

bisa menerima kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Meskipun hal ini dilakukan secara selektif dan kritis.<sup>11</sup>

Untuk aspek filosofis, pergeseran ditandai dengan merebaknya kajian pemikiran pendidikan yang bersifat filosofis. Bila pada masa sebelumnya kajian yang bersifat filosofis ditentang dan diharamkan, maka sekarang ini justru menjadi *trend* yang sangat kuat di kalangan civitas akademika perguruan tinggi Islam termasuk IAIN Sunan Kalijaga. Pergeseran pada aspek ini menjadi penentu bagi keberhasilan pendidikan Islam. Filsafat yang dikembangkan bukan hanya merupakan elaborasi terhadap pemikiran filsafat klasik, seperti pemikiran filsafat al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Maskawaih, al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd melainkan juga pemikiran filsafat non muslim.

Dalam aspek strategi pergeseran ditandai dengan berkembangnya sikap-sikap yang lebih inklusif dan integratif terhadap pluralitas bangsa. Hal ini dibuktikan dengan perintisan dan terealisasinya upaya integrasi pendidikan Islam (baca: lembaganya) ke dalam sistem pendidikan nasional. Padahal sebagaimana diketahui bahwa masa-masa sebelumnya fenomena tersebut sangat mustahil, khususnya pada masa kolonial Belanda. Strategi yang demikian, terus dikembangkan sebagai upaya peningkatan kualitas, kuantitas, produktivitas, efektivitas, dan efisiensi pendidikan Islam.

Dalam aspek kelembagaan pergeseran ditandai dengan upaya peningkatan profesionalitas institusional pendidikan Islam.<sup>12</sup> Bila pada masa sebelumnya lembaga pendidikan Islam merupakan lembaga yang dikelola secara amatir, swasta, pribadi, atau keluarga, maka pada saat ini telah banyak yang dikelola dengan sistem manajerial-institusional yang berbeda dari pranata-pranata sosial yang bersifat amatir. Bahkan terdapat isu paling kini yakni keinginan sebagian IAIN untuk bermetamorfosis menjadi universitas bukan institut lagi. Pergeseran dalam aspek

---

<sup>11</sup>Lihat, Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 999), hlm. 24-8. Baca pula, H.M.Irsjad Djuwaeli, *Pembaharuan Kembali Pendidikan Islam*, (Jakarta: Yayasan Karsa Utama Mandiri, 1998).

<sup>12</sup>Lihat, Azyumardi Azra, *Esei-esei Intelektual Muslim & Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos: Wacana Ilmu, 1999), hlm. 128-129.

kelembagaan ini menjadikan lembaga pendidikan Islam semakin kokoh, baik secara yuridis, politis, maupun ekonomis.

Aspek sosio-kultural mengalami pergeseran yang cukup signifikan. Bila pada masa sebelumnya kondisi sosio-kultural umat Islam lebih bercorak sufistik, sinkretis, dan primordial, maka dewasa ini bergeser menuju pada masyarakat yang lebih rasional, terbuka, demokratis, dan menyadari pluralitas. Pergeseran yang demikian ini tentu menjadikan umat Islam lebih inklusif dan proaktif terhadap berbagai budaya, aliran, mazhab, ilmu pengetahuan, dan teknologi.

Terakhir dalam aspek akademik wacana pendidikan Islam terus mengalami pergeseran sesuai dengan perkembangan zaman. Aspek akademik ini mencakup kurikulum, sumber belajar, metodologi, maupun objek kajian. Kurikulum terus disempurnakan dengan mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu.<sup>13</sup> Sumber belajar yang mulanya hanya dari seorang kyai atau guru, pada masa ini telah meluas dengan berbagai sumber, seperti buku, media massa, media elektronik, seminar, berbagai pertemuan dan jurnal ilmiah. Metodologi juga mengalami pergeseran dari yang monoton berupa hafalan menjadi sangat variatif. Demikian juga dengan objek kajian, khususnya di perguruan tinggi, semakin meluas dan melibatkan berbagai disiplin yang pada masa sebelumnya sangat mustahil untuk dilakukan, seperti kajian agama lain, kajian filsafat, kajian orientalis, bahkan kajian ekonomi, sosial politik, psikologi, kedokteran dan teknologi.<sup>14</sup> Saat ini sudah waktunya untuk mengembangkan keilmuan yang tidak bersifat dikotomik.

---

<sup>13</sup>Mastuhu, *Memberdayakan ...*, hlm. 44-45. Lihat pula, Mastuhu dan M.Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan antar Disiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa, 1998).

<sup>14</sup>Lihat, Kuntowijoyo, "Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam" dalam Jarot Wahyudi, dkk. (eds.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka-Press, 2003), hlm. 69. Lihat pula Kamsul Abraha, "Epistemologi dan Paradigma Keterpaduan IPTEK dan Islam dalam Perspektif al-Qur'an dan al-Sunnah", dalam *ibid.*, hlm. 98.

## F. IAIN Sunan Kalijaga Mau Ke Mana?: Menggagas Landasan Awal

IAIN Sunan Kalijaga adalah salah satu perguruan tinggi Islam tertua di Indonesia di samping UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Kehadiran IAIN termasuk IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta di tengah masyarakat pada dasarnya merupakan perwujudan dan cita-cita yang telah lama terkandung dalam hati sanubari masyarakat Muslim di Indonesia.<sup>15</sup>

Saat ini telah berkembang wacana tentang upaya perluasan wilayah keilmuan di IAIN Sunan Kalijaga yang lebih dikenal dengan istilah IAIN dengan *wider mandate* (IAIN dengan mandat keilmuan yang diperluas).<sup>16</sup> Untuk menuju ke sana menurut penulis perlu dilihat dulu teori-teori pendidikan yang mencakup ideologi, epistemologi, dan paradigma pendidikan yang berkembang sampai saat ini. Hal ini dimaksudkan untuk menjadi landasan awal pengembangan IAIN *wider mandate* tersebut.

### 1. Ideologi Sirkularisme: Ideologi Pendidikan Islam

Ideologi<sup>17</sup> pendidikan adalah sebuah nilai-nilai landasan ideal yang harus diimplementasikan dalam seluruh aktivitas pendidikan. Landasan

---

<sup>15</sup>Lihat, IAIN Sunan Kalijaga, *Laporan Rektor pada Rapat Senat Terbuka*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 1. Lihat pula, *Buku Panduan IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), hlm. 1.

<sup>16</sup>Muncul usulan dari berbagai tempat untuk mendirikan UIN atau IAIN *with wider mandate*. Lihat, Amin Abdullah, "Etika Tauhid Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologis Keilmuan Umum dan Agama," dalam Jarot Wahyudi, dkk. (eds.), *Menyatukan Kembali*, hlm. 17. Bandingkan, Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman, *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003), hlm. 5-8.

<sup>17</sup>Menurut William F. O'neil, istilah ideologi sering dihubungkan dengan dua pemikir yakni Karl Mark dan Karl Mannheim. Baginya ideologi pendidikan secara garis besar ada dua, yaitu konservatif dan liberal. Ideologi konservatif sendiri terpecah menjadi tiga: fundamentalisme, intelektual, dan konservatisme. Demikian juga liberal terpecah menjadi tiga yaitu: liberalisme, liberasionisme, dan anarkhisme. William F. O'neil, *Ideologi-ideologi Pendidikan*, alih bahasa Omi Intan Naomi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 497-523. Bagi Alatsair McIntyre, ideologi diartikan sebagai gambaran karakteristik umum tertentu tentang alam, masyarakat, atau kedua-duanya yang berisi kepercayaan, konsep-konsep, dan penampilan-penampilan karakteristik tersebut. Lihat, Alatsair McIntyre, *Againts the Self Images of the Age*, (New York: Shocken Books, 1971), hlm. 8-9.

ideal yang dimaksudkan di sini adalah landasan yang masih bersifat abstrak yang mendasari seluruh gerak langkah pendidikan. Landasan ideal ini juga menjadi tolok ukur serta standar nilai yang harus diperhatikan dan dilaksanakan dalam semua kegiatan pendidikan. Pendeknya pendidikan yang dilaksanakan dari atas sampai bawah harus memenuhi tuntutan landasan ideal yang telah diyakini sebagai kebenaran dan tidak dapat digugat lagi.

Di antara ideologi pendidikan yang muncul sampai saat ini adalah:

1. *Ideologi Theisme*. Ideologi theisme adalah ideologi pendidikan mendasarkan diri pada nilai-nilai yang ditentukan oleh Tuhan. Ideologi pendidikan yang demikian ini hanya mendasarkan diri pada ketentuan-ketentuan Tuhan yang diyakini telah ada dalam kitab-kitab suci. Nilai-nilai itulah yang harus dijadikan sebagai landasan ideal dan harus diwujudkan serta disebarluaskan di seluruh permukaan persada bumi ini. Ideologi theisme juga mendasarkan diri pada ketentuan nilai-nilai yang dibawa oleh utusan Tuhan yang mengatasnamakan dirinya sebagai utusan Tuhan atau bahkan wakil Tuhan. Ideologi theisme juga sering disebut dengan ideologi keagamaan, aliran kepercayaan dan keyakinan.

Cakupan nilai-nilai ideologi theisme sangat luas dan diyakini para pemeluknya sebagai sebuah sistem keharusan, larangan, dan kebolehan dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Nilai-nilai ini bukan hanya menyangkut masalah keyakinan, kepercayaan, keimanan, akan tetapi juga mencakup aspek pemikiran, perkataan, ketundukan, penyerahan diri, dan harapan ke masa depan manusia. Nilai-nilai ideologi theisme mewajibkan kepada para pemeluknya untuk menumbuhkan kesadaran yang mendalam terhadap seluruh aspek nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Nilai-nilai ini pulalah yang mengarahkan dan membimbing manusia seluruhnya, khususnya para pemeluknya ke jalan yang benar dan pada gilirannya menuju tujuan hidup yang abadi dan kebahagiaan sejati.

2. *Ideologi Humanisme*. Ideologi humanisme adalah ideologi pendidikan yang mendasarkan diri pada nilai-nilai kemanusiaan. Nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri pada dasarnya adalah nilai-nilai yang bersumber dari hati sanubari manusia baik ketika dia berinteraksi dengan dirinya sendiri, orang lain, alam sekitar atau bahkan dengan Tuhannya. Ideologi yang demikian ini lebih menitikberatkan kepada nilai-nilai kemanusiaan

daripada nilai-nilai selainnya. Misalnya nilai kealaman, nilai ketuhanan, nilai kehewanan, nilai kelautan, atau nilai kegunungan. Intinya manusia menjadi pusat bagi munculnya nilai-nilai ideologi dalam seluruh kehidupannya. Ideologi yang demikian memunculkan manusia yang sangat optimis dan obsesif, bahkan cenderung ekspansif.

Ideologi humanisme merambah berbagai bidang kehidupan manusia. Ideologi ini merupakan perpanjangan dari teori kebutuhan Abraham H. Maslow.<sup>18</sup> Untuk memenuhi kebutuhan yang sangat beragam ini muncullah nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi sumber bagi nilai-nilai humanisme. Nilai-nilai humanisme dapat dilihat pada berbagai kepentingan dan kebutuhan manusia. Misalnya, kepentingan isi perut, hawa nafsu, kekuasaan, eksistensi, dan aktualisasi diri. Manusia dalam hidupnya perlu memenuhi seluruh kebutuhan dan kepentingannya sendiri. Pemenuhan kebutuhan inilah yang menjadikan manusia tetap *survive* sampai saat ini. Pemenuhannya berdasarkan kepada nilai-nilai kemanusiaan yang terlepas dari nilai-nilai yang lain. Selama hal itu menjadi penting bagi perut manusia, maka hal itu harus dilakukan dan diupayakan. Walaupun kadangkadangkang bertentangan dengan nilai-nilai ketuhanan, kealaman, atau kebinatangan.

3. *Ideologi Sosialisme*. Ideologi sosialisme adalah ideologi pendidikan yang mendasarkan diri pada nilai-nilai kebersamaan manusia. Ideologi ini mengajarkan nilai bahwa setiap manusia memiliki hak yang sama terhadap segala sesuatu. Hal ini berarti antara satu orang dengan orang lainnya terhadap suatu benda atau kekayaan memiliki hak yang sama besar, sama

---

<sup>18</sup>Sebagaimana dijelaskan oleh Abraham H. Maslow bahwa kebutuhan manusia mencakup: (a) kebutuhan fisiologis, seperti makan, minum, istirahat, dan kebutuhan dasar lainnya yang harus dipenuhi manusia agar tetap hidup; (b) kebutuhan akan rasa aman, seperti kebutuhan terhadap tempat tinggal dan pekerjaan yang permanen; (c) kebutuhan akan rasa kasih sayang, seperti berhubungan dengan orang lain yang didasari rasa kasih sayang atau cinta; (d) kebutuhan akan harga diri, seperti keinginan agar dihargai sebagai anggota masyarakat, warga negara anggota suatu kelompok organisasi; (e) kebutuhan akan aktualisasi diri, seperti kesempurnaan, keindahan, keadilan, dan kebermaknaan. Lihat, David Krech, et.al., *Elements of Psychology*, (New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1974), hlm. 722-723. Lihat pula, Malinda Jo Velin, *Psychology: A Biographical Approach*, (New York: McGraw-Hill Book Company, 1978), hlm. 22. Lihat pula, Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, (New York: Harper, 1970).

kualitas, dan sama manfaatnya. Dengan demikian kepemilikan individu tidak diakui sama sekali. Ideologi sosialisme ini merupakan sebuah ideologi yang tidak mengakui adanya keuntungan dan kerugian. Ideologi ini juga tidak mengenal penghargaan terhadap kreativitas seseorang. Ideologi ini juga tidak mengenal hak paten individu, sehingga seakan-akan seseorang menjadi mesin produksi masyarakat yang tidak berjiwa.

Ideologi sosialisme mengandung nilai-nilai kebersamaan, kegotongroyongan, dan keseragaman. Homogenitas menjadi ciri khas dari nilai-nilai yang dikembangkan oleh sosialisme. Nilai-nilai kebersamaan adalah nilai-nilai fundamental yang menjadi kewajiban negara untuk melestarikannya. Kebersamaan artinya semua pihak dalam masyarakat atau negara mulai dari pemimpin tertinggi sampai rakyat jelata bersama-sama memiliki prinsip yang sama dan kehidupan yang sama. Nilai-nilai kegotongroyongan adalah nilai-nilai kebersamaan kerja yang dijiwai oleh kesamaan pandangan dan tujuan dalam suatu program tertentu. Dalam masyarakat telah terjadi sinergitas dan homogenitas kerja. Hal ini bukan berarti jenis pekerjaannya sama, akan tetapi kesamaannya terletak pada posisi, kedudukan, fungsi, dan relasi antara seseorang dengan pekerjaan tersebut. Sedangkan nilai-nilai keseragaman adalah kesamaan nilai-nilai yang diharapkan dapat diperoleh oleh semua orang dengan pekerjaan tertentu. Artinya bahwa setiap orang yang bekerja dengan jenis pekerjaan apapun akan mendapatkan tingkat kepuasan yang sama dan nilai fungsional yang sama. Ketiga nilai inilah yang menjadi tulang punggung bagi ideologi sosialisme pendidikan.

4. *Ideologi Kapitalisme*. Ideologi kapitalisme adalah ideologi pendidikan yang didasarkan pada nilai-nilai kapital atau permodalan. Nilai-nilai yang dikembangkan oleh ideologi ini adalah nilai persaingan tanpa batas sama sekali. Kompetisi adalah sebuah kata yang sakral dan harus ada dalam kehidupan. Tanpa adanya kompetisi maka kehidupan sebenarnya tidak ada sama sekali. Karena hidup pada dasarnya adalah sebuah persaingan, maka muncullah stigma bahwa dalam masyarakat yang berideologi kapitalisme pihak yang terkuat baik secara ekonomi, intelektual, politik, maupun militer adalah yang *survive* dan berkuasa. Hak-hak individu merupakan hak yang tidak bisa diganggu sama sekali walau oleh pemerintahan yang sedang berkuasa. Personalisme dan individualisme

adalah dua nilai yang sangat menentukan bagi keberhasilan ideologi kapitalisme. Ideologi kapitalisme untuk saat ini telah merambah ke mana-mana, meskipun ada kesan masih “bersifat malu-malu” di negara-negara dunia ketiga.

Nilai-nilai yang menjiwai ideologi kapitalisme selalu muncul dan terus dikembangkan sampai saat ini. Mulai dari liberalisme, individualisme, *free fight competition*, sampai pada globalisasi. Yang terakhir ini merupakan ejawantah dan bukti dari keberhasilan ideologi kapitalisme merasuk ke dalam relung-relung kehidupan manusia di seluruh dunia ini. Liberalisme adalah nilai-nilai kebebasan secara mutlak bagi seseorang dalam memenuhi segala keinginannya meskipun kadang-kadang sangat mengganggu atau merugikan pihak lain. Liberalisasi bukan hanya dalam pemikiran, perkataan, perbuatan, akan tetapi juga sampai pada eksploitasi dan eksplorasi makhluk hidup. Kolaborasi antara penguasa dan konglomerat adalah sebuah keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Individualisme adalah paham bahwa manusia secara individu berhak untuk menentukan nasib sendiri tanpa ada hubungannya dengan orang lain atau masyarakat. Kepentingan pribadi jauh lebih penting daripada kepentingan golongan atau masyarakat. Dengan demikian urusan masyarakat bukanlah menjadi urusan dirinya. Sifat egois adalah sifat yang harus dipupuk dari sejak kecil. *Free fight competition* adalah kebebasan untuk bersaing secara mutlak. Kompetisi sebagaimana disinyalir di depan adalah nyawa bagi persaingan bebas. Yang efisien, termurah, dan menguntungkan itulah yang dijadikan dasar dan tujuan segala aktivitas kehidupan. Sebagai muaranya adalah obsesi globalisasi yang pada dasarnya hanyalah ingin menguasai secara ideologis dan ekonomis terhadap negara-negara di dunia ini.

5. *Ideologi Sirkularisme*. Ideologi pendidikan Islam yang layak untuk dikembangkan sebagai salah satu dasar yang sangat penting adalah *ideologi sirkularisme*. Sirkularisme adalah sebuah ideologi yang memberikan perhatian yang sangat besar terhadap hubungan antara manusia dengan alam, manusia dengan manusia, manusia dengan Tuhan, dan manusia dengan dirinya sebagai sebuah hubungan yang saling terkait dan tidak mungkin dipisahkan. Artinya bahwa pendidikan Islam memandang bahwa proses pendidikan pada dasarnya proses memanusiakan kemanusiaannya manusia, menghewankan kebinatangannya hewan, mengalami

kealamannya alam, menuhankan ketuhanan-Nya Tuhan, memanusiaikan kemanusiaan dirinya sendiri.

Ideologi pendidikan yang mampu memanusiaikan kemanusiaannya manusia berimplikasi kepada semua aspek kehidupan manusia dan memperhatikan seluruh dimensi yang ada dalam diri seseorang. Menghewanakan kebinatangannya hewan berimplikasi kepada perhatian dan pemosisian (*positioning*) kehewanan semua hewan yang ada di alam ini. Mengalami kealamannya alam berimplikasi bahwa perhatian manusia kepada alam adalah sebatas sebagai alam. Sedangkan menuhankan ketuhanan-Nya Tuhan berimplikasi kepada pengabdian dan penyerahan diri kepada-Nya dan memposisikan Tuhan sebagai Tuhan, bukan sebagai manusia, alam, atau bahkan binatang.

## 2. Epistemologi Jami'i: Epistemologi Pendidikan Islam

Bila berbicara tentang epistemologi, dengan sendirinya harus membicarakan tentang hakikat pengetahuan, sumber pengetahuan, sarana dan metode memperoleh pengetahuan, dan uji validitas. Ranah pertama yang menjadi kajian epistemologi adalah apakah hakikat pengetahuan itu. Secara umum dipahami, pengetahuan adalah semua yang diketahui. Menurut Jujun S. Suriasumantri pengetahuan adalah sebuah produk dari suatu proses kegiatan mental berupa berpikir.<sup>19</sup>

Dalam masalah hakikat pengetahuan terdapat dua teori yang saling melengkapi, yaitu teori idealisme dan teori realisme. *Pertama*, teori idealisme merupakan sebuah teori tentang hakikat pengetahuan yang didasarkan pada pemahaman bahwa hakikat dari segala sesuatu adalah jiwa atau ide, bukan materi. Dengan kata lain jiwa di alam semesta ini menduduki posisi sentral. Teori ini untuk pertama kalinya dikemukakan oleh Plato yang terkenal dengan pemikirannya tentang *mite gua*.<sup>20</sup> *Kedua*, teori realisme. Teori ini didasarkan pada pandangan yang mengatakan bahwa hakikat segala sesuatu di alam ini adalah benda-bendanya sendiri yang real (*being*

---

<sup>19</sup>Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 37.

<sup>20</sup>Lihat, Harun Hadiwiyono, *Sejarah Filsafat Barat I*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 42-43.

*is being*) dan bukan berada di alam ide.<sup>21</sup> Teori ini oleh para ahli filsafat dikembalikan kepada pandangan Aristoteles dan filosof Yunani lainnya yang mengatakan asal dari segala sesuatu adalah sesuatu yang bersifat materi, misalnya Thales dan Anaximandros. Kedua teori ini juga menimbulkan perbedaan sifat dasar pengetahuan. Karena hakikat pengetahuan didasarkan pada sesuatu yang bersifat abstrak (ide, jiwa, spirit), maka sifat dari pengetahuan dari teori idealisme adalah subyektif. Artinya, pengetahuan sangat ditentukan oleh jiwa dan ide yang ada dalam diri seseorang. Sebaliknya, teori realisme yang didasarkan pada sesuatu yang bersifat konkret (misalnya: air, udara, tanah, proses, dan sebagainya), maka lebih bersifat obyektif.<sup>22</sup>

Sumber khazanah intelektual yang seharusnya dikembangkan dalam proses pendidikan Islam secara garis besar terbagi menjadi empat. Yaitu wahyu (al-Qur'an dan al-Hadis), ayat-ayat *kauniyah* (alam semesta), ayat-ayat *ijtima'iyah* (interaksi sosial), dan ayat-ayat *wujdaniyah* (nurani pribadi). Keempat sumber khazanah tersebut masing-masing memiliki wilayah sendiri-sendiri. Misalnya, wahyu memiliki wilayah yang jelas dan pasti yakni berupa teks-teks skriptural yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Khazanah intelektual Islam dari sumber yang pertama ini memunculkan berbagai disiplin ilmu. Yang paling utama adalah ilmu tauhid atau ilmu akidah dan ilmu hukum atau ilmu syari'ah. Meskipun kedua disiplin ilmu ini memiliki obyek formal yang berbeda, namun dilihat dari obyek materinya adalah sama, yakni teks-teks dalam al-Qur'an atau al-Sunnah.

Wilayah khazanah intelektual yang bersumber dari ayat-ayat *kauniyah* (alam semesta) berbeda dengan wilayah khazanah intelektual yang bersumber dari wahyu. Wilayah khazanah intelektual ini mendekatkan diri pada perhatian yang lebih besar terhadap fenomena alam yang belakangan memunculkan berbagai disiplin ilmu. Yang paling utama adalah filsafat, sains, dan teknologi. Namun sangat disayangkan wilayah khazanah yang kedua ini masih sedikit pengembangannya di dunia Islam.

---

<sup>21</sup>Lihat, Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, alih bahasa Soerjono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 111.

<sup>22</sup>Lihat, Amsal Bachtiar, *Filsafat Agama*, I, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 38.

Wilayah khazanah yang bersumber dari ayat-ayat *ijtima'iyah* (interaksi sosial) sangat berbeda dengan dua wilayah khazanah intelektual sebelumnya. Wilayah khazanah ini melihat lebih mendalam model dan proses interaksi di antara sesama manusia. Wilayah khazanah intelektual ini memunculkan beberapa disiplin ilmu. Yang paling utama adalah politik dan ekonomi. Meskipun antara wilayah khazanah kedua dan yang ketiga hampir memiliki kesamaan, akan tetapi secara substansial jelas berbeda.

Terakhir, wilayah khazanah intelektual yang bersumber pada ayat-ayat *wujdaniyah* (pengalaman/nurani pribadi seseorang) lebih menekankan pada pengalaman-pengalaman dan nurani seseorang yang tidak sama dan tidak mudah ditiru orang lain. Walaupun bisa ditiru orang lain, dapat dipastikan hasilnya akan berbeda. Inilah yang dalam perkembangannya memunculkan ilmu tasawuf yang seringkali bersifat kontroversial, baik dalam perspektif khazanah intelektual Islam yang pertama, kedua, atau yang ketiga.

Selanjutnya, manusia dalam upaya untuk memperoleh pengetahuan telah menggunakan berbagai cara. Sesuai dengan perkembangan sejarah manusia, metode yang digunakan dalam memperoleh pengetahuan mengalami gradasi yang cukup unik. *Pertama*, manusia memperoleh pengetahuan dengan cara melihat, mendengar, membau dan memegang. Setelah manusia mengindra sesuatu yang dilanjutkan dengan mengetahui sesuatu tersebut, maka muncul metode empirisme. Karena empirisme itu sendiri berarti pengalaman, dari kata Yunani *empeirikos* dari kata dasar *empeiria*. Metode *kedua* adalah dengan menggunakan akal yang mampu memahami sesuatu yang lebih tinggi. Istilah-istilah abstrak, konsep, ide dan sebagainya hanya dapat diperoleh dan diterima melalui akal atau rasio. Pengalaman tidak mampu memperoleh dan mengolah sesuatu yang bersifat abstrak atau konsep-konsep atau bahkan ide-ide yang sederhana sekalipun. Metode yang *ketiga* adalah manusia menggunakan hati nurani dan alat-alat indera dalam memperoleh pengetahuan. Dan metode *keempat* adalah manusia menemukan pengetahuan dan kebenaran dengan menggunakan keyakinan yang sulit untuk ditolak setelah melihat, membaca, dan memahami teks-teks kitab suci. Jadi secara singkat dapat dikatakan, metode yang digunakan manusia dalam memperoleh pengetahuan adalah dari pengalaman indera lahir (*empirisme*), akal

(*rasionalisme*), rasa atau indera batin (*intuisiisme*), dan keyakinan yang datang dari Tuhan (*skripturalisme*).

Berkaitan dengan sarana pengetahuan, telah muncul beberapa aliran yang semuanya memiliki kelebihan dan kekurangan. *Pertama*, rasionalisme, yaitu aliran epistemologi yang berpendapat bahwa sarana untuk memperoleh seluruh pengetahuan manusia adalah dengan rasio atau akal.<sup>23</sup> *Kedua*, empirisme, yaitu aliran epistemologi yang berpendapat bahwa sarana untuk mendapatkan pengetahuan adalah dengan pengalaman panca indera (inderawi).<sup>24</sup> *Ketiga*, intuisionalisme, yaitu aliran epistemologi yang meyakini bahwa sarana untuk menemukan pengetahuan adalah dengan intuisi yang bersifat ruhani.<sup>25</sup> Dan *keempat*, skripturalisme. Aliran

---

<sup>23</sup>Pandangan ini banyak terinspirasi oleh pemikiran Rene Descartes. Semboyan yang terkenal darinya adalah *cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada). Dalam menyusun sebuah pengetahuan harus dimulai dari aksioma yang diturunkan dari ide yang tegas, jelas, dan pasti. Baginya ide yang valid adalah ide yang jelas dan terpilah secara tegas (*clear and distine*). Lihat, Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), hlm. 19-24.

<sup>24</sup>Tokoh yang membidani teori ini adalah John Locke yang terkenal dengan teori *Tabula Rasa*-nya. Akal baginya bersifat pasif ketika pengetahuan diperoleh. Artinya rasio atau akal bagaikan sebuah kertas kosong yang sangat dipengaruhi oleh pihak luar (pengalaman inderawi). Pandangan Locke ini kemudian dikembangkan oleh David Hume dengan teori *impression*-nya dan selanjutnya diperkuat oleh Herbert Spencer dengan teori *the great unknowable*-nya, sehingga teori empirisme menjadi semakin kuat dan mantap. *Ibid.*, hlm. 173-188.

<sup>25</sup>Henri Bergson (1859-1941) adalah tokoh aliran ini. Tokoh yang berkebangsaan Perancis keturunan Yahudi ini menganggap tidak hanya indera yang terbatas, akal juga terbatas. Obyek-obyek yang kita tangkap itu adalah obyek yang selalu berubah. Jadi pengetahuan manusia tentang obyek tersebut tidak pernah tetap atau konstan. Akal juga terbatas, karena akal hanya mampu memahami obyek bila ia mengkonsentrasikan dirinya pada obyek. Akal hanya mampu memahami bagian-bagian dari obyek, kemudian bagian-bagian tersebut digabung-gabungkan oleh akal. Hal ini jelas berbeda dengan pengetahuan secara menyeluruh tentang obyek tersebut. Misalnya istilah sejahtera. Barangkali seseorang bisa mengatakan orang lain sejahtera, sehingga timbul pemahaman tentang sejahtera. Akan tetapi belum tentu orang lain itu sejahtera karena dia memiliki pemahaman yang berbeda tentang sejahtera. Dengan kata lain sejahtera secara rasional tidak bisa dipastikan definisinya. Akal dan intuisi, lanjut Bergson, memiliki orientasi yang bertentangan. Akal (*intellect*) adalah alat yang dipakai sains untuk menghadapi materi dalam hubungan kuantitas, sedangkan intuisi adalah naluri (*instine*) yang menjadikan kesadaran diri sendiri dan dapat menuntun kepada kehidupan internal. Sebagai akibatnya pengetahuan terbagi menjadi tiga, yaitu pengetahuan intelektual, pengetahuan intuitif, dan pengetahuan diskursif. Pengetahuan intelek hampir sama

ini berpandangan bahwa sumber pengetahuan adalah wahyu Tuhan yang berwujud teks-teks kitab suci yang disampaikan oleh utusan-Nya kepada seluruh umat manusia. Kelompok ini terdiri dari para agamawan, rohaniawan, ulama, dan intelektual agama yang dianggap sebagai pewaris para nabi.

Berkaitan dengan sumber khazanah intelektual Islam yang ada empat di atas, maka teori uji validitas yang semestinya dikembangkan dalam pendidikan Islam ada lima macam, yaitu *koherensi*, *korespondensi*, *pragmatis*, *otoritas*, dan *interkontekstualitas*. *Pertama*, teori koherensi (*the coherence of the truth*). Kebenaran pada dasarnya adalah terwujudnya konsistensi dan keharmonisan dari seluruh pernyataan. Pernyataan dalam berbagai tingkatannya harus bersifat konsisten dan harmonis. Artinya seluruh pernyataan tersebut merupakan sebuah susunan yang berhubungan secara sistemik, sehingga ide yang tidak masuk akal akan tertolak. *Kedua*, teori korespondensi (*the correspondence theory of truth*). Kebenaran adalah pernyataan yang memiliki kesetiaan tinggi terhadap realitas obyektif (*fidelity of objective reality*). Dengan kata lain kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan tentang fakta dengan fakta itu sendiri. *Ketiga*, teori pragmatis (*the pragmatic theory of truth*). Kebenaran menurut teori ini adalah terletak pada seberapa fungsionalnya kebenaran tersebut dalam kehidupan praktis. Teori ini lebih menekankan pada arti kemanfaatan (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*), dan akibat yang memuaskan (*satisfactory result*).<sup>26</sup> *Keempat*, teori otoritas (*the authority theory of truth*). Kebenaran menurut teori ini adalah kebenaran yang keluar atau berasal dari pihak-pihak yang memiliki wewenang (otoritas). Kebenaran otoritas dalam khazanah intelektual Islam dapat direpresentasikan pada kebenaran yang berasal dari al-Qur'an dan al-Sunnah atau pernyataan

---

dengan pengetahuan diskursif, hanya saja pengetahuan intelek bersifat lebih kompleks, sedangkan pengetahuan diskursif lebih sederhana karena pengetahuan yang terakhir ini mengandalkan simbol-simbol langsung dari penerjemahan sesuatu. Pengetahuan intuisi merupakan pengetahuan tentang sesuatu yang langsung dan mutlak, karena tidak dibatasi oleh simbol-simbol sebagai penerjemahan.

<sup>26</sup>Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1999), hlm. 14. Lihat pula, Endang Saefudin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1991), hlm. 21-23.

para sufi yang telah melakukan *riyadhah* atau *mujahadah*. Dan *kelima*, teori interkontekstualitas (*the intercontextuality theory of truth*). Kebenaran ini adalah kebenaran yang muncul setelah adanya proses dialektika antara realitas atau fakta, sumber otoritas, dan pernyataan. Bentuk kebenaran ini berupa pernyataan yang muncul setelah terjadinya sebuah peristiwa kemudian berdialektika dengan sumber otoritas secara konstan.

Barangkali pendidikan Islam layak untuk menggunakan epistemologi tersendiri yang mencakup keempat aliran pengetahuan di atas. Dalam hal ini bisa disebut dengan *epistemologi jami'i* atau *paradigma komprehensif*. Artinya, pendidikan Islam menggunakan sebuah epistemologi tersendiri yang disebut dengan epistemologi komprehensif. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa hakekat pendidikan Islam adalah proses pengembangan seluruh potensi manusia yang menghargai pluralitas dan heterogenitasnya sebagai konsekuensi keragaman budaya, etnis, suku, dan aliran (agama). Sumber pengetahuan dan pendidikan adalah teks-teks kitab suci, realitas alam, fenomena sosial, dan intuisi, inderawi, dan akal (*rasio*) Dan metode memperoleh kebenaran atau pengetahuan mencakup metode skripturalisme, intuisionalisme, rasionalisme, dan empirisme. Sedangkan uji validitas kebenarannya bukan hanya koherensi, korespondensi, dan pragmatis, melainkan masih ada dua lagi yaitu otoritas dan interkontekstualitas. Melihat epistemologi seperti ini maka layak dipahami bahwa sebenarnya proses *memanusiakan kemanusiaannya manusia, menubankan ketubanan-Nya Tuhan, mengalami kealamannya alam, serta memasyarakatkan kemasyarakatan masyarakat* adalah pendidikan Islam itu sendiri.

### 3. Paradigma Sinergisitas: Paradigma Pendidikan Islam

Paradigma<sup>27</sup> dalam sebuah diskursus pendidikan merupakan satu hal yang sangat penting dan menentukan. Demikian juga dengan

---

<sup>27</sup> Paradigma itu sendiri adalah salah satu dari banyak hal yang sangat mempengaruhi terbentuknya berbagai teori. Secara umum paradigma dapat diartikan sebagai kaca mata atau alat pandang. Istilah paradigma menjadi sangat terkenal setelah Thomas Kuhn menjelaskan tentang model bagaimana suatu aliran atau teori ilmu lahir dan berkembang. Baginya sebuah disiplin keilmuan berlangsung dan berkembang karena adanya evolusi atau bahkan revolusi paradigma. Yaitu adanya fenomena tumbangnya sebuah teori keilmuan oleh teori lainnya dan kemudian muncul teori baru yang

paradigma pendidikan Islam. Menurut Mansour Fakih, paradigma adalah konstelasi teori, pertanyaan, pendekatan, serta prosedur yang dipergunakan oleh suatu nilai dan tema pemikiran. Baginya paradigma inilah yang akan mempengaruhi pandangan seseorang tentang apa “adil dan yang tidak adil”, bahkan paradigma mempengaruhi pandangan seseorang ataupun teori tentang baik buruknya suatu program kegiatan. Dalam hal adanya perbedaan paradigma, maka menjadi sangat tidak relevan membicarakan teori siapa yang benar dan teori siapa yang salah, karena masing-masing menggunakan alasan, nilai, semangat, dan visi yang berbeda tentang sebuah teori dari satu fenomena atau lebih.<sup>28</sup>

Dalam tulisan ini paradigma diartikan sebagai model atau cara pandang, cara laksana, dan cara selesai. Berhubung kajian di sini berkaitan dengan pendidikan Islam maka dapat dikatakan bahwa paradigma pendidikan Islam adalah model atau cara pandang, cara laksana, dan cara selesai terhadap pendidikan Islam. Model atau cara pandang merupakan *entry point* dari seluruh pemahaman dan perhatian terhadap pendidikan. Dari model dan cara pandang inilah seluruh aspek pendidikan, khususnya tentang fungsionalisme dan posisi pendidikan dalam kancah kehidupan manusia dewasa ini dilaksanakan dan dikembangkan. Model atau cara laksana adalah terjemahan linier dari model cara pandang yang telah ditentukan. Artinya bahwa model atau cara pandang yang sudah ada tentang fungsionalisme pendidikan dalam kancah kehidupan manusia dan dibarengi dengan tindakan nyata yang berupa pelaksanaan secara *inheren* harus mengandung nilai-nilai cara pandang di atas. Sedang cara selesai artinya adalah bahwa akhir dari segala proses dan aktivitas pendidikan telah ditentukan dan didasarkan pada model atau cara pandang yang telah ditetapkan. Dari ketiga elemen inilah kemudian muncul sinergitas seluruh elemen paradigma pendidikan. Dengan kata lain cara pandang, cara laksana, dan cara selesai adalah sebuah paradigma. Karena

---

menumbangkan teori kedua. Paradigma diartikan sebagai suatu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan sebuah teori. Lihat, Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

<sup>28</sup> Lihat, Mansour Fakih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Insist, 2001), hlm. 18-19.

berkaitan dengan masalah pendidikan, maka paradigma pendidikan adalah sinergisitas dari tiga hal di atas dalam masalah pendidikan.

Sampai saat ini terdapat tiga paradigma pendidikan yang telah berkembang yaitu paradigma konservatif, liberal, dan kritis.<sup>29</sup> Ketiga paradigma ini kelihatannya saling mengklaim sebagai kebenaran yang final.

1. *Paradigma konservatif* adalah paradigma pendidikan yang memandang bahwa ketidaksetaraan masyarakat merupakan hukum keharusan alami, suatu hal yang musykil dihindari, suatu ketentuan sejarah, atau bahkan ketentuan atau takdir Tuhan yang tidak boleh sama sekali dirubah oleh manusia. Pendidikan yang dijalankan masyarakat tidak dilandaskan pada tujuan untuk melakukan perubahan sosial. Melainkan sebagai wujud dan manifestasi dari rasa ketundukan kepada Tuhan. Dengan kata lain bahwa perubahan sosial melalui pendidikan dalam pandangan ini bukanlah sesuatu yang harus diperjuangkan, karena perubahan masyarakat hanya akan membuat manusia lebih sengsara dan berarti juga menentang kehendak Tuhan atau kehendak sejarah.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup>Tiga paradigma ini dikembangkan dari teori aliran pendidikan yang dikemukakan oleh H.A. Giroux & S. Aronowitz yang kemudian mendapat dukungan luar biasa dari Paolo Freire seorang kritikus pendidikan dari Brazil. Lihat, H.A. Giroux & S. Aronowitz, *Education Under Siege*, (Massachusetts: Bergin & Garvey Publisher, Inc., 1985). Lihat pula, Paolo Freire, *Education for Critical Consciousness*, (New York: Continuum, 1981) dan *Pedagogy of the Oppressed*, (New York: Praeger, 1986).

<sup>30</sup>Perubahan sosial tidak mungkin diupayakan oleh manusia. Tuhan dengan kekuasaan dan kehendak-Nya menjadi penentu utama bagi perubahan sosial. Masyarakat yang demikian ini lebih meyakini akan datangnya sang pembebas baik itu disebut ratu adil, nabi, atau sang penyelamat. Khayalan dan harapan yang datangnya dari alam gaib inilah yang menjadikan masyarakat semakin jauh dari upaya-upaya serius untuk melakukan perubahan sosial. Dengan datangnya sang pembebas atau ratu adil pasti kehidupan sosial kemasyarakatan termasuk kehidupan keagamaan akan berubah secara revolusioner dari kondisi sebelumnya. Sebagaimana bayangan mereka terhadap kisah-kisah para Nabi atau Rasul yang mampu merubah seratus delapan puluh derajat kondisi sosial kemasyarakatan dalam segala aspek kehidupannya. Pandangan yang demikian ini tentunya dibangun berdasarkan keyakinan bahwa masyarakat pada dasarnya tidak mampu merencanakan atau mempengaruhi perubahan sosial, hanya Tuhan lah yang merencanakan keadaan masyarakat dan hanya Dia yang tahu makna di balik itu semua. Manusia tugasnya adalah memerankan posisi dan kedudukan yang telah ditentukan oleh Tuhan. Dengan demikian Tuhan bagaikan pengatur segala model manusia, model interaksi sosial, model perjalanan sejarah, model peradaban, bahkan model pendidikan manusia.

2. *Paradigma Liberal*. Paradigma liberal ini sebenarnya adalah kelanjutan dari paradigma konservatif yang sudah mulai menyadari akan arti pentingnya pendidikan dalam proses perubahan sosial. Paradigma liberal adalah paradigma yang memandang pendidikan tidak ada kaitannya sama sekali dengan berbagai problematika sosial yang muncul. Pendidikan merupakan sesuatu dan problematika sosial adalah sesuatu yang lain yang sama sekali tidak ada kaitan dan hubungannya. Pendidikan tidak boleh dijadikan kambing hitam atau dijadikan sebagai dewa penolong bagi adanya perubahan sosial yang mengarah pada perbaikan kehidupan masyarakat. Pendidikan juga bukan sebuah institusi yang mampu menyelesaikan seluruh problem sosial, khususnya adalah aspek politik dan ekonomi.

---

Berangkat dari pandangan tersebut maka pendidikan bukan dijadikan sebagai *agent of change* bagi masyarakat baik secara kultural apalagi struktural. Semua yang terlibat di dalam pendidikan bukanlah orang-orang yang menginginkan perubahan sosial melalui pendidikan tersebut, melainkan sekedar melaksanakan kewajiban keagamaan dan suruhan Tuhannya yang jelas-jelas menuntut manusia untuk mencari ilmu. Hanya saja pemenuhan kewajiban tersebut melulu terbatas pada pemenuhan kewajiban bukan sebagai perwujudan jati diri mereka. Dengan demikian proses pendidikannya hanya sekedar melaksanakan rutinitas atau bahkan reduksi terhadap materi yang sudah diberikan oleh guru sebelumnya. Dari sini kemudian muncul perbedaan yang sangat signifikan antara masyarakat sadar ilmu dan masyarakat belum sadar ilmu. Bagi masyarakat sadar ilmu berkeyakinan bahwa dengan bekal keilmuannya itulah mereka menganggap telah memiliki kapling atau selembar tiket untuk memasuki surga yang dijanjikan Tuhan. Sedangkan bagi masyarakat yang belum sadar ilmu, kewajiban mereka adalah memberi atau membantu para ahli ilmu tersebut dalam urusan materi sebagai bekal kehidupan. Sementara mereka sendiri diberi doa dan keyakinan bahwa dengan mengikuti ajaran-ajaran yang diberikan akan mendapatkan keselamatan baik di dunia maupun di alam sesudah dunia ini.

Perbedaan antara orang yang berhasil dan orang yang gagal merupakan tanggung jawab masing-masing orang. Orang yang gagal adalah orang yang karena kemalasan dan kebodohan serta kurang pergaulan mereka dalam mengakses faktor-faktor pendukung keberhasilan hidupnya. Orang yang miskin, tertindas, terbelakang, dan dipenjara adalah karena memang sebagai akibat dari kesalahan-kesalahan yang mereka lakukan sendiri. Karena itu tidak layak mereka menyalahkan orang-orang yang kaya, sukses, berkuasa, dan berpangkat. Orang miskin seharusnya berusaha secara ekonomi dengan semaksimal mungkin agar mejadi kaya. Orang-orang yang terbelakang juga harus belajar dengan rajin dan tekun agar bisa menjadi terpelajar dan pandai, sehingga untuk mencari kedudukan dan kekayaan menjadi lebih memungkinkan.

Meskipun demikian penganut paradigma liberal ini berusaha menyesuaikan seluruh komponen pendidikan dengan kondisi sosial politik dan ekonomi yang berada di luar pendidikan. Hal ini dilakukan dengan jalan memecahkan berbagai problematika sosial yang muncul dalam masalah pendidikan itu sendiri. Misalnya memodernisir berbagai sarana pendidikan, merombak kurikulum, meningkatkan metodologi pendidikan seperti dinamika kelompok (*group dynamics*), *learning by doing*, *experimental learning*, *links and match*, dan sebagainya.<sup>31</sup>

Paradigma konservatif dan paradigma liberal ini memiliki pandangan yang sama tentang pendidikan dalam hubungannya dengan dunia politik dan ekonomi di sebuah negara. Keduanya memandang bahwa pendidikan adalah apolitis dan bukan gerakan ekonomi. Oleh karena itu, pendidikan harus menjadikan *the excellence* sebagai target utama dalam penyelenggaraannya. Problematika sosial yang sedang muncul atau yang akan terus berlangsung di masyarakat dan pendidikan adalah dua hal yang berbeda sama sekali. Dua hal ini berdiri sendiri-sendiri meskipun lembaga pendidikan itu dibangun di tengah-tengah masyarakat. Ahli pendidikan yang berparadigma konservatif dan liberal ini tidak melihat kaitan antara pendidikan dengan sistem dan struktur serta strata sosial, dominasi politik ekonomi dan budaya, serta diskriminasi gender yang terus berlangsung di masyarakat. Bahkan, khusus bagi paradigma pendidikan liberal justru pendidikan dijadikan sebagai sarana yang paling strategis untuk menciptakan dan melestarikan berbagai ketimpangan sosial, ketidakadilan, pembodohan secara sistematis, dan pengebirian potensi masyarakat. Artinya bahwa pendidikan adalah sarana untuk menstabilkan norma dan nilai masyarakat atau sebagai media sosialisasi

---

<sup>31</sup>Upaya-upaya yang dilakukan tersebut sebagai jalan untuk menyesuaikan diri dengan problematika sosial khususnya sosial politik dan sosial ekonomi ternyata tidak terkait dan tidak sesuai (*mislinks and mismatch*) dengan sistem dan struktur sosial kemasyarakatan yang tidak berpihak pada keadilan. Sistem dan struktur yang tidak berpihak pada keadilan memunculkan problem berikutnya yaitu adanya dominasi baik didasarkan pada masalah gender, kualitas keilmuan, kualitas ekonomi, kekuatan politik, maupun hegemoni kultural dan budaya tertentu. Dengan kata lain bahwa institusi pendidikan yang ada merupakan agen-agen resmi untuk menciptakan jurang kesenjangan dalam kehidupan bermasyarakat. Karena, upaya-upaya yang selalu mengikuti perkembangan teknologi modern, maka pada saat yang bersamaan meniggalkan pihak-pihak yang secara sistematis tertinggal dari kemajuan tersebut.

dan reproduksi nilai-nilai, tata susila, keyakinan dan nilai-nilai dasar agar masyarakat luas berfungsi secara baik dan benar. Tentunya sesuai dengan keinginan para penguasa dan ahli pendidikan di negara tersebut.

Kelihatannya untuk saat ini paradigma liberal menjadi pilihan banyak ahli pendidikan. Hal ini dibuktikan dengan pandangan pakar pendidikan tentang modernisasi lembaga pendidikan baik formal seperti sekolah maupun nonformal seperti banyaknya lembaga kursus dan berbagai jenis pelatihan. Barangkali memang paradigma liberal ini sangat cocok atau jang-an-jangan disebabkan adanya tekanan internasional dengan dana yang sangat besar untuk menyebarkan *virus* liberal ini ke semua jenis lembaga pendidikan. Ketrampilan dan kemampuan teknis adalah target utama bagi lembaga-lembaga pendidikan model ini.

Paradigma liberal ini berakar dari faham liberalisme.<sup>32</sup> Yaitu faham yang memberikan bobot berlebihan kepada kebebasan seluas-luasnya baik dalam berpikir, bertindak maupun dalam bertujuan. Dalam konteks pendidikan, liberalisme memandang dan menekankan pada pengembangan kemampuan, melindungi hak, dan kebebasan serta mengidentifikasi masalah sekaligus upaya modernisasi dan pembangunan demi menjaga dan melestarikan stabilitas jangka panjang.<sup>33</sup> Konsep pendidikan

---

<sup>32</sup>Untuk saat ini yang paling dominan dalam paradigma ini adalah gerakan neo-liberalisme. Gerakan inilah yang saat ini menguasai ekonomi dunia dengan cara mensinergikan tiga institusi vital, yaitu *International Monetary Fund* (IMF), *World Trade Organization* (WTO), dan Bank Dunia (*World Bank*). Di dalam IMF, WTO, dan Bank Dunia ternyata amat menonjol kekuasaan kaum minoritas neo-liberal dan dilaksanakannya doktrin mereka, yang bermula dari embrio kecil di Universitas Chicago yang terdiri dari filosof ekonomi Friederich von Hayek dan muridnya Milton Friedman (pemenang Nobel tahun 70-an). Tesisnya yang sangat terkenal adalah bahwa perekonomian akan lebih efisien jika bebas dari campur tangan pemerintah dan diserahkan sepenuhnya ke mekanisme pasar (*neo-liberal*).

<sup>33</sup>Liberalisme pendidikan bisa mengambil corak liberalisme *metodis*, *direktif*, atau *non-direktif*. Liberalisme *metodis* adalah pengambilan cara-cara baru dalam proses pengajaran yang harus disesuaikan dengan perkembangan zaman agar mencakup renungan-renungan psikologis baru dalam hakikat pendidikan, sedangkan materi, sasaran, dan tujuan secara fundamental tidak memerlukan penyesuaian. Liberalisme *direktif* adalah liberalisme yang menginginkan pembaharuan mendasar dalam hal tujuan sekaligus dalam hal cara kerja sekolah-sekolah sebagaimana adanya dewasa ini. Artinya secara langsung melakukan liberalisasi dalam hal materi, sasaran, tujuan, juga termasuk metode pencapaiannya. Liberalisme *non-direktif* adalah liberalisme yang berpandangan

dalam tradisi liberal berakar pada cita-cita Barat tentang individu. Sejarah ide politik dan ekonomi liberal bahkan neo-liberal berkait kelindan dengan bangkitnya kelas menengah yang diuntungkan oleh kapitalis. Pengaruh paradigma liberal ini dapat dilihat pada berbagai komponennya. Di antaranya yang berkaitan dengan pengaruh filsafat Barat tentang model manusia mendunia (*manusia universal*) yang *prototype*-nya adalah manusia Amerika dan manusia Eropa. Model tipe manusia ideal atau manusia universal tadi adalah manusia yang *rasionalis liberal*.<sup>34</sup>

Paradigma liberal memiliki pengaruh yang sangat besar dan luas di seluruh belahan dunia termasuk negara kita Indonesia. Hal ini disebabkan oleh tiga hal. *Pertama*, paradigma liberal lebih mudah diterima secara rasional.<sup>35</sup> *Kedua*, paradigma liberal didukung oleh pendanaan yang sangat besar.<sup>36</sup> Dan *ketiga*, penyebaran paradigma liberal didukung dengan sistem komunikasi, informasi dan transportasi yang sangat canggih.<sup>37</sup>

---

bahwa tujuan dan cara-cara pelaksanaan pendidikan perlu diarahkan kembali secara radikal dari orientasi otoritariannya yang tradisional ke arah sasaran pendidikan yang mengajarkan siswa untuk memecahkan masalah-masalahnya sendiri secara efektif. Lihat, F. O'neil, *Ideologi-ideologi ...*, hlm. 444.

<sup>34</sup>Maksudnya adalah manusia yang memiliki pandangan dan berkarakter *pertama*, bahwa semua manusia memiliki potensi yang sama dalam kemampuan intelektual; *kedua*, bahwa baik tatanan alam maupun norma sosial dapat ditangkap oleh akal; dan *ketiga*, individualis dalam arti bahwa manusia dianggap bahkan diyakini sebagai makhluk hidup atomistik dan otonom. Menempatkan individu secara atomistik membawa keyakinan bahwa relasi-relasi sosial adalah sebagai kebetulan belaka. Masyarakat dianggap tidak stabil atau perubahan sosial sebagai akibat berlangsungnya interaksi intensif antar individu yang atomistik dan otonom dengan kepentingan yang beragam dan jelas-jelas tidak stabil. Jadi masyarakat dianggap sebagai perwujudan individu-individu dalam skala yang lebih besar. Lihat, Mansour Fakih, *Sesat Pikir ...*, hlm. 58-59.

<sup>35</sup>Argumen-argumen yang dibangun dalam paradigma pendidikan liberal adalah paradigma yang rasional dan argumentatif. Artinya bahwa argumen tersebut secara logis berjalan dengan lancar, meskipun hal itu masih dalam dataran teoritis. Karena memang model pendidikan yang demikian ini telah dibuktikan di negara-negara maju. Selain itu semboyan yang digunakan adalah ukuran modern dan tradisional, ilmiah dan tidak ilmiah, atau logika lurus dan logika bengkok. Dengan semboyan yang demikian ini menjadikan sebagian masyarakat yang tidak memiliki jati diri sangat kuat akan mudah tergiur dengan hasutan dan rayuan untuk menerima dan sekaligus menggunakan paradigma model liberal ini.

<sup>36</sup>Dana yang disediakan untuk menyebarkan *virus* paradigma pendidikan liberal sangat besar. Dana yang sangat besar didukung oleh semua negara maju. Ada sebuah penelitian yang menyatakan bahwa kekayaan dunia ini 70% persen dinikmati oleh sekitar 50 konglomerat negara-negara maju. Sedangkan 30% dari kekayaan dunia harus

Pendidikan yang menggunakan paradigma liberal adalah pendidikan yang lebih mengutamakan prestasi melalui proses kompetisi antar

---

dibagi ke seluruh negara-negara Afrika, Amerika Utara, Asia kecuali Jepang, dan masyarakat urban di negara-negara maju. Bila dilakukan sebuah perbandingan, maka satu orang konglomerat memiliki kekayaan lebih besar daripada jumlah kekayaan sekitar 50 juta orang. Kekayaan yang dimiliki para konglomerat ini hasil dari didikan model pendidikan liberal. Menurut Susan George (1999), privatisasi dan globalisasi di bawah Margaret Thatcher dan John Major telah memperbanyak orang miskin di Inggris, 10% sebelum Thatcher dan Major berkuasa menjadi 25% setelah mereka tidak berkuasa lagi. Privatisasi yang tadinya diagungkan sebagai langkah efisiensi berubah menjadi drakula dan momok sosial yang menimbulkan pengangguran akibat *lay off* yang menyertainya, yang kemudian jatuh miskin. Di AS sendiri selama dekade 1980-an tepatnya antara 1977-1988 sebagaimana dipetakan oleh Kevin Phillips dalam bukunya *The Politics of Rich and Poor* (1990), top (ekonomi atas) 10% keluarga Amerika mengalami peningkatan pendapatan rata-rata sebesar 16%, top 5% mengalami peningkatan sebesar 23%, sedangkan top 1% mengalami peningkatan lebih dari 50%. Sementara orang yang lebih miskin, *bottom* (ekonomi rendah) 80 % semua menurun. Makin rendah tingkat pendapatannya makin banyak mengalami penurunan. Bottom 10% menurun 15%. Di tahun 1977, top 1% keluarga Amerika mempunyai pendapatan 65 kali pendapatan bottom 10%. Satu dekade kemudian, pendapatan top 1% menjadi 115 kali bottom 10%. Artinya bahwa kesenjangan semakin mengerikan. Dalam pandangan kaum liberal bahwa penumpukan harga sebesar apapun asal tidak mengganggu atau merugikan orang lain adalah sah-sah saja. Dengan liberalisasi ekonomi yang semakin liberal dan dukungan adanya globalisasi, maka penumpukan kekayaan dalam satu tangan menjadi sangat mungkin dan itu sangat menyakitkan. Dengan dana yang besar tersebut dan dibarengi dengan iklan serta promosi atau kampanye besar-besaran bahwa semua orang yang berada di negara-negara terbelakang sekalipun mampu untuk memiliki kekayaan sedemikian besar jika mengikuti langkah-langkah efisien dan efektif sebagaimana mereka melakukannya. Impian untuk menjadi konglomerat semua inilah yang mendorong banyak negara memilih dan memakai paradigma pendidikan liberal.

<sup>37</sup>Dukungan dari sistem komunikasi dan informasi merupakan dua hal yang tidak dapat dibendung sama sekali. Perkembangan teknologi komunikasi dan informasi menjadikan semua umat manusia di dunia terpesona dengan keunggulan tersebut. Daya tarik yang bersifat impian dan imajinatif ini membuat sebagian besar manusia di negara-negara berkembang melupakan masalah sosial yang riil terjadi di lingkungannya. Banyak di antara para pemegang kekuasaan ingin menjadi seorang konglomerat yang mampu melakukan apapun dengan kekayaannya. Untuk memenuhi ambisinya ini satu-satunya jalan adalah menjadikan pendidikan model paradigma liberal sebagai acuannya. Karena bila masih menggunakan paradigma pendidikan yang lain, maka akan terbelenggu oleh aturan-aturan sosial yang sangat kaku dan tidak efisien. Efisiensi dan efektivitas adalah tolok ukur pendidikan liberal. Jika masyarakat masih memegang kuat tradisi kemalasan, *leda-lede*, dan tidak disiplin, maka dia akan ketinggalan zaman dan akan tergilas olehnya. Dengan demikian penyebaran secara massif, sistematis, dan hegemonik inilah yang menyebabkan paradigma liberal mendapat tempat di hati para penyelenggara negara.

siswa. Penyusunan ranking untuk menentukan siswa terunggul dan terbaik adalah salah satu hal yang penting, bahkan menjadi ciri khas pendidikan liberal. Bukan hanya di lembaga formal di sekolah tapi juga merambah lembaga pendidikan nonformal yang menggunakan pendekatan *andragogi* (pendidikan orang dewasa), seperti pelatihan manajemen kewirausahaan, kursus berbagai ketrampilan termasuk pelatihan dengan pola *Achievement Motivation Training* (AMT). Bagi McClelland sebagaimana dikutip Mansour Fakih menyatakan bahwa akar masalah adanya keterbelakangan dunia ketiga adalah disebabkan karena mereka tidak memiliki apa yang disebutnya sebagai *N-Ach* (*Need for Achievement*). Yaitu nafsu untuk bekerja secara baik, bekerja tidak demi pengakuan sosial atau gengsi, tetapi dorongan kerja demi memuaskan batin dari dalam.<sup>38</sup> Bagi individu yang memiliki *N-Ach* dia akan bekerja dengan lebih keras, belajar lebih baik, lebih cepat, dan keseriusan lebih tinggi. Karena itu syarat pembangunan bagi rakyat dunia ketiga adalah disembarkannya *virus N-Ach* sehingga diharapkan mereka menjadi lebih agresif dan rasional. Sebagai implementasinya dibuka pelatihan pengembangan masyarakat seperti usaha bersama, intensifikasi pertanian, diversifikasi usaha dan sebagainya.

3. *Paradigma Kritis*. Paradigma kritis adalah paradigma pendidikan yang dijadikan sebagai arena perjuangan politik dan ekonomi. Berbeda dengan paradigma konservatif yang bertujuan untuk mempertahankan *status quo* dan paradigma liberal untuk perubahan secara terstruktur, maka paradigma kritis menghendaki perubahan struktur secara fundamental dalam bidang politik dan ekonomi masyarakat melalui pendidikan. Bagi kaum kritis diskriminasi, kesenjangan, dan hegemoni dominatif dalam masyarakat juga tercermin dalam pelaksanaan pendidikan.

Sumber dari paradigma kritis adalah berangkat dari keprihatinan terhadap adanya upaya massif dan sistematis untuk memisahkan pengetahuan dari nilai yang dilakukan oleh paradigma liberal. Sebagaimana disinggung di atas bahwa paradigma liberal yang berlandaskan pada faham positivisme mensyaratkan pemisahan fakta dari nilai-nilai atau *values* untuk mendapat pengetahuan obyektif tentang realitas sosial. Model pengetahu-

---

<sup>38</sup>Mansour Fakih, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*, (Yogyakarta: Insist Press, 2002), hlm. 273.

an yang demikian ini ditentang oleh Habermas yang berangkat dari kategorisasi pengetahuan atau ilmu-ilmu sosial. Baginya pengetahuan dalam ilmu sosial dikelompokkan menjadi tiga, yaitu pengetahuan alat atau instrumental (*instrumental knowledge*), pengetahuan penafsiran (*interpretative/hermeneutic knowledge*), dan pengetahuan kritis (*critical knowledge*).<sup>39</sup>

Pertama, pengetahuan alat atau instrumental (*instrumental knowledge*) adalah pengetahuan yang dibangun dengan tujuan untuk melakukan kontrol, prediksi, manipulasi, rekayasa, bahkan eksploitasi obyek yang dikaji. Pada dasarnya pengetahuan ini bersumber dari filsafat positivisme. Hanya saja bila istilah positivis yang digunakan kurang tepat dan terkesan sentimentil. Dalam perspektif ini pengetahuan lebih dimaksudkan untuk menaklukkan dan mendominasi obyeknya.

Pandangan yang demikian ini juga dikemukakan oleh Michel Foucault dengan tesisnya tentang kaitan antara pengetahuan dan kekuasaan.<sup>40</sup> Kekuasaan menurut Foucault tidak dimaknai dalam term *kepemilikan* yang menjadikan seseorang mempunyai sumber kekuasaan tertentu. Kuasa, bagi Foucault tidak pernah dimiliki tetapi senantiasa dipraktikkan dalam suatu ruang lingkup yang memunculkan banyak posisi strategis yang saling berkaitan antara yang satu dengan lainnya. Memang Foucault lebih mengarahkan kekuasaan pada individu bukan pada negara, karena strategi kuasa terus berlangsung di mana-mana. Di mana saja terdapat susunan, aturan-aturan, sistem-sistem regulasi, di mana saja manusia mempunyai hubungan tertentu antara satu dengan lainnya dan dengan dunia, maka di situ pada hakekatnya kekuasaan sedang dibangun.

Kekuasaan tersebut, lanjut Foucault selalu terartikulasi lewat pengetahuan dan pola penyebarannya. Dengan kata lain pengetahuan selalu punya efek kekuasaan. Pemegang kekuasaan akan selalu memproduksi pengetahuan sebagai basis kekuasaannya. Hampir mustahil kekuasaan tanpa ditopang oleh suatu politik ekonomi kebenaran. Kekuasaan tidak harus dijalankan lewat represi dan penindasan, melainkan melalui

---

<sup>39</sup>Lihat, J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, (Boston: Beacon Press, 1972).

<sup>40</sup>Lihat, Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, (New York: Phanteon, 1980). Lihat pula, Eriyanto, *Analisis Wacana*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 65-76.

normalisasi dan regulasi. Publik tidak dikontrol lewat kekuasaan yang bersifat fisik, tetapi dikontrol, diatur, dan didisiplinkan lewat pengetahuan. Oleh karena itu, antara pengetahuan dan kekuasaan merupakan sebuah hubungan mutualis. Artinya kekuasaan selalu memproduksi realitas, mereproduksi lingkup-lingkup, obyek-obyek, dan ritus-ritus kebenaran. Sebaliknya pengetahuan mereproduksi dan menggalakkan proses normalisasi dan regulasi dengan argumen-argumen ilmiah.

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa pengetahuan yang ada pada saat ini dan digembor-gemborkan sangat ilmiah pada dasarnya adalah untuk mengontrol, menjinakkan, dan mendisiplinkan masyarakat. Pengetahuan yang demikian ini tidak lain hanyalah sebagai alat atau instrumen untuk melanggengkan *status quo*. Pengetahuan jenis ini adalah pengetahuan menurut paham positivisme. Karena pengetahuan positivisme ini ternyata merambah dan menguasai seluruh jenis dan macam pengetahuan bahkan mengklaim sebagai satu-satunya kebenaran ilmiah. Padahal pada awalnya paham positivisme ini hanya diberlakukan untuk mengkaji ilmu-ilmu kealaman yang sangat kaku dan tunduk pada aksioma yang digunakan.

*Kedua*, pengetahuan penafsiran (*interpretatif*). Pengetahuan model ini juga sering dikenal dengan sebutan pengetahuan pemahaman (*hermeneutic*). Dasar filsafat pengetahuan ini adalah *phenomenology* dan *hermeneutic*. Fenomenologi adalah sebuah aliran filsafat yang lebih menekankan pada minat yang besar untuk memahami. Semboyan yang sering terdengar dari pengetahuan model ini adalah “biarkan fakta bicara atas nama dirinya sendiri”. Meskipun demikian pengetahuan interpretatif ini tidak dimaksudkan untuk membebaskan manusia dari belenggu struktur dan sistem sosial yang ada. Hermetik sendiri merupakan sebuah aliran filsafat yang dikembangkan oleh Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. Gadamer menyatakan bahwa bahasa, realitas, dan pemahaman merupakan tiga serangkai yang tidak dapat dipisahkan.<sup>41</sup> Artinya bahwa teks yang dihasilkan oleh seseorang pada dasarnya adalah merupakan hasil kinerja pemikiran dia tentang obyek atau realitas yang terjadi. Dengan kata lain bahwa teks atau karya yang muncul di suatu

---

<sup>41</sup>Lihat, Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Seabury, 1975).

wilayah dan waktu tertentu adalah sebagai sirkularitas antara diri pembuat teks, realitas, dan pemahaman sang penulis. Inilah yang kemudian diadopsi oleh Nashr Hamid Abu Zaid dengan istilah intertekstualitas yang digunakan untuk memahami ulang terhadap teks-teks al-Qur'an.<sup>42</sup>

Filsafat fenomenologi dan hermenetik inilah yang kemudian memunculkan pengetahuan interpretatif yang berusaha memahami realitas atau menafsirkan realitas. Pemahaman dan penafsiran tersebut dimaksudkan untuk memberikan penjelasan kepada orang-orang yang dianggap belum memahami dan memang hanya sekedar untuk memberikan pemahaman. Atau bahkan memaksakan pemahaman dan penafsiran tersebut kepada orang lain dan menganggap orang lain memang tidak tahu. Inilah barangkali yang menjadi bahayanya pengetahuan model hermenetik yang tidak menjadikan problematika sosial sebagai sebuah permasalahan yang harus ditanggulangi. Akan tetapi hanya dijelaskan begini *lho* masalahnya tanpa adanya upaya tertentu untuk menghilangkan masalah tersebut. Hal ini terjadi karena memang tidak mungkin untuk mengatasi masalah yang sudah membelit dan bahkan mendapat dukungan sebagian besar masyarakat, karena rasional dan menjanjikan.

*Ketiga*, pengetahuan kritis (*critical knowledge*). Pengetahuan kritis adalah pengetahuan yang diyakini sebagai katalisator dan mobilisator yang mampu membebaskan manusia dari segenap ketidakadilan dan problematika sosial. Pengetahuan kritis bukan hanya menjadi penjelas bagi problematika sosial, melainkan dijadikan sebagai *motor* penggerak terjadinya perubahan sistem dan struktur sosial yang timpang. Ketimpangan sosial yang disebabkan oleh hegemoni ekonomi, intelektual, politik, ideologi, atau bahkan penafsiran terhadap realitas harus dlenyapkan dengan melakukan analisis kritis yang mampu memberdayakan setiap orang. Dengan demikian tidak ada lagi manusia yang termarginalisasi karena memang kalah dalam hal modal, kemampuan teknis, akses, dan pengaruh kekuasaan.

Pengetahuan dikatakan kritis jika mampu memungkinkan setiap orang untuk memberikan partisipasi dan kontribusi dalam menyelesaikan

---

<sup>42</sup>Lihat, Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Naṣ: Dirāsat fi Ulūm al-Qur'an*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Miṣriyah al-Ammah, 1990).

problem-problem sosial yang muncul. Pengetahuan kritis ini mendasarkan diri pada pemikiran yang bersifat subyektif, pemihakan terhadap nilai, dan mengakui adanya kesadaran dalam proses membangun teori. Dengan demikian tidak harus penguasa dan para birokrat dengan kolega teknokratnya yang berperan aktif dalam perubahan sosial dan mengatasi problem-problem sosial yang muncul. Akan tetapi setiap individu dengan kebebasannya dipersilahkan untuk berimprovisasi sesuai dengan kapasitas dan kapabilitas masing-masing.

Berkaitan dengan trilogi paradigma pendidikan di atas lantas bagaimana dengan paradigma pendidikan Islam. Pendidikan Islam termasuk IAIN Sunan Kalijaga yang memiliki orientasi ketuhanan, kemanusiaan, keindonesiaan, kealaman, kebersamaan, kesejahteraan, kedamaian, proporsional, mengakui pluralitas dan heterogenitas, serta anti hegemoni dan anti dominasi seharusnya mampu mengimplementasikan semua orientasi tersebut dalam paradigma pendidikan yang jelas dan kokoh. Barangkali layak kiranya dipertimbangkan adanya paradigma baru yang melihat proses sebagai pandangan dasar yaitu *paradigma sinergisitas*.<sup>43</sup> Paradigma sinergisitas adalah paradigma atau cara pandang manusia terhadap dunia ini sebagai sebuah proses yang terus menerus berlangsung secara seimbang, saling membutuhkan, dan saling mempengaruhi baik dalam kehidupan sosial politik dengan sosial intelektual, maupun sosial keagamaan dengan sosial ekonomi, atau sinergisitas dari berbagai aspek kehidupan manusia. Paradigma ini menjadi sangat penting mengingat klaim bahwa salah satu aspek kehidupan menjadi sangat penting dan akhirnya muncul hegemoni adalah kesalahan yang kedua kalinya. Dan itu tidak boleh terulang lagi, khususnya di IAIN Sunan Kalijaga dan umumnya pada lembaga pendidikan Islam

Bagi penulis paradigma yang diperlukan saat ini bukanlah paradigma yang bersifat statis dan cenderung dokmatis, melainkan paradigma yang bersifat dinamis yang dalam hal ini direpresentasikan sebagai sebuah proses. Jika menggunakan paradigma statis seperti misalnya paradigma teoantroposentrik-integralistik kesannya adalah kaku dan rigid. Dengan

---

<sup>43</sup>Bandingkan dengan paradigma teoantroposentrik-integralistik yang dikemukakan oleh Amin Abdullah. Lihat, Amin Abdullah, "Etika Tauhid", hlm. 11.

demikian yang perlu ditonjolkan dalam paradigma pendidikan Islam ke depan adalah paradigma yang lebih berorientasi pada proses yakni paradigma sinergisitas.

### **G. IAIN Sunan Kalijaga ke Universitas: Kewajiban dan Keniscayaan**

IAIN Sunan Kalijaga adalah sebuah lembaga paling tinggi di lingkungan pendidikan Islam di Indonesia. Dengan demikian tanggung jawab moral, intelektual, religius, sosial, dan eskatologikal berada di pundaknya. Jika IAIN Sunan Kalijaga masih mempertahankan *status quo* sebagai penjaga lidah dalil-dalil *wahyiyah*, maka di mana terjemahan dari tanggung jawab dalil-dalil *kauniyah*, *ijtima'iyah*, dan *wujdaniyah*. Sebagaimana dikemukakan di awal tulisan ini bahwa sebagian besar kajian keilmuan di IAIN Sunan Kalijaga berkisar pada dalil-dalil *wahyiyah*, sementara dalil-dalil yang lain kurang begitu diperhatikan. Oleh karena itu, metamorfosis atau pengembangan IAIN merupakan sebuah kewajiban dan keniscayaan umat.

Selain itu, sebagai upaya untuk menghilangkan dikotomisasi keilmuan Islam yang terbukti merupakan biang keladi utama bagi kejumudan dan ketertinggalan umat Islam dari umat yang lain. Pada dasarnya gagasan tentang *ideologi sirkularisme* sebagai ideologi pendidikan Islam adalah sebagai jawaban atas kegelisahan umat. Karena pada dasarnya ideologi sirkularisme adalah sebuah ideologi yang memberikan perhatian yang sangat besar terhadap hubungan antara manusia dengan alam, manusia dengan manusia, manusia dengan Tuhan, dan manusia dengan dirinya sebagai sebuah hubungan yang saling terkait dan tidak mungkin dipisahkan. Artinya, pendidikan Islam memandang bahwa proses pendidikan pada dasarnya adalah proses memanusiakan kemanusiaannya manusia, menghewankan kebinatangannya hewan, mengalami kealamannya alam, menuhankan ketuhanan-Nya Tuhan, dan memanusiakan kemanusiaan dirinya sendiri. Dari sini dapat dipahami bahwa pengkhususan pendidikan pada hubungan antara manusia dengan Tuhan pada dasarnya adalah sebuah reduksi sebuah ideologi yang sangat mendasar dan hebat dampaknya bagi kehidupan umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya.

Jika melihat paradigma pendidikan yang berkembang maka sudah saatnya IAIN Sunan Kalijaga memelopori munculnya paradigma yang bersifat dinamis bukan statis dan rigid. Yaitu paradigma yang berorientasi pada proses. Paradigma yang layak untuk dikembangkan adalah *paradigma sinergisitas*. Paradigma sinergisitas itu sendiri adalah paradigma atau cara pandang manusia terhadap dunia ini sebagai sebuah proses yang terus menerus berlangsung secara seimbang, saling membutuhkan, dan saling mempengaruhi. Paradigma ini layak dipertimbangkan mengingat lembaga pendidikan Islam bukan hanya berkepentingan dengan upaya transformasi sosial ekonomi, melainkan juga transformasi sosial, politik, agama, ekonomi, budaya, ilmu pengetahuan, dan teknologi.

Sebagai muaranya adalah kesadaran dan penerimaan serta pengembangan epistemologi yang mencakup seluruh disiplin keilmuan. Islam sekali lagi tidak mengenal dikotomi keilmuan. Pendidikan yang berlangsung sampai saat ini adalah jelas-jelas dikotomik. Untuk itu sebagai langkah strategis adalah bangunan epistemologi yang mengembangkan dan menganggap ilmiah semua wacana keilmuan Islam yang mencakup sumber-sumber dari wahyu, sosial, alam, dan diri manusia sendiri. Karena dengan menerima dan menyadari akan arti pentingnya semua keilmuan tersebut, maka pada dasarnya kita telah menolong agama Allah di dunia ini. Barangkali dengan pengembangan *epistemologi jami'i* akan diperoleh keunggulan umat Islam yang telah lama tercerabut.

Dengan melihat ideologi, epistemologi, dan paradigma pendidikan Islam di atas, maka pengembangan IAIN Sunan Kalijaga ke institusi pendidikan yang peduli terhadap berbagai realitas problematika umat adalah sebagai sebuah *keajiban agama* dan *keniscayaan historis*. Bila harapan asumsi ini diterima, maka pembukaan program-program studi baru yang lebih membumi adalah jawaban paling awal untuk menjawab sekian persoalan dan problematika umat Islam. *Wa Allah A'lam bi al-Ṣawāb*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, "Etika Tauhid Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologis Keilmuan Umum dan Agama," makalah seminar *Pengembangan Sunan Kalijaga: Reintegrasi Epistemologi Pengembangan keilmuan di LAIN*, Yogyakarta, 18 september 2002.
- Ancok, Djamaluddin, *Nuansa Psikologi Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Anshari, Endang Saefudin, *Ilmu, Filsafat, dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1991.
- Arifin, H.M., *Ilmu Pendidikan Islam: Suatu Tinjauan Teoritis dan Praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner*, Jakarta: Bumi Aksara, 1994.
- Aronowitz, S. & H.A. Giroux, *Education Under Siege*, Massachusetts: Bergin & Garvey Publisher, Inc., 1985.
- Ashrof, Ali, *Horison Baru Pendidikan Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.
- Azra, Azyumardi, *Esei-esei Intelektual Muslim & Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos: Wacana Ilmu, 1999.
- , *Kejutan Masa Depan*, Jakarta: Pantja Simpati, 1992.
- Bachtiar, Amsal, *Filsafat Agama, I*, Jakarta: Logos, 1997.
- Djuwaeli, H.M. Irsjad, *Pembaharuan Kembali Pendidikan Islam*, Jakarta: Yayasan Karsa Utama Mandiri, 1998.
- Eriyanto, *Analisis Wacana*, Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Fahmi, Mushthafa, *Kesehatan Mental dalam Keluarga, Sekolah, dan Masyarakat*, alih bahasa Zakiah Daradjat, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Fakih, Mansour, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Insist Press, 2001.
- , *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*, Yogyakarta: Insist Press, 2002.
- Foucault, Michel, *The Archeology of Knowledge*, New York: Phanteon, 1980.
- Paolo Freire, *Education for Critical Consciousness*, New York: Continuum, 1981.
- , *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Praeger, 1986.

- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York: Seabury, 1975.
- Habermas, J., *Knowledge and Human Interest*, Boston: Beacon Press, 1972.
- Hadiwiyono, Harun, *Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- IAIN Sunan Kalijaga, *Laporan Rektor pada Rapat Senat Terbuka*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- , *Buku Panduan IAIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Kattsof, Louis O., *Pengantar Filsafat*, alih bahasa Soerjono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Krech, David, et.al., *Elements of Psychology*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1974.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Langgulang, Hasan, *Pendidikan Islam Menghadapi Abad ke-21*, Jakarta: Pustaka Al Husna, 1988.
- Malik, Dedy Djamaluddin dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Maslow, Abraham H., *Motivation and Personality*, New York: Harper, 1970.
- Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- , “Pendidikan Indonesia Menyongsong ‘Indonesia Baru’ Pasca Orde Baru,” dalam *Gema: Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, Edisi, 1 Agustus 1999.
- Mastuhu dan M.Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan antar Disiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa, 1998.
- McIntyre, Alatsair, *Against the Self Images of the Age*, New York: Schocken Books, 1971.
- Minhaji, Akh. dan Kamaruzzaman, *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003.
- Muhajir, Noeng, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1999.
- O’neil, William F., *Ideologi-ideologi Pendidikan*, alih bahasa Omi Intan Naomi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Logos, 1997.
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.
- Toffler, Alfin, *Gelombang Ketiga*, alih bahasa Sri Koesdiyatinah SB, Jakarta: Pantja Simpati, 1992.
- , *Kejutan Masa Depan*, alih bahasa Sri Koesdiyatinah SB, Jakarta: Pantja Simpati, 1992.
- Velin, Malinda Jo, *Psychology: A Biographical Approach*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1978.
- Wahyudi, Jarot, dkk. (eds.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka-Press, 2003.
- Zaid, Nashr Hamid Abu, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi Ulum al-Qur'an*, Kairo: Al-Hai'ah al-Mishriyah al-Ammah, 1990.

# HERMENEUTIKA AL-QUR'ĀN ASGHAR ALI-ENGINEER

Ahmad Baidowi

*Dosen Fakultas Ushuluddin LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

## ملخص

تفيد القاعدة الشائعة بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان أنه لا بد أن يكون ذا مغزى في الحياة الإنسانية إلا أن إثبات هذه القاعدة يواجه التحديات عندما حدثت التغييرات الاجتماعية بصفة مستمرة. إن التمسك بالتفسير الكلاسيكي لبعض الآيات القرآنية المتعلقة بالأحوال التي قد تغيرت، بالطبع، ليس خياراً جيداً، إن لم نقل خاطئاً. وذلك لأن فهم القرآن نفسه لا يمكن فصله عن مسألة الزمان و المكان. وفي هذا المضمار لا بد من إعادة تفسير القرآن وفقاً لتغير الحياة الاجتماعية. وبما أن الوعي السائد في حياة الإنسان الحديث يمس دائماً بمسألة حقوق الإنسان الأساسية وكرامته فإن تفسير الآيات القرآنية في هذا العصر لا بد وأن يتساير مع هذه المسألة التي هي في حقيقة الأمر مبدأ القرآن الأساسي. بناء على ذلك فلا بد في فهم القرآن - كما رأى أصغر علي إينجينير - من التمييز بين الآيات التي تحتوي على المعاني المعيارية وبين التي تحتوي على الوسائل السياقية. فلا يمكن تعميمها لتشمل جميع الزمان والمكان. إن تفسير القرآن - على حد تعبيره - لا بد من تمثيل الإسلام في معناه الحقيقي وهو: الحرية والإنسانية والتقدمية التي من شأنها أن تضمن النمو والتطور والازدهار لحياة الأمة الإنسانية.

## Abstract

*The credo of al-Qur'an Shālih li kulli zaman wa makān implies that al-Qur'an should always exist in the human life. However, the challenges to prove the existence of al-Qur'an arise when changes happened in society. To sustain the classical interpretation of some Qur'anic verses toward the context that have been changed is not a good choice, or maybe it is not fair. The problem is that the presence of al-Qur'an could not be separated from the problem of time and space. Therefore, al-Qur'an should be reinterpreted along*

*with the social changes. In the view of Asghar Ali Engineer, due to the awareness of modern people nowadays that is situated by human rights and human dignity, the interpretation of Qur'anic verses could not disobey that two principles which essentially are the fundamental norms of al-Qur'an. To understand Qur'anic verses, Muslims should distinguish between verses as normative messages and as contextual means. As far as the verses are as contextual means, the verses could not be generalized beyond time and space. In Asghar's opinion, the interpretation of al-Qur'an should be able to demonstrate Islam in its pure spirits: liberal, humanistic, and progressive which, finally, could support the growth and development of the welfare of mankind in the world.*

**Keywords:** normatif-transendental, sosiologis-kontekstual, weltanschauung, hak asasi manusia, martabat manusia

## A. Pendahuluan

Bagi umat Islam, al-Qur'an merupakan *hudan li al-nās* dan *rahmatan li al-'ālamīn*.<sup>1</sup> Sebagai kitab suci yang memiliki posisi sangat penting bagi kehidupan manusia, yang dianggap *shālih li kulli zāmān wa makān*, ia senantiasa ditafsirkan dan ditafsirkan ulang. Munculnya berbagai pendekatan baru dalam upaya memahami al-Qur'an, jelas membuktikan adanya dinamika pada diri umat Islam dalam upaya memahami universalitas kitab sucinya.

Gagasan Asghar Ali Engineer dalam upayanya untuk memahami ulang ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks kekinian, memiliki daya-tarik tersendiri dalam studi al-Qur'an. Asghar Ali Engineer menyadari betul bahwa pemahaman umat Islam terhadap al-Qur'an sangat dikondisikan oleh sikap-sikap sosial, politik dan ekonominya, dan sikap-sikap tersebut sangat ditentukan oleh struktur sosial yang meliputi seorang mufassir. Upaya untuk memahami ulang al-Qur'an, bagi Asghar Ali Engineer adalah dalam rangka menggali kemungkinan-kemungkinan lebih jauh dalam konteks realitas struktur sosial dan ekonomi yang terus berubah.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>QS. al-Baqārah (2): 2, 97, 185, QS al-Nahl (16): 27, 64, 77; QS. al-Anbiyā' (21): 107; QS Luqmān (31): 2, dan lain-lain.

<sup>2</sup>Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Amiruddin ar-Raniy dan Cicik Farcha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA, 1994), hlm. 84.

Sejak hermeneutika menjadi bagian dari upaya pemahaman atas al-Qur'an, pemikiran-pemikiran yang muncul terkait dengan pemaknaan kitab suci itu pun semakin progressif. Hal yang kemudian menjadi sangat menarik dalam pendekatan hermeneutik ini adalah ketika teks tidak lagi dianggap sebagai sesuatu yang "sakral". Di mata hermeneutik, semua ayat bisa "dipahami" betapa pun harus "mengobrak-abrik" pemaknaan yang telah mapan selama berabad-abad, bahkan terhadap al-Qur'an sendiri. Betapapun tradisi *ta'wīl* sudah ada cukup lama dalam sejarah umat Islam, namun pendekatan hermeneutik menawarkan sesuatu yang baru. Berikut ini akan ditelusuri bagaimana konsep Asghar Ali Engineer mengenai penafsiran al-Qur'an dan bagaimana ia memahami ayat-ayat al-Qur'an, dalam hal ini berkaitan dengan ayat-ayat gender.

## B. Mengenal Sosok Asghar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer lahir di Bohra, tepatnya di Salumbar Rajashtan, India, pada tanggal 10 Maret 1939, dari pasangan Yaikh Qunān Husain dan Maryam. Ia memperoleh pendidikan formalnya di dalam negeri India sendiri, sejak sekolah dasar, menengah, hingga masuk perguruan tinggi di Universitas Vikram pada tahun 1956. Tahun 1962 ia berhasil meraih gelar Sarjana Teknik Sipil (BSc Eng.). Sesuai dengan keahliannya, selepas perguruan tinggi ia menggeluti profesi sebagai insinyur sipil dalam waktu yang cukup lama hingga akhirnya secara serius mempelajari dan melakukan penelitian-penelitian tentang berbagai aspek Islam.<sup>3</sup>

Keberhasilannya menjadi seorang pemikir Islam memang tidak berangkat dari pendidikan formal. Latar belakang keluarganya yang merupakan penganut taat aliran Shīah Ismailiyyah membentuknya menjadi seorang yang sangat konsen pada ajaran agama. Ayahnya yang merupakan seorang ulama Shīah, mengajarkan kepadanya Bahasa Arab dan berbagai khazanah pemikiran Islam, klasik maupun modern. Selain menguasai bahasa Arab dengan baik, ia sendiri mampu menguasai bahasa Urdu, Persia dan Inggris secara baik. Penguasaannya akan beragam

---

<sup>3</sup>Nasihun Amin, *Teologi Pembebasan Islam sebagai Alternatif: Telaah terhadap Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Tesis pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 50-57.

bahasa inilah yang kemudian mendorongnya menjelajahi berbagai karya orisinal keagamaan, baik yang berasal dari muslim maupun non-muslim.<sup>4</sup>

Selain aktif menulis, Engineer juga merupakan sosok yang aktif dalam pergerakan sosial. Ia adalah seorang da'i, pimpinan sekte Shīah Ismailiyyah, *Daudi Bobras*, di India. Sebagaimana ditulis oleh Djohan Effendi, untuk diakui sebagai da'i di kalangan Shīah India bukanlah perkara mudah. Seorang da'i harus memiliki 94 kualifikasi yang dikelompokkan menjadi empat bagian. Keempat kelompok tersebut adalah (1) kualifikasi pendidikan (2) kualifikasi administratif (3) kualifikasi moral dan teoretikal, serta (4) kualifikasi keluarga dan kepribadian. Satu hal yang sangat menarik adalah bahwa seorang da'i dalam tradisi Shīah Ismailiyyah haruslah tampil sebagai pembela umat yang tertindas dan berjuang melawan kezaliman.<sup>5</sup>

Sebagai seorang da'i yang harus memperjuangkan umatnya, Engineer memiliki keterlibatan dalam berbagai organisasi advokasi sosial. Di antara organisasi yang pernah menjadi tempatnya mengabdikan adalah *People's Union for Civil Liberties* di mana ia menjadi wakil presidennya, menjadi ketua *Center for Development Studies*, ketua *Committee for Communal Harmony*, ketua sekaligus pendiri *Center for Study of Society and Secularism*, sekjen *Central Board of Dawoodi Bohra Community*, serta anggota *Executive of Jawaharlal Nebru University*. Ia juga menjadi editor pada *Jurnal Islamic Perspective* dan sebuah jurnal lain yang diterbitkan "Pusat Studi Masyarakat dan Sekularisme."<sup>6</sup>

Sebagai seorang pemikir reformis, ia menuangkan pemikiran-pemikirannya dalam berbagai forum ilmiah seperti ceramah, perkuliahan, seminar, lokakarya, dan simposium di berbagai negara: Amerika, Kanada, Swiss, Perancis, Jerman, Thailand, Indonesia, Srilangka, Filipina, Malaysia, Yaman, Mesir, Hongkong dan lain-lain. Selain dalam bentuk oral, ia juga sangat produktif menuangkan pikiran-pikirannya dalam bentuk tulisan,

---

<sup>4</sup>Asghar Ali Engineer, "What I Believe," *Islam and Modern Age*, 7/2 (1999), hlm. 2.

<sup>5</sup>Djohan Effendi, "Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita," Kata Pengantar untuk Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim HS dan Imam Baehaqi (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. vii.

<sup>6</sup>Amin, *Teologi*, hlm. 53

baik berbentuk artikel di jurnal maupun buku. Di antara karya-karyanya yang sudah diterbitkan adalah *The Bobras, Islam and its Relevance to Our Age, Bbivandi Bombay Riots, Indian Muslim Study of Minoority Problems, Islam and Muslim Critical Perspectives, The Origin and Development of Islam, Status of Women in Islam, Religion and Liberation, Justice Women and Communal Harmony in Islam, Islam and Liberation Theology, Sufisme and Communal harmony, Problems of Muslim Women in India, Islam and Revolution, Rethinking Issues in Islam,* dan *The Quran Women and Modern Society*. Sedangkan artikel di jurnal semisal *Islam and The Modern Age, Religion and Society, Terravada, Jeevadharma, Progressive,* dan *Times of India*.

Dalam konteks pemikiran keislaman, Engineer lebih memfokuskan diri pada persoalan-persoalan teologi pembebasan yang memberikan kerangka teoretik dalam menyebarkan pemikiran keagamaan kepada umat Islam.<sup>7</sup> Untuk itu Asghar menawarkan pemikiran filsafat serta hermeneutika guna memahami ayat-ayat al-Qur'an yang warna "teologi pembebasan"-nya sangat kental. Betapapun upayanya itu kerap kali memperoleh reaksi dari generasi tua, Engineer senantiasa menganjurkan bukan saja perumusan "teologi transformatif" sebagaimana juga ditawarkan oleh Hassan Hanafi dari Mesir yang menulis *Min al-'Aqīdah ilā al-Tsaurab* dan Ziaul Haque yang menulis *Revelation dan Revolusi dalam Islam*, tetapi lebih dari itu, ia juga "mengompori" generasi muda untuk merekonstruksi "Teologi Radikal Transformatif". Ketika gagasan teologi pembebasan muncul di kalangan gereja di Amerika Latin, Asghar "mengimpornya" dengan menulis tentang "teologi pembebasan dalam Islam."<sup>8</sup>

Teologi pembebasan inilah yang menjadi isu sentral Engineer dalam tulisan-tulisannya. Dalam kaitan ini, ia berupaya mencairkan kebekuan teologi konvensional yang hanya menyinggung persoalan metafisika dan ritualisme, seraya mengabaikan berbagai problem kontemporer. Alih-alih, Asghar mengedepankan fokus gagasannya pada persoalan egalitarianisme, yang terkait dengan konsep-konsep atau tema-tema mengenai keadilan, keadilan sosial, politik, ekonomi, keluarga, dan jenis kelamin.

---

<sup>7</sup>Effendi, "Pengantar", hlm. vii.

<sup>8</sup>Effendi, "Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita", hlm. vii.

Berkat kegigihannya dalam menyebarkan pemikirannya, khususnya yang terkait dengan tema-tema ajakan hidup secara harmonis dan dialog antar agama, ia memperoleh gelar doktor kehormatan dari Universitas Calcutta pada tahun 1993. Perhatiannya yang cukup besar dan keikutsertaannya dalam upaya pemecahan berbagai konflik yang terjadi untuk mewujudkan kehidupan yang harmonis, mengantarkannya memperoleh *National Foundation of Communal Harmony Award* pada tahun 1997.<sup>9</sup>

### C. Reinterpretasi: Menemukan Makna Sosiologis atas al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan tuntunan Allah bagi kehidupan umat manusia. Sebagai tuntunan, al-Qur'an berisi ajaran-ajaran yang sangat tinggi nilainya bagi kehidupan umat manusia sepanjang zaman. Namun, terlalu mapannya penafsiran konvensional atas kitab suci umat Islam tersebut, membuat seakan-akan al-Qur'an kehilangan eksistensinya. Penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an yang telah *established* selama ini sering dianggap sebagai kebenaran (tunggal) yang universal, sehingga ketika muncul upaya penafsiran-penafsiran baru, hal itu dianggap sebagai kekeliruan.

Menurut Engineer, adalah tidak tepat menggeneralisir penafsiran yang lahir dari suatu kondisi sosiologis tertentu untuk diterapkan pada semua zaman dan tempat yang tentunya memiliki kondisi sosiologis yang berbeda-beda.<sup>10</sup> Sebab, betapapun semua orang berupaya untuk memahami al-Qur'an agar sesuai "kehendak Tuhan", penafsirannya itu sendiri adalah manusiawi, dan pemahamannya itu senantiasa dipengaruhi oleh keadaan-keadaan dan persepsinya terhadap realitas. Dengan demikian, pemahaman atau penafsiran terhadap al-Qur'an bisa dan harus berubah seiring berubahnya keadaan-keadaan seseorang.<sup>11</sup>

Dalam pandangan Engineer, setiap mufassir memiliki semesta intelektualnya sendiri, dan ketika menafsirkan al-Qur'an pun seseorang

---

<sup>9</sup>Amin, *Teologi*, hlm. 53.

<sup>10</sup>Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, hlm. 4.

<sup>11</sup>Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999), hlm. 18-19.

dibimbing oleh *weltanschauung*-nya masing-masing yang tidak bisa dilepaskan dari bagaimana ia memandang realitas.<sup>12</sup> Oleh karena itu, rumusan-rumusan dan interpretasi setiap orang harus dilihat dalam perspektif sosiologis mereka. Menurut Engineer, tidak ada interpretasi, betapapun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam itu.<sup>13</sup> Dalam kaitan ini ia menyatakan:

Setiap orang memahami teks menurut latar belakang, posisi *a priori* politik, sosial dan ekonomi. Interpretasi teks berikutnya dilakukan demikian. Sangatlah susah untuk menunjukkan apa yang sebenarnya dimaksud oleh Tuhan. Setiap orang mencoba mendekati maksudnya menurut *a priori*-nya sendiri. Bukanlah tanpa arti jika para mufassir klasik menyatakan *Allāh a'lam bi al-shawāb* bila selesai mengemukakan pendapatnya.<sup>14</sup>

Atas dasar asumsi seperti inilah, maka bagi Engineer, penafsiran ayat-ayat al-Qur'an harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis yang ada. Menafsirkan al-Qur'an dalam konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis tentu tidak bisa dikatakan secara serampangan sebagai penafsiran *bi al-ra'yi*. Menurut Engineer, harus dibedakan antara memahami ayat-ayat al-Qur'an secara *bi al-ra'yi* (sebagaimana dikemukakan dalam sebuah hadith Nabi<sup>15</sup>) dan memahami al-Qur'an dalam konteks kesadaran seorang mufassir. Pemahaman secara *bi al-ra'yi*, sebagaimana disitir oleh hadith Nabi, adalah lebih mengarah pada penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an dengan "hawa nafsu", dengan keinginan pribadi, sedangkan menafsirkan al-Qur'an dengan kesadaran adalah tetap dalam kerangka memperoleh petunjuk al-Qur'an, hanya saja dengan melihat pada konteks pengalaman seorang mufassir. Engineer sendiri menyadari benar bahwa perbedaan antara

---

<sup>12</sup>Engineer, *Hak-hak Perempuan*, hlm. 15.

<sup>13</sup>*Ibid*, hlm. 3

<sup>14</sup>Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990), hlm. 130.

<sup>15</sup>Ada beberapa hadith Nabi yang menyatakan "larangan" terhadap upaya pemahaman al-Qur'an secara *bi al-ra'yi*, seperti *Ittaqu al-hadith illa ma 'ullimtum fal yatabawwa' maq'adab min al-nar* atau *man qala fi al-Qur'an bi ra'yib fa asaba faqad akbha'a*. Lihat Abū 'Isā al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī* (Tnp: al-Amiriyah, 1292 H), II, hlm. 157-158.

keduanya memang tipis, hanya integritas pribadi dan ketulusan seseorang yang akan membedakan antara keduanya.<sup>16</sup>

Bagi Engineer, apa yang menjadi esensi al-Qur'an sendiri adalah petunjuknya, prinsip-prinsipnya dan nilai-nilainya yang suci. Kata kunci yang digunakan al-Qur'an adalah *al-ma'ruf*, yang berarti sesuai dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip dalam keadaan-keadaan dan lingkungan sosial yang ada. Menurut Asghar, kata *ma'ruf* ini memiliki dua dimensi, moral dan sosial, yang satu dengan lainnya saling melengkapi. Moral harus dihubungkan dengan social,<sup>17</sup> bahkan teologi pun tidak lahir dari pewahyuan Ilahi semata, melainkan banyak dikondisikan oleh keadaan-keadaan sosial dan tradisi-tradisi yang berlaku dalam sebuah masyarakat.<sup>18</sup> Ini artinya, dalam memahami al-Qur'an, sekali lagi, seseorang harus mempertimbangkan faktor sosiologis yang melingkupinya.<sup>19</sup>

Dalam kaitan penafsiran al-Qur'an dalam konteks masyarakat modern saat ini, Engineer menegaskan bahwa hanya ada dua pilihan bagi umat Islam; apakah al-Qur'an akan diabaikan karena hukum yang berlaku dalam masyarakat adalah sekuler, atautkah al-Qur'an itu dibaca ulang, direinterpretasi agar sesuai dengan kondisi modern. Dengan tetap menerima penafsiran seperti yang mapan saat ini, orang menjadi tidak akan tertarik pada al-Qur'an. Oleh karena itu, menurutnya, tidak ada pilihan lain bagi umat Islam kecuali mengupayakan agar al-Qur'an tetap menunjukkan eksistensinya di tengah perubahan sosial yang cukup pesat ini.<sup>20</sup>

Lantas, bagaimana agar al-Qur'an tetap eksis? Perlu digarisbawahi bahwa kesadaran manusia modern saat ini dikondisikan oleh dua hal,

---

<sup>16</sup>Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, hal. 6. Dalam studi Tafsir al-Quran, penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an secara *bi al-ra'yi* dibedakan dengan penafsiran *bi al-ma'thūr*. Kalau penafsiran secara *bi al-ma'thūr* menjadikan riwayat-riwayat dari Nabi, sahabat dan tabi'in sebagai sumber penafsirannya, maka penafsiran secara *al-ra'yi* menggunakan ijtihad. Hanya saja Muhammad Husain al-Dzahabi kemudian membedakan penafsiran *bi al-ra'yi* itu menjadi dua: *bi al-ra'yi al-jā'iz* (dibolehkan) dan *bi al-ra'yi al-madhmun* (tercela). Lihat Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasīrūn* (Tnp: ttp, 1976)I, hlm. 152-268.

<sup>17</sup>Engineer, *The Qur'an*, hlm. 19-20.

<sup>18</sup>Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, hlm. 83.

<sup>19</sup>*Ibid*, hlm. 3.

<sup>20</sup>*Ibid*

yaitu konsep hak asasi manusia dan martabat manusia.<sup>21</sup> Masalahnya adalah bagaimana al-Qur'an agar "sesuai" dengan hak asasi manusia dan martabat manusia yang tidak lain adalah nilai al-Qur'an sendiri? Inilah yang diupayakan oleh Engineer dalam beberapa karyanya.

Dalam kaitannya dengan ayat-ayat "gender" misalnya, penafsiran klasik yang menempatkan perempuan dalam posisi sub-ordinat, akan sulit diterima oleh perempuan sekarang. Sesuai dengan konsep hak asasi manusia, mereka akan menuntut status yang setara (*equal*) dengan laki-laki.<sup>22</sup> Dalam kaitan inilah bagi Engineer, penafsiran al-Qur'an harus mampu menampilkan Islam dalam semangatnya yang sejati; liberal, humanistik dan progressif yang bisa menjamin pertumbuhan dan perkembangan yang sejahtera pada umat manusia.<sup>23</sup>

#### **D. Hermeneutika al-Qur'an: Membedakan antara Pesan Normatif dan Sarana Kontekstual**

Kalangan feminis umumnya sepakat bahwa agama – khususnya Islam, Yahudi dan Kristen, adalah wilayah yang seksis. Artinya, agama-agama tersebut adalah agama dengan citra Tuhan yang laki-laki, yang pada ujung-ujungnya mensahkan superioritas laki-laki atas perempuan. Posisi agama yang merupakan unsur utama kesadaran sosial dan determinan atas pelbagai tradisi yang ada di masyarakat, membuat pandangan tentang superioritas laki-laki atas perempuan itu memperoleh justifikasi dari agama. Al-Qur'an juga tidak lepas dari kenyataan seperti ini, bahwa ada di antara ayat-ayatnya yang menyatakan superioritas laki-laki atas perempuan. Masalahnya adalah, apakah ayat tersebut bersifat sosiologis atautkah teologis?

---

<sup>21</sup>Engineer, *Hak-hak Perempuan*, hlm. 3. Dua hal inilah yang dalam istilah Bassam Tibi bisa menjadi "moralitas internasional" guna mengatasi konflik antarperadaban Islam-Barat. Menurut Bassam Tibi, hak asasi manusia dan martabat manusia bisa menjadi *the uniting element* bagi kedua peradaban yang berseteru tersebut. Baca, Bassam Tibi, "Moralitas Internasional sebagai Suatu Landasan Lintas Budaya" dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (eds), *Agama dan Dialog Antarperadaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996), hlm. 143-156.

<sup>22</sup>Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, hlm. 3.

<sup>23</sup>*Ibid*, hlm. 21.

Kebanyakan mufassir (klasik) memahami ayat-ayat tersebut secara teologis, sehingga penafsiran yang muncul pun cenderung dogmatis, membenarkan anggapan superioritas laki-laki atas perempuan. Karenanya, benar jika kemudian muncul anggapan bahwa pandangan superioritas laki-laki atas perempuan itu memang memperoleh justifikasinya dari agama, dalam hal ini al-Qur'an. Persoalannya kemudian adalah apakah "superioritas" laki-laki yang tercermin dalam berbagai ayat al-Qur'an tersebut adalah nilai normatif, ataukah ia merupakan sarana yang sifatnya kontekstual untuk menegakkan norma yang sifatnya lebih esensial?

Pertanyaan inilah agaknya yang mendorong Engineer untuk mengajukan tawaran hermeneutiknya guna memahami ayat-ayat al-Qur'an. Baginya, moralitas adalah bersifat normatif sekaligus kontekstual. Yang normatif mungkin bersifat transendental, tetapi ia hanya dipraktikkan dalam konteks tertentu. Ketika konteksnya berubah, bisa jadi tidak tepat untuk mempraktikkan moralitas dalam bentuknya yang lama, namun demikian kandungan normatifnya tidak bisa dikorbankan ketika mengembangkan bentuk moralitas yang baru.<sup>24</sup>

Dalam kerangka moralitas yang normatif inilah al-Qur'an diwahyukan kepada manusia. Al-Qur'an tidak lain adalah moralitas itu sendiri. Dengan kata lain, dalam ayat-ayat al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang sifatnya normatif sehingga bersifat universal, dan terdapat ungkapan-ungkapan yang bersifat kontekstual yang menjadi "sarana" bagi pelaksanaan norma yang universal tersebut. Karena merupakan sarana yang sifatnya kontekstual, dengan demikian, ayat-ayat tersebut tidak bisa diterapkan secara universal dengan mengabaikan konteks sosialnya. Untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an, menurut Engineer yang harus dipentingkan bukanlah pernyataannya yang bersifat kontekstual tersebut, melainkan pesan-pesan normatifnya. Dalam hal ini ia menyatakan:

Ada statemen yang bersifat normatif di dalam al-Qur'an. Apa yang diinginkan Allah dinyatakan dan bagaimana realitas empirisnya juga disebutkan. Sebuah kitab suci mengindikasikan tujuan 'yang seharusnya dan semestinya', tetapi juga memperhatikan realitas empiris 'sebagaimana adanya'. Maka terjadi dialektika antara keduanya, sehingga tuntunan kitab suci diterima oleh masyarakat

---

<sup>24</sup>Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, hlm. 7.

yang konkret dengan kondisi yang konkret pula dan tuntutan tidak selamanya dalam bentuk abstrak. Pada saat yang sama, norma transendental juga ditunjukkan sehingga di masa depan – apabila kondisi-kondisi konkretnya lebih kondusif bagi penerimaan norma itu – akan diterapkan atau usaha mendekatkannya dimulai secara bersungguh-sungguh.”<sup>25</sup>

Dalam kesempatan lain berkenaan dengan pemahaman atas status perempuan dalam Quran, Engineer menyatakan:

Dalam al-Qur'an orang juga harus mengambil ayat-ayat yang mengungkapkan pernyataan normatif dan bukan kontekstual. Dan ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang kontekstual, orang harus memahaminya dalam konteks masyarakat dan status perempuan dalam masyarakat itu.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup>*Ibid*, hlm. 16.

<sup>26</sup>*Ibid*, hal. 26. Bandingkan dengan gagasan Masdar Farid Mas'udi mengenai pembagian ayat al-Qur'an menjadi ayat-ayat *muhkam* dan *mutashabih* atau yang dalam bahasa *uṣul al-fiqh*-nya *qaṭ'i* dan *dhanni*. Mengenai *muhkamāt* dan *mutashabihāt*, Masdar Farid Mas'udi memberikan pengertian yang sama sekali berlainan dengan konsep yang selama ini *established* dalam studi al-Qur'an di mana *muhkam* diartikan sebagai ayat yang jelas secara harfiah, sementara *mutashabih* adalah ayat yang samar. Bagi Masdar, suatu ayat dikategorikan *muhkamāt* apabila menunjuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti ayat-ayat yang menunjuk pada keesaan Tuhan, keadilan dan persamaan hak asasi manusia. Semua ayat yang berbicara tentang hal tersebut adalah '*muhkamāt*' tidak soal apakah bahasa yang digunakan itu jelas atau samar-samar, langsung atau sindiran. Sedangkan ayat-ayat *mutashabihat* adalah ayat-ayat yang berbicara tentang kerangka ontologis dan (terutama) aksiologis mengenai bagaimana prinsip-prinsip dasar itu dilaksanakan. Masdar memberikan contoh ayat *mutashabihat* ini dengan hukum potong tangan sebagai cara (metode) untuk menjaga prinsip keadilan dalam konteks perlindungan hak yang sah bagi seseorang. Ini dikemukakan Masdar dalam konteks dapatnya ayat-ayat *mutashabihat* diijtihadi. Lihat catatan kaki dalam tulisan Masdar, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 20-12. Juga lihat dalam "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam Munawir Syazali et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), hlm. 182-185. Agaknya apa yang disebut *muhkamāt* adalah yang oleh Asghar diistilahkan dengan ayat normatif, sedangkan *mutasyābih* adalah yang disitilahkan Engineer dengan ayat-ayat kontekstual. Bandingkan juga dengan gagasan Amin Abdullah mengenai *historisitas* dan *normativitas*. Agaknya yang disebut ayat historis adalah ayat kontekstual, sementara yang disebut normative adalah persis seperti yang dikemukakan Asghar. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) dan *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 17-28.

Dalam kaitannya dengan wacana gender dalam al-Qur'an, Engineer mengaplikasikan tawaran hermeneutikanya dalam memahami al-Qur'an dengan memanfaatkan beberapa pendekatan: historis, sosiologis-antropologis dan filosofis. Terkait dengan pendekatan filosofis, Asghar menegaskan bahwa agama selalu terkait dengan situasi asal-usulnya yang kompleks. Campur tangan Tuhan, betapa pun itu diakui dalam berbagai aliran teologi Islam, tidaklah bersifat semena-mena. Sejarah bukanlah mitos atau proyek arbitrer yang sama sekali tidak memiliki kausalitas sosial. Al-Qur'an memang memiliki pendekatan teleologis, namun kausalitas tidak diabaikan begitu saja.<sup>27</sup>

Oleh karena itulah, bagi Engineer al-Qur'an sama sekali tidak mengabaikan determinisme sejarah, tetapi sebaliknya sangat serius memperhatikan peristiwa sejarah serta pengaruh-pengaruhnya yang menentukan. Karena pendekatannya yang historis inilah, ia sangat memperhatikan aspek ruang dan waktu. Satu contoh misalnya adalah tentang *ṭalāq al-battah* yang diterapkan 'Umar ibn al-Khattāb. Meskipun al-Qur'an menyatakan *al-ṭalāq marratān*,<sup>28</sup> tetapi 'Umar memberlakukan talak tiga sekaligus.

Mengutip Muhammad Husein Haikal, Engineer mengatakan bahwa pemberlakuan talak tiga sekaligus oleh Umar itu disebabkan alasan kondisi yang luar biasa yang terjadi saat itu. Selama perang-perang penaklukan, banyak perempuan dari Syria, Mesir dan lain-lain ditawan dan dibawa ke Madinah. Orang Arab senang untuk mengawini mereka, namun karena para perempuan tersebut tidak biasa hidup dimadu, mereka mensyaratkan laki-laki harus menceraikan isterinya tiga kali agar tidak bisa dirujuki. Namun, setelah menceraikan tiga kali sekaligus tersebut, para laki-laki itu kembali merujuki isterinya, dan ini menciptakan banyak sekali perselisihan. Untuk inilah Umar menganggap baik pemberlakuan talak tiga sekaligus sebagai talak yang tak dapat dirujuki. Apa yang dilakukan 'Umar ini hanyalah untuk merespon "tekanan" tertentu dan bukan ajaran Ilahi. Hanya saja, inilah yang kemudian melembaga dalam

---

<sup>27</sup>Engineer, *Islam dan Pembebasan*, hlm. 1-2.

<sup>28</sup>Berarti bahwa talak hanya bisa satu kali dalam satu waktu, dengan batas kesempatan dua kali. Lihat QS. Al-Baqarah (2): 229.

berbagai mazhab fiqh, bahkan perundang-undangan negara, hingga sekarang. Kenyataan bahwa talak tiga sekaligus masih diberlakukan bukan saja menjadi bentuk kesewenang-wenangan, tetapi juga tidak Qurani. Padahal, al-Qur'an menginginkan masalah seperti ini dirundingkan secara jernih.<sup>29</sup>

Pendekatan sosiologis-antropologis dalam memahami al-Qur'an menjadi sangat penting, karena al-Qur'an uncul pada situasi dan kondisi sosial tertentu. Menurut Engineer, terjadinya ketimpangan dalam berbagai penafsiran al-Qur'an dalah disebabkan para mufassir mengabaikan *sha'n al-nuzul* (konteks sosio-antropologis yang meliputi pewahyuan al-Qur'an) tersebut. Karena al-Qur'an hadir dalam konteks ruang dan waktu dengan kondisi sosiologis tertentu, maka menjadi naïf kalau ayat-ayat yang merespon problem dalam situasi dan kondisi sosiologis tersebut digeneralisasi. Masalahnya, al-Qur'an harus tetap dilihat dari aspek sosiologisnya ini.<sup>30</sup>

Pada masa lalu, misalnya, perempuan dianggap lemah dan ini merupakan hasil langsung dari konsep superioritas laki-laki yang bersifat sosiologis, bukan teologis. Persoalannya adalah, hal yang bersifat sosiologis itu kemudian tetap dipertahankan walaupun kondisi-kondisi sosiologisnya sudah berubah. Pada zaman sekarang, ketika perempuan diperlakukan secara hukum setara dengan laki-laki, relevankan penafsiran yang tetap menempatkan perempuan dalam posisi "kelas dua"? Di sinilah Engineer menilai pentingnya membedakan antara ayat yang kontekstual dari pesan yang normatif.<sup>31</sup>

Pendekatan filosofis digunakan Engineer terutama dalam memperkokoh kerangka teologi pembebasannya. Konsep *jibād*, misalnya, yang sejauh ini sering disalahpahami sebagai "perang suci"<sup>32</sup>, oleh Engineer dimaknai sebagai perjuangan untuk menghapuskan eksploitasi, korupsi dan kezaliman dalam berbagai bentuknya, dan perjuangan itu

<sup>29</sup>Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, hlm. 176-179.

<sup>30</sup>Engineer, *Islam and Liberation*, hlm. 20.

<sup>31</sup>Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, hlm. 8.

<sup>32</sup>James Turner Johnson, *Ida Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. 50-69.

harus dilakukan terus-menerus hingga lenyap dari muka bumi. Engineer menegaskan bahwa al-Qur'an menginginkan orang yang beriman berjuang untuk kepentingan orang-orang yang tertindas, siapa pun mereka, dari cengkeraman dan eksploitasi para penindas.<sup>33</sup>

Al-Qur'an menekankan kesatuan manusia dan tidak mentolerir perbedaan dalam bentuk apa pun baik yang berdasar kasta, kelompok, kelas maupun ras. Penekanan yang diakui Islam hanyalah didasarkan atas amal saleh, bukan berdasar pada cara-cara peribadatan yang bisa jadi berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain. Lebih dari itu, al-Qur'an menyandarkan keunggulan seseorang pada keadilan.<sup>34</sup> Menurut Engineer, al-Qur'an membuat keadilan sebagai jalan kehidupan, baik itu menyangkut masalah ekonomi, politik, sosial, keluarga maupun jenis kelamin.<sup>35</sup>

Inilah kerangka metodologis Engineer dalam upaya memahami al-Qur'an. Satu hal yang jelas, apa yang ditawarkannya ini adalah upayanya menegakkan normativitas al-Qur'an dalam kerangka perubahan sosial.

### **E. Poligami: Contoh Penafsiran Asghar Ali Engineer**

Poligami merupakan salah satu hal yang menjadi perdebatan aktual di antara para feminis dan kalangan skripturalis. Para feminis (muslim) beranggapan bahwa ajaran Islam tentang pernikahan sesungguhnya mengajarkan perkawinan monogami, bukan poligami. Sementara kalangan skripturalis beranggapan bahwa poligami merupakan bagian dari ajaran Islam. Bahkan, belakangan muncul upaya melawan gagasan feminisme-Islam, yang di antaranya adalah menganjurkan poligami melalui pemberian "Poligami Award".

Poligami memang merupakan jenis perkawinan yang diperbolehkan dalam waktu yang cukup lama dalam berbagai tradisi agama, termasuk Islam. Namun, ketika perempuan mulai memperjuangkan kesetaraan perempuan dengan laki-laki, mereka mulai menolak institusi ini karena

---

<sup>33</sup>Engineer, *Islam dan Pembebasan*, hlm. 96-97.

<sup>34</sup>*Ibid*, hal. 98-99. Engineer, *The Qur'an*, hal. 86. Lihat QS. Ali Imran (5): 9; QS al-Nisa' (4): 135.

<sup>35</sup>Engineer, *The Qur'an*, hlm. 85-87.

dianggap sebagai salah satu bentuk subordinasi perempuan oleh laki-laki. Tidak urung, kajian-kajian kritis pun bermunculan, termasuk terhadap agama yang sering dianggap berperan dalam menegaskan subordinasi. Persoalannya, ketika agama sendiri “membenarkan” institusi perkawinan poligami, bagaimana kemudian hal itu dianggap justru sebagai larangan untuk melakukan pernikahan seorang laki-laki dengan sejumlah isteri tersebut?

Sebagaimana disebutkan al-Qur'an dalam QS. al-Nisā' (4): 3:

وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا

*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.*

Secara harfiah, ayat ini menyatakan kebolehan seorang laki-laki beristeri hingga empat orang, dan memang ayat inilah yang digunakan sebagai argumentasi teologis oleh mereka yang membolehkan perkawinan poligami. Namun, berbeda dengan para *mufasssir* atau fuqaha yang cenderung menjadikan ayat di atas sebagai dasar kebolehan perkawinan poligami, Engineer justru menganggap ayat tersebut menegaskan “larangan” perkawinan poligami. Bagaimana penafsiran Engineer ini dibangun?

Sebagaimana sudah dikemukakan sebelumnya, kehadiran al-Qur'an sesungguhnya adalah untuk menegakkan keadilan. Ayat di atas pada dasarnya muncul dalam kerangka menegakkan keadilan tersebut, dalam hal ini menegakkan keadilan pada perempuan. Menurut lacakan sejarah, pada masyarakat pra-Islam, seorang laki-laki biasa melakukan perkawinan poligami dengan jumlah isteri yang tidak terbatas. Para suaminya yang memiliki hak sepenuhnya untuk memutuskan siapa yang ia sukai, dan menikahi perempuan berapa pun yang ia inginkan. Sementara perempuan,

tinggal menerima takdir tanpa ada kesempatan untuk mempertanyakan proses keadilan.<sup>36</sup>

Al-Qur'an jelas tidak menerima keadaan seperti ini. Karena proyek dasarnya adalah untuk memberdayakan perempuan, meskipun ada keterbatasan-keterbatasan tertentu dari masyarakat yang ada, al-Qur'an menerima kenyataan bahwa perempuan adalah korban ketidakadilan. Namun al-Qur'an sendiri juga realistis, bahwa memberdayakan perempuan dalam pengertian yang absolut (memberi status kesetaraan perempuan dengan laki-laki di segala hal) bukanlah cara yang mudah dalam masyarakat seperti ini. Oleh karena itu al-Qur'an mengambil cara yang oleh Engineer disebut dengan *ideologis pragmatis*.<sup>37</sup> Dengan membatasi kebolehan poligami dengan jumlah maksimal empat orang isteri, al-Qur'an sesungguhnya "menawarkan" solusi alternatif bagi upaya pemberdayaan perempuan yang tetap bisa diterima oleh masyarakat tersebut.

Namun demikian, al-Qur'an sendiri agaknya dengan berat, bahkan enggan, menerima institusi poligami. Tetapi karena hal ini tidak bisa diterima dalam pandangan situasi yang ada, maka al-Qur'an membolehkan laki-laki untuk kawin hingga empat isteri. Namun demikian, hal itu bukan tanpa syarat. Poligami hanya bisa diterima apabila memenuhi syarat-syarat tertentu, di antaranya syarat keadilan suami kepada isteri-isterinya. Kata al-Qur'an, *Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya*. Menurut Engineer, keterkaitan poligami dengan syarat-syarat ini menunjukkan bahwa yang dituju oleh Islam sesungguhnya adalah monogami.<sup>38</sup>

Sebagaimana dikemukakan, Asghar membedakan antara ayat kontekstual dari pesan-pesan normatifnya. Pesan normatif ayat ini jelas, yaitu ingin menegakkan keadilan, dalam hal ini kepada anak-anak yatim dan para isteri. Namun, karena ada kekhawatiran hal itu tidak bisa dilakukan, maka Islam membolehkan poligami untuk menjadi sarana

---

<sup>36</sup>*Ibid*, hlm. 87

<sup>37</sup>*Ibid*.

<sup>38</sup>*Ibid*, hlm. 88.

kontekstual guna menegakkan keadilan tersebut. Jadi, poligami sesungguhnya merupakan satu sarana yang sifatnya sangat kontekstual, yaitu ketika para laki-laki memiliki banyak isteri tanpa memperhatikan persoalan keadilan dan mereka yang bertugas memelihara anak yatim sering bertindak tidak adil dan mengawini mereka tanpa memberikan maskawin.

Dalam kaitan ini, Engineer mengutip berbagai riwayat mengenai asbāb al-nuzūl ayat tersebut, yang intinya berbicara tentang kewajiban berbuat adil kepada anak yatim dan perempuan. Kalau tidak bisa berbuat adil, maka hanya dibenarkan kewin dengan satu perempuan saja. Dalam kaitan ini Engineer juga mengutip al-Rāzī yang memberikan komentar menarik mengenai ayat ini. Menurut al-Rāzī, mengerjakan nawāfil (ibadah-badah sunnah) adalah lebih baik daripada mengawini lebih dari satu perempuan atau memiliki milk al-yamīn, yakni budak-budak perempuan. Oleh karena itu, menurut al-Rāzī, yang terbaik adalah mengawini satu perempuan dan menyibukkan diri dengan shalat atau ibadah lain yang mulia.<sup>39</sup>

Ayat ini pun sesungguhnya tidak bisa dipahami secara atomistik sebagai ayat yang terpisah dari ayat lainnya. Ada dua ayat lain yang masih terkait dengan ayat tersebut, yaitu QS al-Nisā' (4) 20<sup>40</sup> yang berisi larangan untuk mengambil harta yang telah diberikan kepada isteri untuk biaya poligami, dan QS al-Nisā' (4): 129 yang menegaskan ketidakmungkinan seorang laki-laki mampu berbuat adil kepada isteri-isterinya dalam perkawinan poligami.<sup>41</sup>

<sup>39</sup>Ibid, hlm. 89.

<sup>40</sup> وإن أردتم استبدال زوج بما تزوجت وإحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه ههنا وهاهنا وما بينا

(Dan jika kamu ingin mengganti isterimu dengan isteri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali daripadanya barang sedikitpun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata?)

ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفورا رحيما

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri- isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam kaitan inilah, Engineer menyatakan, bahwa al-Qur'an tidak memberikan izin umum untuk beristeri lebih dari empat. Menikah dengan lebih dari satu perempuan hanya "dibenarkan" dengan syarat tiga tingkat: dengan jaminan penggunaan harta anak yatim dan para janda secara benar, dengan jaminan keadilan bagi semua isteri pada tingkat materi, dan membagi kasih sayang secara adil di antara isteri-isterinya.<sup>42</sup> Lebih dari itu, Engineer menyepakati penafsiran Maulana Umar Ahmad Usmani, yang menyatakan bahwa selain syarat-syarat tersebut, poligami pun hanya "dibenarkan" apabila dilakukan dengan para janda dengan tujuan, sebagaimana dalam al-Qur'an, untuk melindungi harta mereka. Hanya dengan janda, bukan dengan perempuan lain. Asghar juga mengutip Parvez yang menegaskan bahwa poligami hanya dibenarkan selagi solusi yang rasional untuk mengatasi problem sosial – misalnya membengkaknya jumlah janda dan anak yatim karena perang – tidak diperoleh. Dengan kata lain, selagi masih ada cara yang rasional untuk mengatasi problem tersebut, maka poligami tidak bisa dibenarkan. Atau, mengikuti penafsiran Muhammad Asad, perkawinan poligami itu hanya bisa diterima dalam kasus-kasus yang luar biasa dan dalam keadaan-keadaan yang luar biasa.<sup>43</sup>

Seringkali, alasan untuk membolehkan poligami secara sosial didasarkan atas anggapan adanya jumlah perempuan yang melebihi jumlah laki-laki, untuk mengatasi pengangguran yang dialami perempuan, untuk mencegah immoralitas seksual, atau dikarenakan secara medis isteri mandul, sehingga tidak bisa memiliki anak. Amina Wadud Muhsin memberikan tanggapan bahwa alasan-alasan seperti ini tak pernah dibenarkan oleh al-Qur'an, karena syarat yang dikemukakan al-Qur'an adalah untuk menegakkan keadilan serta menjaga harta anak yatim. Bahkan terhadap alasan kebolehan poligami yang ditujukan untuk mencegah immoralitas seksual, ia menyebutnya sangat-sangat tidak qurani karena membenarkan poligami untuk mendukung nafsu tak terkendali laki-laki.<sup>44</sup>

---

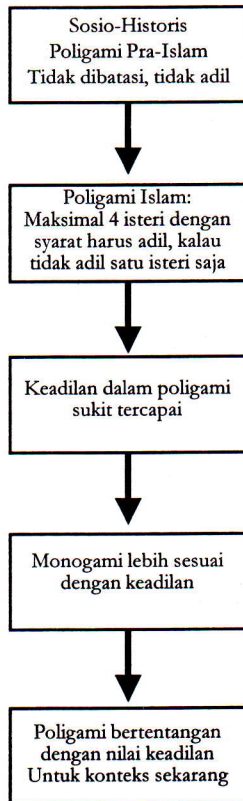
<sup>42</sup>Engineer, *The Quran*, hlm. 95

<sup>43</sup>*Ibid*

<sup>44</sup>Amina Wadud Muhsin, *Perempuan di dalam al-Quran*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 112-114.

Engineer juga menolak alasan-alasan seperti di atas. Pertama, alasan bahwa jumlah laki-laki lebih sedikit dari perempuan sama sekali tidak terbukti dalam masyarakat India. Menurut catatan yang dikutip Engineer, di India pada masa ini, perbandingan laki-laki perempuan adalah 10.000 laki-laki dan 925 perempuan. Dengan alasan ini, jelas pernikahan poligami karena kelebihan perempuan tidak berdasar. Seperti halnya Amina Wadud, pernikahan poligami untuk tujuan mencegah immoralitas seksual juga tidak diterima al-Qur'an. Prostitusi yang terjadi di India kebanyakan adalah disebabkan faktor kemiskinan yang dialami perempuan. Persoalan kemiskinan ini tidak bisa diselesaikan dengan menggerakkan perkawinan poligami.<sup>45</sup>

### Model Pemahaman Teks Asghar Ali Engineer



<sup>45</sup>Engineer, *The Qura'an*, hlm. 96.

Pertanyaannya kemudian adalah, jika ternyata ayat-ayat al-Qur'<sup>ān</sup> menerima poligami sebagai sebuah pilihan yang berat untuk membeberdayakan perempuan, sehingga perkawinan ini hanya bisa dilakukan dengan syarat-syarat yang juga berat, bagaimana kemudian ayat ini dipahami sebagai perintah untuk melakukan perkawinan poligami? "Poligami Award" yang secara (tidak) langsung berarti mendorong orang untuk melakukan poligami, jelas tidak sejalan dengan semangat moral-pembebasan al-Qur'<sup>ān</sup>. Dengan meminjam kerangka metodologis Engineer, "Poligami Award" agaknya bisa dianggap sebagai pelecchan terhadap semangat pembebasan perempuan oleh al-Qur'<sup>ān</sup>.

### **E. Penutup**

Asghar Ali Engineer merupakan salah seorang cendekiawan yang sangat meyakini bahwa kehadiran al-Qur'<sup>ān</sup> membawa semangat pembebasan bagi umat manusia. Namun karena al-Qur'<sup>ān</sup> dibatasi oleh ruang dan waktu, maka pernyataan-pernyataan al-Qur'<sup>ān</sup> pun tak lepas dari kenyataan seperti itu. Dengan melihat misi al-Qur'<sup>ān</sup> yang seperti ini, maka menjadi tidak tepat ketika upaya-upaya dalam memahami al-Qur'<sup>ān</sup> dilepaskan dari misi moral tersebut. Misi moral al-Qur'<sup>ān</sup> inilah yang harus dipegang dalam memahami al-Qur'<sup>ān</sup>, bukan pernyataan harfiahnya yang seringkali "hanya" menjadi sarana yang sifatnya kontekstual untuk menegakkan moralitas tersebut. *Wa Allāh A'lam.*

**DAFTAR PUSTAKA**

- Engineer, Asghar Ali, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Amiruddin ar-Raniy dan Cicik Farcha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- \_\_\_\_\_, *The Qur'an, Women and Modern Society*, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990.
- \_\_\_\_\_, "What I Believe," *Islam and Modern Age*, 7/2, 1999.
- Amin, Nasihun, *Teologi Pembebasan Islam sebagai Alternatif: Telaah terhadap Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Tesis pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Effendi, Djohan, "Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita," Kata Pengantar untuk Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim HS dan Imam Baehaqi, Yogyakarta: LKiS, 1993.
- al-Turmudzī, Abū 'Isā, *Sunan al-Turmudzī*, Tnp: al-Amiriyah, 1292 H.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufaairūn*, Tnp: ttp, 1976.
- Tibi, Bassam, "Moralitas Internasional sebagai suatu Landasan Lintas Budaya" dalam M. Nsir Tamara dan Elza Peldi Taher (eds), *Agama dan Dialog Antarperadaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- \_\_\_\_\_, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam H. Munawir Sjadzali et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 1995.
- Abdullah, Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Johnson, James Turner, *Ide Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Qalam, 2002.

Muhsin, Amina Wadud, *Perempuan di dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.

# MENELUSURI PARADIGMA ULAMA DALAM MENENTUKAN KUALITAS HADIS

M. Abdurrahman

Direktur Program Pascasarjana, Universitas Islam Bandung (UNISBA).

## ملخص

إن تعدد المذاهب في تاريخ التشريع الإسلامي يدل على تعدد المناهج التي استخدمها المجتهدون في استنباطهم للأحكام الشرعية وأن المذاهب الفقهية المنتشرة منذ العصر الكلاسيكي إلى يومنا الحالي لها أسسها الاجتهادية المتباينة. عندما حدث الاختلاف في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم في فهم الآيات القرآنية أو المسائل التي لم تتكلم عنها فيإمكان الصحابة أن يسألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عنها مباشرة، أما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فقد أصبح الأمر أكثر إشكالا وخاصة بعد تنوع الأحاديث النبوية إلى أنواع كثيرة جدا. وقد استمرت الاختلافات في هذا الشأن إلى أن جاء الإمام أبو حنيفة حيث إنه حكم بين هذه الاختلافات، ثم تبعه الإمام مالك ثم الإمام الشافعي ثم الإمام أحمد بن حنبل. تحاول هذه المقالة البحث عن المناهج التي استخدمها علماء الحديث في تعيين درجة الحديث والذي يترتب عليه ظهور اختلاف الآراء.

## Abstract

*The existence of some Islamic schools (madzhab) in Islamic history indicated that Muslim scholars ('ulama') had different ways in reconstructing their ijtihad. Madzhab that are widely spread since the classical to modern era, essentially have various paradigms. During Muhammad era, different understanding about a verse or any subjects that are not dealt with by Al-Qur'an could directly be questioned to the prophet. After Muhammad's passed away, Muslims' problems of life became much more complex. The existence of hadith of the prophet did not halt the different opinions among Muslims. Different opinions upon many problems in Muslim society had grown up continuously along with the development*

*of human civilization until the emergence some great 'ulama such as Imam Hanafi, Imam Syafi'i etc. as the mediators those differences. This writing is going to reveal the approaches used by those 'ulama in determining the quality of hadith which brought about different opinions.*

Keywords: paradigma ulama, kualitas hadith, interpretasi *hadith*, perawi

## A. Pendahuluan

Munculnya berbagai macam mazhab sepanjang sejarah Islam, menunjukkan bahwa ulama, baik *muhaddisîn*, *mufasssirîn* maupun fuqaha, bahkan sufi dan filosof memiliki tipologi (pendekatan) pemikiran tersendiri dalam membangun kerangka berfikirnya untuk melahirkan produk-produk ijtihadnya. Madzhab-madzhab yang tersebar luas sejak zaman klasik sampai sekarang dan mewarnai setiap pemahaman keagamaan, khususnya serta banyak menjadi anutan kaum muslimin, sebenarnya memiliki dasar ijtihad ulama yang menjadi panutannya. Walaupun produk ijtihad ulama yang satu mendapat kritikan dari ulama lainnya, tetapi sebagai suatu produk ilmiah yang diyakini kebenarannya oleh para pengikutnya, maka produk ijtihad ini menjadi dasar pijakan dan hukum dari masing-masing mazhab itu.

Nuansa produk ijtihad ini terjadi tanpa hambatan apapun, karena para mujtahid siap mempertahankan pendapatnya dan mengemukakan serta membela argumennya masing-masing. Pada masa sahabat misalnya, perbedaan pendapat antara Abu Bakar dan Umar bin al-Khattab tentang perlu tidaknya al-Qur'an dijadikan dalam satu *mushaf* pernah terjadi. Demikian pula tentang apakah para pembangkang zakat itu harus diperangi atau tidak, walaupun akhirnya perbedaan pendapat itu dapat diselesaikan bersama dengan melakukan musyawarah terlebih dahulu yang masing masing beradu argumen dalam tindakannya itu. Demikianlah seterusnya nuansa pendapat berkembang di kalangan para sahabat lain, seperti Aisyah, Ibn Umar, Ibn Abbas, Ali bin Abi Thalib.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Musthafa Adzam Allah al-Damini, *Maqâys Naqd Mutûn al-Sunnah*, (Riyadh: Jami'ah Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah, 1984) hlm. 62-86.

Selepas masa sahabat disambung oleh masa tabi'in dan diteruskan oleh tabi'it-tabi'in, sampai puncaknya pada masa Imam Hanafi, sebagai awal kemunculan fuqaha di kalangan Sunni, kemudian, dilanjutkan oleh para fuqaha lainnya, seperti Imam Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Satu fuqaha dengan lain di antara mereka adalah guru dan murid yang tentu saja sangat dekat, sehingga bila ada suatu masalah agama dalam keadaan mereka "satu majlis", mereka sering kali saling tunjuk siapa yang akan menjawab permasalahan tersebut yang disampaikan kepada mereka. Misalnya, dalam kasus kedekatan Imam Ahmad dan Imam al-Syafi'i. Suatu ketika al-Syafi'i berkunjung ke Baghdad, kemudian Imam Ahmad segera menemuinya untuk mendiskusikan persoalan-persoalan agama. Demikian pula kedekatan al-Syafi'i dengan Imam Malik dan seterusnya.

Walaupun mereka sangat dekat, namun sebagai mujtahid pendapat mereka tidak mesti sama, karena masing-masing memiliki otoritas intelektual yang kuat, sehingga dalam beberapa hal ada nuansa dari pendapatnya itu. Nuansa seperti ini ternyata bukan hanya terjadi di kalangan fuqaha, tetapi juga ahli tafsir, ahli hadis, ahli kalam dan filsafat. Perbedaan di kalangan ahli hadis, misalnya, ketika menentukan martabat hadis suatu hadis ternyata berpengaruh juga pada fuqaha, sehingga mereka juga berbeda pendapat. Memang, adakalanya antara ahli hadis dan fuqaha memiliki kriteria berbeda pula dalam menentukan suatu kualitas hadis. Di antara fuqaha ada yang dinilai *tasabul* (bermudah-mudah) dibandingkan dengan ahli hadis atau sebaliknya ahli hadis ada yang *tasabul*, sehingga fuqaha malahan *tasyaddud* dalam mengkritik hadis.

Untuk itu, maka bagaimana pendekatan yang digunakan, sehingga menimbulkan paradigma ulama dalam menentukan kualitas hadis. Bagaimana implikasi perbedaan tersebut dalam khazanah keilmuan dan amalan-amalan praktis seseorang dalam kehidupan religiusnya.

## B. Nuansa Mazhab Kaum Muslimin

Pada awalnya, pada zaman Rasul saw. mazhab itu tidak ada karena walaupun terjadi perbedaan pemahaman terhadap suatu ayat atau perintah Nabi (hadis) di kalangan sahabat, mereka dapat berkonsultasi langsung kepada Nabi. Selepas Nabi wafat, khususnya pada masa al-Khulafa al-

Rasyidin, perbedaan pendapat mulai nampak, tetapi tak sampai menjadi mazhab yang baku, terutama dalam bidang keagamaan murni.

Konflik pertama pasca Rasul wafat ialah penetapan kepemimpinan penggantinya, sehingga Ibn Hisyam<sup>2</sup> dalam kitab *Sirah Nabawiyah*, sebagaimana ia kutip dari Ibn Ishaq menyebutnya, *tafriqat al-kalimah*. Ketika para tokoh Muhajirin berkumpul di rumah Rasul saw. kaum Anshar yang ditokohi oleh Sa'd bin Ubadah yang berkumpul di Saqifah bani Saidah mengangkatnya sebagai pemimpinya. Segera setelah mendengar pengangkatan Sa'ad bin Ubadah, Abu Bakar dan Umar segera meninggalkan janazah Rasul dan menghadiri perdebatan Saqifah. Setelah perdebatan selesai, maka pengganti rasul dipilih melalui jalan musyawarah, maka Abu Bakar dibeat sebagai khalifah pertama dalam Islam pada saat itu juga dan pada hari kemudiannya baiat *ammah* setelah baiat Saqifah.<sup>3</sup>

Pada akhir masa al-Khulafa al-Rasyidin perbedaan mulai muncul karena dipicu oleh perbedaan sikap politik dari gubernur (Muawiyah) yang ada di Damaskus terhadap terbunuhnya Usman bin Affan ra. yang merupakan fitnah paling besar (*al-fitnah al-kubra*) di kalangan umat Islam. Pertanyaan yang muncul waktu itu, siapa yang berhak mengganti khalifah Usman. Sebagian kaum muslimin (mayoritas) menyepakati dan membaiai Ali bin Abi Talib ra, sebagai khalifah. Sebagian yang lain, terutama masyarakat Syam (Damaskus) dimana gubernurnya adalah Muawiyah bin Abi Sufyan meminta berbagai persyaratan tertentu agar pengangkatan Imam Ali itu sah. Di antara persyaratan tersebut adalah agar memberi hukuman yang setimpal kepada para pembunuh khalifah Usman.

Pada awal sejarahnya, perbedaan yang muncul dengan sangat masif ialah pro-kontra tentang perbedaan politik ini, sehingga menampilkan para pembela Muawiyah (*Syi'atu Mu'awiyah*) di satu pihak dan pembela Ali bin Abi Talib (*Syi'atu 'Aliyîn*) di pihak lain. Sementara itu, masalah keagamaan "murni", seperti masalah ibadah tak menimbulkan konflik. Perbedaan politik terus berlanjut, sehingga menimbulkan konflik politik yang sedemikian keras dan berkepanjangan, dan kemudian melahirkan mazhab-mazhab politik yang selanjutnya memicu peperangan di kalangan

---

<sup>2</sup>Ibn Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyah*, IV, hlm. 656

<sup>3</sup>*Ibid.*, hlm. 661

umat Islam sendiri. Dimulai dengan konflik politik antara Muawiyah dan Ali bin Abi Talib, kemudian muncul mazhab *Khawârij* yang memprotes kegagalan *Tahkim*. Puncaknya ialah terbunuhnya Ali bin Abi Talib oleh kelompok *Khawârij* dan mereka gagal membunuh Muawiyah, sehingga Muawiyah tetap berkuasa sampai akhir hayatnya sebagai penguasa (khalifah) Islam yang berkedudukan di Damaskus. Akhirnya, ibukota dunia Islam pun dipindah dari Madinah ke Damaskus. Namun demikian, bukan berarti masa pemerintahan Muawiyah sepi dari konflik politik, bahkan makin memuncak karena banyak kaum oposan yang menentangnya, khususnya dari pihak *Ahl Bait*.

Terbunuhnya Ali bin Abi Talib tentu saja menimbulkan kemarahan umat Islam, terutama para pembela setianya. Kemarahan tersebut ada yang ditahan dan ada pula yang diteruskan pada pembelaan membabi buta kepada ke-hak-an Ali menduduki kekhalifahan, sehingga kelompok Ali yang semula hanya sekedar membela haknya dalam kekhalifahan yang bersifat politis, lalu, pembelaan sampai ke tingkat yang berlebihan dan menjadikan doktrin tertentu dalam imamah dan berakhir dengan doktrin bahwa hanya *Ahl Bait* yang berhak menjadi khalifah pengganti Nabi. Pembelaan sampai ke tingkat doktrinal dan teologis ini memicu para pemikirnya untuk membuat keterangan-keterangan (riwayat palsu) yang dinisbahkan kepada Rasul tentang kekhalifahan Ali yang menjadi haknya. Pengganti atau khalifah lainnya setelah wafat Rasul saw. hanya dianggap sebagai pencuri kekuasaan, jika tidak hanya sekedar yang *mafidhul* (diungguli) karena yang *afdhal* tak naik menjadi khalifah.

Pembela Ali (*Syi'ah*) versus kaum *Khawârij* (musuh Ali dan Muawiyah) memunculkan teologi baru yang tak dikenal sebelumnya dalam khazanah keislaman. Menurut kelompok *Syi'ah*, konsep Imamah merupakan rukun Iman dan barang siapa yang tak percaya akan menjadi kafir. Sementara itu, kelompok *Khawârij* menampilkan doktrin bahwa orang berdosa besar adalah kafir; *Khawârij* beranggapan bahwa Muawiyah dan Ali berdosa besar, sehingga mereka dinilai kafir dan harus dibunuh. Dari saling kafir mengkafirkan inilah akhirnya para pembela dari masing-masing pihak mencari-cari argumen para pendukungnya yang dinisbahkan kepada Nabi, malahan bila perlu sampai bagaimana mereka mencari dukungan dari ayat-ayat al-Qur'an dan memunculkan hadis-hadis palsu

atau *maḥḍū'* untuk menjustifikasi keyakinannya. Orang Syiah dan *Khawârij* adalah kelompok yang sangat getol memunculkan hadis-hadis palsu ini sebagaimana disinggung di atas. Sementara pada saat yang sama, kemunculan *Khawârij* dengan doktrin kafirnya terhadap orang yang berdosa besar telah memicu munculnya kelompok lain, seperti *Murji'ah*, *Mu'tazilah*, dan *Abli Sunnah wa al Jama'ah* yang masing-masing memiliki konsep tersendiri dalam ilmu *kalam* (teologi). Akhirnya, jadilah umat Islam bermazhab-mazhab dari bidang politik dan bidang *kalam* (teologi).

Ulama dari kalangan sahabat dan tabi'in tidak tinggal diam melihat kenyataan seperti itu, apalagi dengan banyak hadis palsu yang tersebar luas. Mereka begitu sigap melihat aktifitas politik yang membawa kepada pemunculan keterangan-keterangan dengan mengatasnamakan segala sesuatu terhadap Nabi, sehingga apa yang dinisbahkan kepada Nabi (ucapan, perbuatan, dan pengakuan) yang bersih dari campur tangan orang-orang yang mementingkan kelompoknya atau politiknya daripada memelihara kemurnian ajaran Islam. Maka perhatian untuk memelihara *sunnah* ini mulai mendapat respon yang tinggi, sehingga bila terjadi pemberitaan yang mengatasnamakan Nabi selalu dicari pembuktiannya. Memang pembuktian yang dilakukan dalam rangka verifikasi apakah ini hadis atau bukan sudah terjadi juga sejak zaman al-*Khulafa al-Rasyidin*, yaitu dengan cara *syahid* (saksi), *bayān* (penjelasan), demonstrasi, dan sumpah.<sup>4</sup>

Puncak pemeliharaan Sunnah ialah ketika Umar bin Abdul Aziz,<sup>5</sup> akhir abad ke-1 H meminta para Gubernurnya di daerah, agar segera mencatat dan memisahkan apa-apa yang sah dan tidak sah yang dinisbatkan kepada Rasulullah saw., sebagaimana dikatakannya:

“Perhatikan (teliti) apa yang ada pada hadis Rasul saw. dan tulishlah.

Maka sesungguhnya aku takut hilangnya ilmu dan ulama dan janganlah kau terima kecuali hadis nabi saw. ; sebarkanlah ilmu

---

<sup>4</sup>Abu Abdillah al-Ḥākim, *Kitāb Ma'rifaḥ fi Ulūm al-Hadith*, (Medina: al-Maktabah al-'ilmiyyah, 1977) hlm.15; Muhammad bin Ismail Bukhari, *al-Bukhārī*, (Syarikah Nur Asia), hlm. 43.

<sup>5</sup>Muhammad bin Ismail Bukhari, *al-Bukhārī I*, hlm. 30.

itu dan duduklah, sehingga mengetahui orang yang tak mengetahui. Maka sesungguhnya ilmu itu tak pudar, kecuali disembunyikan”.

Permintaan Umar II ini segera mendapat respon Gubernur Madinah Abu Bakr bin Hazm. Beliau memerintahkan ulama Madinah menseleksi keterangan yang datang dari Rasul dan salah seorang tabi'in yang mulai meresponnya ialah Muhammad bin Syihab al-Zuhri. Selepas Ibn Syihab, kemudian tampil Imam Malik bin Annas abad ke-2 H dengan karya besarnya, yaitu *al-Muwatha*. Selanjutnya, disusul oleh al-Syafii dalam *al-Umm* masih abad ke-2 H dan *Musnad*-nya, Imam Ahmad dalam *al-Musnad*, dan para penyusun Kitab Enam abad ke-3 H, al-Ṭahawi, al-Daraquthni, -al-Hakim al-Naisaburi, dan lain-lain, Al-Baihaqi abad ke-4, dan bahkan sampai abad ke-5, para ulama tak henti-hentinya mengkodifikasikan hadis. Hasilnya ialah munculnya kitab-kitab *Muṣannaf*, *Musnad*, *Jāmi'*, *Kitāb Ahkām*, *Mustadrak*, *Mustakbraj*, *Tarḡhib wa Tarḥīb*, *al-Aṭraf*, *al-Zawaid*, dan kumpulan hadis-hadis tertentu lainnya. Di Indonesia, kitab 2002 hadis karya Hasbi al-Shiddiqie cukup populer di kalangan umat Islam.

Para ulama memiliki paradigma tersendiri yang menjadi kerangka konseptual dan metode kritik hadis yang dilakukannya terhadap karya-karya besar ulama hadis yang berisi koleksi hadis-hadis Nabi tersebut. Tak pernah ada dalam sejarah keilmuan manapun yang semasif studi ke-Islam-an dalam hadis ulama sangat konsentratif dan kritis menyikapinya. Namun demikian, ulama tidak sepakat sepakat dalam segala hal, termasuk dalam menetapkan status hadis yang dikritiknya. Mereka memiliki nuansa-nuansa tersendiri, bahkan dapat dikatakan mazhab sekaligus. Atas dasar itu, al-Ramahurmuzi dan ulama-ulama hadis sesudahnya menyatakan bahwa kesahihan hadis itu ijihad, sebagaimana ijihad dalam bidang hukum.<sup>6</sup> Sejak awal hadis atau segala yang dinisbatkan kepada Nabi saw. tidak bisa ditolak semuanya, sebagaimana juga tidak dapat diterima semuanya. Pasti hadis ini melalui proses kritisi yang secara kualitatif menggunakan pendekatan dan metode yang canggih dan penelitian yang mendalam, sehingga yang diterima ialah yang benar-benar sahih.

---

<sup>6</sup>*Ibid.*, hlm. 30.

Adanya perbedaan di kalangan ulama hadis dalam menentukan ke-*sahib*-an, ke-*hasan*-an dan ke-*dba'if*-an suatu hadis, menimbulkan perbedaan yang sangat dalam. Adanya nuansa seperti ini, baru di kalangan ulama *Ahli Sunnah wal Jamaah*, belum lagi jika kita menatap kepada ulama di luar Ahli Sunnah, seperti Syiah, Khawarij, Mu'tazilah, dan Murji'ah yang memiliki "paradigma yang sangat berbeda" dalam menilai sahabat Nabi yang dikaitkan dengan periwayat sahabat. Karena di kalangan mereka membeda-bedakan sahabat nabi. Khawarij membedakan antara sahabat sesudah tahkim dan sebelumnya, sementara Syiah membedakan mana yang ikut ke blok Muawiyah dan mana-mana yang mengikuti dan membela Ali bin Abi Thalib. Umpamanya, Ahli Sunnah menganggap bahwa seluruh sahabat Nabi adalah adil; Syiah menyatakan bahwa para sahabat adalah murtad, kecuali beberapa orang saja,<sup>7</sup> bahkan Abu Bakar dan Umar yang menjadi sahabat utama Nabi lebih jelek dari membunuh, makan barang haram dan berzina. Mereka menjual al-Baqir yang menyatakan bahwa Bani Hasyim, sebagai dikutip dari *Rijal al-Kasyi*, diperintahkan agar memaki Abu Bakar dan Umar bin Khathab.<sup>8</sup> Kalangan Syiah beranggapan bahwa para sahabat itu murtad kecuali tiga orang saja, yaitu Miqdad bin al-Aswad, Abu Dzar al-Ghifari, dan Salman al-Farisi. Khawarij berbeda lagi dalam persepsinya terhadap sahabat. Mereka mengakui kekhalifahan Abu Bakar dan Umar, sedangkan kekhalifahan Usman dan Ali –sesudah *tahkim*—ditolaknyanya. Kemudian mereka mengkafirkan Muawiyah, Amr bin Ash, dan Abu Musa al-Asy'ari.<sup>9</sup>

Sikap Mu'tazillah terhadap sahabat nabi tidak mulus, bahkan menganggap fasik terhadap mereka yang terlibat dalam perang Siffin. Hanya bila diulihat secara umum mereka meragukan keadilan sahabat nabi, sejak mulai fitnah. Karen itu mereka menolak kebaraddan hadis yang diriwayatkan mereka, sebagaimana dikemukakan oleh Wasil dan Amr

---

<sup>7</sup>Ilahiy Zhahir, *al-Syi'ah wa al-Sunnah*, (Lahore: Idārat Turjuman *al-Sunnah*, 1995) hlm. 22

<sup>8</sup>*Ibid.*, hlm. 31

<sup>9</sup>Abu al-Hasan Ali bin Ismail Al-'Asy'ariy, *Maqālat al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallin*, Cairo: Maktabah Nahdhah al-Miṣriyah: 1969) hlm. 204

bin Ubed. Al-Nazhzhah menuduh sahabat nabi sebagai dusta, bodoh, dan munafiq dan karena itu, hadisnya wajib ditolak.<sup>10</sup>

Dengan pernyataan-pernyataan sebagaimana tersebut di atas, maka segala periwayatan melalui sahabat tidak ada yang benar kecuali dari tiga sahabat itu, seolah-olah tiga sahabat itu merupakan lautan ilmu yang tiada tara, sehingga konsep sunnah Nabi antara Ahli Sunnah dan Syiah akan sangat berbeda.

### C. Nuansa Mazhab Ahli Hadis

Imam al-Hakim al-Nisaburi (w.405 H) menyusun karyanya dengan judul, *Mazāhib al-Muhaddisīn* (Mazhab-mazhab ahli hadis). Walaupun penulis tidak berhasil menelusuri karya ini, diindikasikan bahwa yang dimaksud dengan mazhab di sini cenderung kepada mazhab dalam bidang teologi (*kalam*), seperti *Qadari* (*Qadariyah*), *Irja* (*murji'ah*), *Raj'iyah*, *Syi'ah*, *Raj'iyah*, dan sebagainya, yang antara yang satu dan lainnya ada perbedaan secara teologis. Di antara ulama hadis sendiri ada yang menerima dari mazhab-mazhab itu, dengan syarat si pembawa riwayat itu *siqah*, 'adil dan *dhâbith*. Ada juga ulama yang menolaknya, seperti dilakukan oleh Imam Muslim al-Naisaburi. Beliau menolak riwayat yang dibawakan oleh perawi di luar *Ahli Sunnah wal Jama'ah*.

Landasan pemikiran al-Hakim ini<sup>11</sup> ialah pernyataan Imam Malik bin Anas yang berbunyi: "Ilmu tidak diambil dari orang yang mengikuti hawa nafsu (ahli bidah) dan mengajak orang-orang kepada hawa nafsunya". Pernyataan beliau sangat besar pengaruhnya terhadap ahli hadis sesudahnya, sehingga mereka tidak begitu mudah menerima periwayatan dari yang dituduh bidah. Umpamanya Ibrahim bin Abi Yahya yang dituduh *qadariyah-jahami*; Aban bin Taghlab yang dituduh Syiah; Ibrahim bin Thahman yang dituduh *Irja*; Abu Hamzah al-Tsumali yang dituduh Murjiah; Jarir bin Hazim sebagai *Hasyawi*.

Namun demikian, bila konsep *Mazāhib al-Muhadditsin* dikembangkan, bukan hanya ada pada mazhab teologi di atas, tetapi juga akan

<sup>10</sup>Abū Lubabah Husein, *Mawqif Mu'tazillah min al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Riyadh, Dar al Liwa, 1979) hlm. 86-87.

<sup>11</sup>Abū Abdillāh al-Hākim, *Kitāb Ma'rifah fī Ulūm al-Hadīth*, hlm.135

dapat dilihat dalam mazhab tafsir, politik, tasawwuf, dan bahkan falsafat. Namun, mazdhab terakhir ini sering tidak disebut madzhab karena perbedaannya tidak terlalu tajam, walaupun sebenarnya madzhab juga.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, khususnya *tafsir bi al-ma'tsur* ulama banyak menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan riwayat-riwayat yang dinisbatkan kepada Nabi, sahabat, dan tabi'in. Para ahli tafsir tidak segan-segan mengambil riwayat yang dinisbatkan kepada nabi, walaupun menurut ahli tafsir lain diragukan kevalidannya dari Nabi. Tafsir al-Thabari, Ibn Katsir, Khazin, dapat dianggap mewakili jenis ini dan banyak meuat periwayatan yang diragukan.

Dalam mazhab fikih, dari *Madhābīb Arba'ah*, misalnya, ternyata Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafii, Imam Ahmad memiliki nuansa dalam menentukan kesahihan hadis, bahkan dalam pengambilan hadis yang menjadi dasar pijakan pendapatnya. Abu Hanifah yang lebih dikenal Ahlu Ra'yi, banyak mengambil pendapatnya dengan menekankan kepada ra'yu. Imam Malik sangat Madinah Centris, sehingga beliau selalu mengambil amalan ahli Madinah daripada hadis lain yang dinilai oleh ulama lain sah. Beliau selalu mengatakan, "Ini tidak sesuai dengan amalan Ahli Madinah". Banyak istilah yang digunakan beliau dalam mengutamakan amalaln Ahli Madinah daripada keterangan apapun yang ada di luar Ahli Madinah. Umpamanya, beliau menyatakan, "Lafal adzan mesti digenapkan dan lafal iqamah diganjilkan. Lalu, ia mengatakan *lam yazal alaihi ablul ilmi bi baladina*".

Istilah lain yang digunakan beliau dalam pembelaannya terhadap amal ahli Madinah dalam berbagai kasus ialah pernyataan beliau sebagai berikut: *Wa Huwa ma ahabbu ilayya fi dzalik; al-Amru indana; ijma' abl 'ilmi bi baladina; wa hadza al-amr al-ladzi adraktu 'alaihi al-nas wa abl al-'ilm bi baladina; laisa bi ma'mulin bib bi baladina, al-sunnah al-lati la ikhtilafa fiha 'indana; wa laisa li hadza indana haddun marufun wa la amrun ma'mulun bib fih; fa hadza al-ladzi sami'tu wa al-ladzi 'alaihi amr al-nas 'indana*". Istilah ini digunakan, paling, tidak dalam dua puluh enam tempat dalam *al-Muwatha* Malik. Demikian telaah Mustahafa Dib al-Bu'a, sebagaimana dikutip oleh Didi Mashudi dalam "Pemikiran Hukum Malik bin Anas tentang Amal Ahli Madinah".

Pengembangan pemikiran paradigmatis ini, implikasi *Mazāhib al-Muhaddithin* ke dalam aspek lain meliputi juga ahli hadis dilihat dari aspek ketat, moderat, dan toleran dalam menilai hadis, termasuk di dalamnya mazhab fikih yang dianut ahli Hadis. Pada dasarnya ahli hadis itu netral karena, mereka hanya meriwayatkan apa yang mereka terima dari yang dimisbatkan kepada Nabi. Ahli hadis itu bagaikan apoteker, sedangkan fuqaha adalah dokternya. Namun demikian, ada juga kecenderungan ahli hadis terhadap mazhab fikih tertentu, seperti mazhab Syafi'i. Al-Baihaqi adalah pengikut mazhab ini; al-Thahawi adalah pengikut mazhab Hanafi. Ibn Abdil Barr pengikut mazhab Imam Malik; Ibn Jauzi dan al-Zahabi termasuk mazhab Ahmad bin Hambal. Di kalangan mazhab Sunni sendiri, yaitu adanya nuansa kemunculan kategori hadis menjadi sahih, hasan dan da'if. Demikian pula dalam menetapkan keras dan lemahnya kritik terhadap suatu hadis, yaitu *tasyaddud* dan *tasahul*-nya ulama. Di sisi lain, mereka pun membedakan antara hadis-hadis yang berkaitan dengan akidah, hukum, halal-haram dan hadis yang berkaitan dengan *fadhā'il 'amal*, ganjaran, dan siksaan. Ulama lain menambahkan bahwa termasuk di dalamnya yang tidak perlu ketat dalam mengkritik sanad ialah dalam bidang *mawā'izh*, tarikh, dan akhlak.

Dilihat dari aspek masa kategorisasi hadis, yaitu sahih, hasan, dan dha'if, maka ulama berbeda pendapat seperti berikut: Menurut Ibn Taimiyah<sup>12</sup> "Sebelum masa al-Tirmidzi hadis terbagi atas dua bagian, yaitu hadis sahih dan hadis dha'if. Hadis dha'if ini ada yang dha'if sekali dan ada yang tidak, seperti orang sakit keras dan agak sakit. Karena itu, yang dimaksud oleh Imam Ahmad menggunakan hadis dha'if ialah dha'if yang tidak terlalu dha'if atau sederajat "hasan" pada masa al-Tirmidzi karena pada masa itu hadis hasan dimasukkan ke dalam hadis dha'if".

Namun demikian, bukan berarti istilah hasan tidak dikenal pada masa sebelum Imam al-Tirmidzi. Pada masa Abu Hatim, al-Syafi'i, al-Khatthabi<sup>13</sup> pun istilah itu sudah ada, tetapi agaknya belum eksplisit seperti pada masa al-Tirmidzi. Baru pada masa al-Tirmidzi kategori hadis sahih,

<sup>12</sup>Ibn Taimiyah, *Ilm al-Hadīth*, hlm. 84

<sup>13</sup>Lihat Muzhaffar Ahmad al-Uthmani al-Ṭanawi, *Qawā'id fī 'Ulūm al-Hadīth*, (Riyād: Syarikat Abikan, 1984) hlm.105

hasan, dan dha'if secara eksplisit dan didefinisikan secara jelas. Selanjutnya, ada kecenderungan pula bahwa pada masa sesudah al-Tirmidzi kategori hadis kembali menjadi sahih dan dha'if, tetapi pada masa ini kategori sahih termasuk di dalamnya hadis hasan.

Munculnya tiga kategori dengan berbagai nuansanya itu, tidak lepas dari kuat dan lemahnya atau keras dan longgarnya kritik hadis yang dilakukan ulama hadis. Dalam hal ini terdiri atas tiga kategori pula; ada ulama yang tergolong *tasyaddud* (keras) dan *ta'annut* (kasar dan berlebihan), *tawassuth* (moderat) dan *tasabbul* (longgar). Munculnya istilah ini ada kaitannya dengan kritik sanad dan atau matan hadis, yaitu di-*jarh* dan di-*ta'dil*-nya para perawi hadis oleh ahli hadis. Jadi *Ilm Rijal al-Hadis* yang berisi celaan atau pujian terhadap perawi sangat menentukan sahih dan tidaknya suatu hadis dilihat dari aspek sanad (transmisi) hadis.

Ulama hadis yang termasuk *mutasyaddid* dalam kritik hadis ialah Ibn Main, Ibn Abi Hatim, al-Bukhari dari kalangan *mutaqaddimin* dan al-Shagani, Umar bin Badr al-Muwashili, Jauzaqani, Ibn Jauzi, Ibn Taimiyah dari kalangan *muta'akhhirin*. Ulama yang termasuk *ta'annut* ialah Ibn Hibban dan al-Nasa'i; yang termasuk *mutawassith* ialah Imam Ahmad bin Hanbal, al-Daraquthni, dan Ibn Addi; ulama hadis yang termasuk *tasabbul* ialah al-Tirmidzi dan al-Hakim al-Naisaburi.<sup>14</sup>

Atas dasar paradigma ini pula pada akhirnya martabat kitab hadis antara yang satu dan lainnya berbeda-beda; ada yang martabah Kitab Sahih, seperti *Shahihain* (Bukhari dan Muslim) dan kitab *sunan* (*Sunan Abu Dawud, al-Tirmidzi, Nasai, dan Ibn Majah*). Kitab *Musnad* seperti *Musnad Ahmad* bin Hanbal semartabat dengan kitab-kitab sunan yang empat ini.<sup>15</sup> Dalam kitab sahih pun, ternyata tidak lepas dari kritik. Imam al-Daraquthni, misalnya, mengkritik sebanyak dua ratus sanad hadis yang tercantum dalam *Shahihain* dalam kitabnya, "*al-Istidrakat wa al-Tatabbu'i*", walaupun semuanya tidak lepas dari pembelaan, seperti dikemukakan oleh Ibn Hajar dalam *Hadyu Sari: Muqaddimah Fath al-Bari*. Demikian

---

<sup>14</sup>Muzhaffar Ahmad al-Utsmani al-Thanawi, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Hadīth*, hlm.188-191.

<sup>15</sup>Jawiah Dakir, 1992, hlm. 78.

pula Ibn Abi Hatim mengkritik *rijal* yang digunakan al-Bukhari dalam kitab Tarikhnya, seperti dalam karyanya, *Khatha al-Bukhāri fi Tarīhibi*.<sup>16</sup>

Sampai saat ini kritik hadis tetap ada, bahkan terhadap *Shahihain* maupun kitab-kitab hadis lain, yang difokuskan bukan hanya pada sanad tetapi juga pada matannya. Kritik hadis yang dikemukakan oleh cendekiawan Mesir, Mahmud Abu Rayah, Muhammad al-Ghazali, dan ulama Indonesia, seperti A. Hasan, terhadap beberapa matan hadis yang tercantum dalam Bukhari. Demikian pula ulama Muhammadiyah, seperti dengan Majelis Tarjihnya dan Persis dengan Dewan Hisbahnya tidak henti-hentinya mengkritik hadis-hadis tertentu dalam sidang-sidang tahunannya. Dengan menampilkan teori barunya, seperti *Sahihain fi al-Sanad wa Dhâ'ifun fi al-matn*, menunjukkan bahwa hadis akan tetap menjadi ajang diskusi berkepanjangan dalam mengembangkan khazanah keilmuan Islam.

Seorang ulama Syiria menjelang akhir abad dua puluh yang lalu, Albani mengkritik habis hadis-hadis yang tercantum dalam kitab-Sunan Empat, sehingga melahirkan karya yang berjudul, *Dhāif Sunan Abu Dāwūd*, *Dā'if Sunan al-Tirmidzi*, *Dā'if Sunan al-Nasāi*, dan *Dā'if Sunan ibn Mājah*. Dengan ini al-Bani mencoba mentakhrij kembali hadis-hadis yang ada kitab Sunan itu dan hasilnya beliau mencoba memisahkan antara hadis sahih dan da'if dalam kitab-kitab tersebut.

Suatu penilaian yang sampai sekarang dianggap belum tuntas karena masih menimbulkan persoalan di kalangan awam akan aplikasi hadis ini dalam bidang ibadah, sehingga menampilkan cara ibadah yang berbeda-beda. Belum lagi kita mungkin berbeda dalam pemahamannya dan yang berkaitan dengan ini bnyak juga. Umpamanya hadis tentang jumlah rakaat dan cara salah taraweh itu sendiri. Ulama yang mengabil hadis Bukhari yang menerangkan tentang jumlah rakaan salat terawih ada sebelas rakaat, mereka berbeda pendapat tentang salat yang empat rakaat-empat rakaat. Apakah mereka dengan dukuk *tahiyat awal* atau tanpa *tahiyat awal*. Ada yang berpendapat bahwa terawih yang empat-empat

---

<sup>16</sup> Menurut Imam Abu Muhammad Abd al-Rahman Ibn Abi Hatim al-Razi dalam karyanya *Bayānu Khata' Muhammad bin Ismāil al-Bukhāri fi Tarīkhibi*, ada 771 rijal yg dianggap kesalahan al-Bukhari.

wajib duduk *tahiyat awal* dan ada juga yang meniadakannya. Ini persoalan pemahaman, padahal dari sisi madzhab mereka adalah kaum Sunni, bahkan mungkin satu organisasi juga.

Sebagaimana disinggung di atas, ulama berbeda pendapat pula dalam kritik sanad untuk hadis-hadis *ahkām*, halal-haram, dan juga dalam akidah. Ulama dalam hal ini *tasyaddud* (ketat) dan dalam hal yang berkaitan dengan *fadhāil ‘amal* serta nasihat-nasihat, tidaklah begitu ketat. Abdurrahman bin Mahdi, salah seorang guru Imam Ahmad, adalah orang yang melontarkan konsep ini, walaupun pada akhirnya tidak diterima oleh semua pihak.

Oleh karena itu, wajar bila Imam Ahmad pun mengikuti pola gurunya ini, sebagaimana diungkapkan oleh Dr. Rauf Syalabi dalam karyanya *al-Sunnah al-Islāmiyah baina Ithbāt al-Fāhimin wa Rafdh al-Jābilin*.<sup>17</sup> Karena itu, tampak sekali banyak ulama yang mentolerir kritik sanad terhadap keterangan yang berkaitan dengan *fadhāil ‘amal*<sup>18</sup> dan akhlaq yang tidak terlalu ketat. Itulah sebabnya dalam kitab-kitab sunan banyak hadis yang dinilai lemah oleh ulama lain, tetapi tetap dipertahankan dengan alasan hanya berkaitan dengan nasihat-nasihat dan akhlak.

Demikian pula para sejarawan terkesan sangat menyederhanakan terhadap sanad peristiwa sejarah, bahkan sering kali riwayat itu *munqatbi* (terputus). Dalam kitab *Sīrah Ibn Hisyam*,<sup>19</sup> misalnya, jelas sekali kenyataan seperti itu. Ibn Ishaq, misalnya, tanpa ada sanad sebelumnya langsung meriwayatkan sesuatu yang terjadi zaman Nabi. Karena itu, banyak sekali peristiwa sejarah seperti itu mendapat gugatan ahli hadis. Peristiwa Piagam Madinah, misalnya, mendapat kritik keras dari Prof. Yusuf al-Ish sebagai *being fabricated* (palsu) karena tidak didukung oleh sanad yang jelas. Periwiyatan yang ada pun terkesan tambal sulam, sehingga tidak mendukung kekuatannya. Namun, para pembela Piagam Madinah ini tetap menyatakan bahwa dilihat dari sisi lain, yaitu model periwayatan sejarawan dan

---

<sup>17</sup> Jawiyah Dakir, 1992, hlm, 68.

<sup>18</sup> Ulama mensyaratkan penerimaan hadis hadis *Fadail* yang lemah sebagai berikut: 1. Hadis itu bukan pokok, 2. Tidak boleh terlalu dha'if, sehingga sampai derajat munkar apalagi *mawdu*, 3. Pengamalan itu hanya sekedar ikhtiyath (Ibn Hajar al-Asqalani dalam *al-Nukat li Ibn Shalah*).

<sup>19</sup> (II: 501)

dilihat dari *matan* isi piagam ini diyakini terjadinya, sebagaimana dikemukakan oleh Umari<sup>20</sup> karena riwayat secara terpisah-pisah mengenai isi perjanjian itu tercantum dalam kitab-kitab sahih dan sunan.

Demikianlah seterusnya nuansa-nuansa di kalangan para ahli tetap ada dan juga sampai kepada kita, lebih-lebih para kritikus hadis saat ini bukan hanya sekedar terbatas kepada kritik konvensional, sebagaimana dilakukan oleh ahli hadis, tetapi juga melibatkan cabang keilmuan lain dalam mengkritisi *matan* hadis, seperti kedokteran, biologi, astronomi, antropologi, sejarah, dan lain-lain yang berhubungan dengan ilmu manusia lainnya.

#### D. Implementasi Metodologis

Ulama hadis sepakat bahwa hadis sahih memiliki kriteria tertentu. Paling tidak ada lima kriteria mayor, sehingga suatu yang dinisbatkan kepada nabi dapat disebut hadis sahih, yaitu: “Bersambung sanadnya (*musnad* atau *muttasil al-sanad*), perawinya adil, kuat hafalannya, tidak ada kejanggalan (*syadzdz*), dan tidak ada cacat (*illat*)”. Jika perawi tidak cukup hafalannya, maka hadis itu hasan dan bila tidak memenuhi kriteria sahih dan hasan, maka hadis itu dha’if (lemah). Kriteria inilah yang menentukan sahih dan tidak suatu hadis di kalangan ulama Landasan metodologis kesahihan hadis ini disepakati ulama. Perbedaan di antara mereka sering kali terjadi pada tataran konsep sahih dan tidak sahih itu, terutama ketika terdapat dalam kriteria minornya. Ulama mengalami perbedaan yang cukup signifikan dalam implementasi metodologis ini, sehubungan dengan paradigma di atas.

Teori ini semula diambil dari pernyataan al-Syafi’i dalam *al-Risalah* dengan lafal yang berbeda. Beliau menyatakan ketika menetapkan persyaratan terhadap *khabar wabid* (hadis ahad) sebagai berikut: “Orang yang meriwayatkan hadis itu terpercaya agamanya, dikenal jujur pembicaraannya, memahami yang diucapkannya, mengetahui persoalan yang dapat mengganggu makna dari lafal dan melafalkan hadis secara lafdzi

---

<sup>20</sup> Umari, Akram Dhayauddin, *Masyarakat Madani: Tinjauan Historis Kehidupan Nabi* (terj., (Jakarta : Gema Insani Press, 1999). hlm. 110.

sebagaimana ia dengar dan hafal bila ia meriwayatkan dari hafalannya atau catatannya, serta bersambung kepada Nabi.....”

Dalam tataran praksis ternyata apa yang disepakati tidak terlalu mulus. Ulama hadis banyak sekali perbedaannya, baik ketika menerapkan kriteria mayor dan minornya maupun dalam penilaian antara perawi yang satu dengan perawi lain, bahkan adakalanya dilakukan oleh seorang ahli yang begitu ketat dalam meriwayatkan hadis. Jika di atas dikatakan bahwa *Shahih Bukhari* ada yang mengkritik dalam beberapa tempat, walaupun dianggap kritikan tidak berarti, baik sanad maupun matannya. Imam al-Daraquthni, misalnya mengkritik sanad hadis yang tercantum dalam *Shahihain* dalam karyanya *al-Istidrakat wa al-Tatabbu'*. Kritik matan pernah dilakukan pula

Dalam kitab *Sunan Abu Daud*, *al-Tirmidzi*, *Al-Nasai*, dan *Ibn Majah*, banyak sekali hadis yang mendapat kritikan ulama, sebagaimana dikemukakan oleh Al-Almbani, ulama dari Yordan. Menurutnya, dalam *Sunan Abu Dāwūd* ada sekitar 987 hadis da'if; dalam *Sunan al-Tirmidzi* ada sekitar 756 hadis da'if; hadis yang tidak jelas martabatnya ada 344;<sup>21</sup> dalam *Sunan al-Nasāi* ada sekitar 375 hadis da'if,<sup>22</sup> sementara, menurut Ibn Jauzi, dalam *Sunan Ibn Mājah* saja ada sekitar 30 hadis *mawduhu*.

Menurut beberapa penelitian dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal* ada hadis yang diperselisihkan kesahihannya. Kitab *Musnad* yang berisi 30.000 hadis dan 10.000 berulang-ulang (sehingga menjadi 40.000). Dari hadis sebanyak itu, menurut Ibn Jauzi 29 hadis dinilai *mawduhu*, sedangkan menurut al-Iraqi 9 hadis; menurut Ibn Hajar antara 3 atau 4 hadis *mawduhu*. Ibn Taimiyah menolak adanya hadis *mawduhu* dalam *al-Musnad*. Kalaupun ada, maka bukan dilakukan oleh dia tetapi oleh Abdullah al-Qathi'i yang menambahkan hadis pada *al-Musnad*.<sup>23</sup>

Ini adalah contoh tentang keberadaan kitab hadis serta martabatnya masing-masing, termasuk hadis-hadis yang ada di dalamnya yang

---

<sup>21</sup> Shtramadzi, 1988, hlm. 164-166.

<sup>22</sup> Lihat karya-karya Muhammad Naşir al-Din al-Albani, seperti *Da'if Sunan Abu Dāwūd*, *Da'if Sunan al-Tirmidzi*, *Da'if Sunan al-Nasāi*, *Da'if Sunan Ibn Mājah*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, t.).

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 64-66.

menunjukkan bahwa ulama hadis memiliki tipologi, konsep, metode beraneka ragam satu dengan yang lain, sehingga wacana ilmiah di kalangan mereka tidak pernah terputus dari dulu sampai sekarang. Dengan membaca dan mengambil sumber hukum dari kitab-kitab hadis yang ada ini, tentunya ulama memiliki nuansa tersendiri dalam ber-*istidlal* dari hadis yang diambilnya, sehingga berimplikasi pada adanya beberapa perbedaan dalam memahami dan mengamalkan hadis yang ditemukannya, sehingga fatwa yang dikemukakannya berbeda.

Bila demikian halnya, apakah semua praktek ibadah dan aturan agama lainnya yang dilakukan oleh kaum muslimin itu benar? Jawabannya ialah ada yang disepakati bahwa itu memang benar adanya dan disepakati oleh ulama dan ada pula yang memang benar sepanjang produk mujtahid yang diitibanya. Karena dalam merespons yang dinisbahkan kepada Nabi (hadis) “tidak bisa diterima semuanya dan tidak bisa ditolak semuanya”, maka diperlukan para pakar secara upaya berkesinambungan untuk melakukan tugas ilmiah ini. Hadis harus melalui proses seleksi. Serumit apapun meneliti kualitas suatu hadis, tetap harus menjadikan hadis sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur’an. Penelitian terhadap hadis tidak seyogianya memunculkan *inkarus sunnah* dengan mengaku diri sebagai Ahl al-Quran karena Al-Qur’an tidak dapat terimplementasi secara benar tanpa hadis. Banyak peraturan-peraturan yang tercantum dalam Al-Qur’an justru tidak akan jalan tanpa hadis.

Memang di kalangan para pakar yang ada bukan saja hanya penilaian hadis dan pemisahan martabatnya, tetapi juga tidak segan-segan sampai kepada tingkat penolakan hadis. Karena itu, kelompok ini menjadi beberapa bagian, yaitu 1) kelompok yang menolak hadis secara keseluruhan; 2) ada yang menolak sebagian, yaitu yang menerima hadis mutawatir saja atau hadis yang hanya berkaitan langsung dengan ayat Al-Qur’an.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup>Khadim Husein Ilahiy Najsy, *al-Quraniyyun wa Syubhatuhum baul al-Sunnah*, (Taif: Maktabah al-Şadiq, 2000).

## E. Metode Pemaknaan hadis

Bila kita melihat kenyataan hadis-hadis yang dida'ifkan para pengkritiknya itu, maka untuk memahami hadis yang benar tidak cukup dengan mengambil hadis yang dinilai sahih belaka tanpa memperhatikan makna-makna atau upaya memberi makna hadis. Kita tidak bisa mengatakan suatu hadis yang sahih sanadnya, lalu dengan mudah mengatakan da'if karena maknanya sangat sulit dipahami, sehingga melahirkan *Ilmu Musykilat al-Hadīth*. Pada gilirannya hadis menjadi berkembang istilah lain, yaitu *Ilmu Mukbtalif al-Hadis* atau *Ilmu Talfiq al-Hadīth*. Ilmu ini semula berkaitan dengan berbagai macam hadis yang satu sama lain seperti tampak “bertentangan”, sehingga perlu ada penyelesaian. Teori yang diusulkan ulama ialah dengan cara *Nasikh Mansukh*, *Rajih Marjuh*,<sup>25</sup> *al-Jama'* (kompromi), dan *tawaqquf*,<sup>26</sup> bahkan dapat ditambahkan, yaitu teori *tanawu'* (bermacam cara dan karenanya dibenarkan semuanya).

Namun, pada tahap selanjutnya, hadis *musykil* tidak mesti terdiri atas dua hadis atau lebih yang saling bertentangan. Hadis tersebut bisa hanya satu akan tetapi maknanya sungguh sangat sulit bila diartikan secara tekstual karena termasuk *mutasayyibat* atau tidak atau bertentangan dengan ilmu-ilmu modern, sebagaimana disinggung di atas atau dimaknai secara kontekstual. Umpamanya hadis yang menceritakan bahwa nabi Musa as pernah memukul Malaikat Maut (Malaikat Pencabut Nyawa), sehingga matanya keluar.

Atas dasar itu, maka Muhammad al-Ghazali<sup>27</sup> mengkritik hadis-hadis sahih secara sanad, tetapi menurut penilaiannya adalah hadis *ma'lul* karena bukan hanya bertentangan dengan Al-Qur'an, tetapi juga dengan

---

<sup>25</sup>Menurut al-Suyuthi, teori *tarjub* terdiri dari tujuh permasalahan: (a) jumlah perawi, (b) proses belajarnya perawi, (c) pengucapan dan arti periwayatan, (d) apakah *makkiyah* or *madaniyah*, (e) pernyataan yg bertujuan umum dan khusus, (f) apakah melarang atau membolehkan, (g) dibandingkan dengan al-Qur'an. Lihat Jalauddin bin Abdirrahman bin Abi Bakr Al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, (Beirut, Dar Ihya al-Sunnah al-Nabawiyah: 1979), hlm. 198-202.

<sup>26</sup>Ibn Hajar Al-Asqalaniy, *Nuzhab al-Nazhar Fi Tawdhib Nukhbat al-Fiker*, (Beirut: Dar al-Khair: 1993) hlm.76

<sup>27</sup>Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah bain Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadīth*, (Cairo: Dār al-Syuruq, 1989)

kenyataan kehidupan. Maka di sinilah perlunya kita menampilkan sisi lain dari ilmu hadis, yaitu metode memahami hadis.<sup>28</sup> Hadis-hadis *musykil* lainnya yang berkaitan dengan masalah *mutasyabihat*, seperti tentang turunnya Tuhan ke langit dunia, perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, Isra dan Mi'raj Nabi, dll, sehingga memerlukan penilaian, mungkin dengan cara dida'ifkan atau dengan ditakwil. Dalam hal inipun tidak selamanya ulama sepakat dalam memaknai *mutasyabihat* memerlukan takwil karena para penganut *tafwidh* (penyerahan makna kepada Allah swt) tetap mengartikannya secara harfiah, dengan *bila kayf*.

Sebagai pengembangan pendekatan *takwil* yang relatif baru dalam bidang hadis ialah pemaknaan dengan menggunakan pendekatan *bermeneutik*, yaitu yang berkaitan dengan interpretasi teks, sehingga teks-teks itu dimaknai secara metaforis agar menjadi lebih jelas. Pendekatan kontekstual ini mengacu pada bahwa segala sesuatu yang berkaitan dengan teks-teks itu, apakah wahyu atau sastra, harus ditafsirkan menurut *setting-sosial* dan konteks kehidupan yang mewarnai teks itu karena teks itu muncul tidak lepas dari subjek pembawanya serta situasi yang melingkarkannya. Dengan ini, maka agar hadis, sebagai naskah keagamaan agar implementatif dan tidak terkesan kaku, bahkan dianggap bertentangan dengan akal sehat pemaknaan secara kontekstual merupakan keniscayaan.

Perlunya penafsiran hadis dengan menggunakan pendekatan ini dapat dipahami, tetapi diperlukan pemilahan yang argumentatif dan tidak melanggar kaedah-kaedah pemaknaan hadis itu. Hadis perlu dikategorikan menjadi hadis yang berkaitan dengan *imaniy-ta'aqudiy*, *ta'abbudi*, *ta'amuli*, dan *takballuqi*, sehingga ajaran Islam tetap dapat dipahami dan diamalkan. Hadis yang berkaitan dengan akidah cukup banyak, sehingga bagaimana pula memaknainya. Jika Malaikat Jibril pernah berdialog dengan Nabi saw. untuk mengajarkan Iman, Islam, dan Ihsan kepada para sahabatnya, maka bagaimana mengkontekstualkan hadis itu.<sup>29</sup> Hadis tentang *mi'raj* Nabi dengan fisiknya yang isinya meriwayatkan kewajiban

---

<sup>28</sup>Yusuf Qardhawi, *Metode Memahami As-Sunnah dengan Benar*, translated by Saifullah Kamalie, (Jakarta : Media Dakwah, 1994) hlm. 47.

<sup>29</sup> Muḥammad bin Ismail Al-Bukhāri, *Al-Bukhārī*, I: hlm. 18-19.

salat lima waktu dan perkara-perkara *gaibiyat* lainnya.<sup>30</sup> Demikian pula masalah *ta'abbudi* perlu dipahami, mana yang *mahdhiyah* dan bukan. *Ta'abbudi mahdhab* sudah ada acara dan tatacaranya secara khusus. Dalam hal salat, misalnya, Nabi bersabda, “*Ṣallu kamā raitumuni Uṣalli*”; dalam ibadah haji, Nabi memerintahkan sahabatnya, “*Kbudzi ‘anni manasikakum*”.

Memisahkan antara hadis-hadis secara tematik ini sangat penting dalam memahami hadis dan menafsirkannya karena bila pendekatan hermeneutika akan digunakan secara keseluruhan akan menimbulkan kekacauan dalam pemahamannya. Betul bahwa Nabi pun dalam kasus-kasus tertentu memberikan apresiasi terhadap sahabat yang memahami hadis berdasarkan pemahamannya waktu itu, tetapi bukan berarti dalam segala kasus dan segala keadaan. Kaedah pemahaman hadis menjadi penting agar tidak *chaos* dan terkesan seperti tidak ada aturan dalam menafsirkan hadis.

Memang kecenderungan *chaos* pemahaman ini sudah lama muncul di kalangan para pakar dan pengeritik hadis, baik yang berkitan dengan metodologinya maupun pemahamannya, sejak kaum orientalis, seperti Goldziher, Yoseph Schacht, Margoliouth, dan Joynboll yang kemudian dilanjutkan oleh pengkritik kontemporer, baik dari kelompok rasionalis, ahli tafsir maupun ahli hadis sendiri, seperti Ahmad Amin, Mahmud Abu Rayah, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Muhammad al-Ghazali, termasuk di dalamnya al-Albani, dan lain-lain.

## F. Penutup

Paradigma yang berbeda di kalangan ahli hadis yang merupakan pola, sudut pandang dan tata nilai dalam menyeleksi hadis berimplikasi pada munculnya perbedaan produk *ijtihad* ulama hadis dalam menetapkan kualitas hadis dan pemahaman hadis itu sendiri. *Tasyaddud*, *tawassuth* dan *tasabuhnya* para pengkritik hadis, misalnya, berimplikasi pada banyaknya mazhab-mazhab pemikiran dalam bidang hadis dan perbedaan derajat kitab-kitab hadis, seperti tercantum dalam *al-Kutub al-Sittah* dan kitab-kitab *Musnad*. Para intelektual tidak boleh terperosok dalam *Inkarus Sunnah* dengan adanya perbedaan dalam menilai suatu hadis, sebagaimana tidak

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, I: hlm. 87.

boleh terjadi konflik sosial yang disebabkan perbedaan pemahaman dalam menilai dan mengamalkan suatu hadis. Setiap mujtahid dalam bidang hadis dituntut untuk memiliki paradigma sendiri dalam menetapkan kualitas suatu hadis, sehingga dalam berfikir kita bisa lebih konsisten dan dinamis dalam mencari kebenaran.

Madzhab ahli hadis pun berkaitan pula dengan pemaknaan hadis itu sendiri, apakah harus diartikan secara tekstual, sehingga bagi pakar tentu dianggap lemah karena bertentangan dengan akal sehat atau memerlukan pemaknaan secara metafora, sehingga hadis tetap sah dan dapat diartikan secara *takwil*. Selanjutnya ternyata madzhab Ahli hadis tidak hanya terbatas pada mazhab kalam, tetapi juga dapat lebih luas, seperti teori tentang martabatnya, dan akan menyangkut pula terhadap kepakaran para penelitinya *Wallahu A'lam bi as-Şawab*

## DAFTAR PUSTAKA

- al-Albani, Muḥammad Naṣir al-Dīn, *Ḍaʿīf Sunan Ibn Mājah*, Riyadh, al-Maʿarif: 1997.
- \_\_\_\_\_, *Ḍaʿīf Sunan al-Nasāi*, Riyadh : al-Maʿarif, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Ḍaʿīf Sunan al-Tirmidzī*, Riyadh : al-Maʿarif, 2000
- \_\_\_\_\_, *Ḍaʿīf Sunan Abū Dāwūd*, Riyadh : al-Maʿarif, 2000.
- al-Asqalāniy, Ibn Ḥajar, *Nuzḥab al-Naḥḥar Fi Tawḍih Nukḥbat al-Fiker*, Bairut, Dar al-Khair: 1993.
- al-ʿAsyʿariy, Abu al-Ḥasan Ali bin Ismail, *Maqālat al-Islāmiyyīn wa Ikbtilāf al-Muṣallīn*, Cairo: Maktabah Nahdhah al-Misriyah, 1969
- Abdurrahman, M, *Pergeseran Pemikiran Hadis*, Jakarta : Paramadina, 1999
- al-Bukhāri, Muḥammad bin Ismail, *al-Bukhāri*, tt, Syarikah Nur Asia.
- Ḥusen, Abū Lubabah, *Mawqif Muʿtaẓillab min al-Sunnah al-Nabawiyah*, Riyadh: Dar al-Liwa, 1979.
- al-Ghazali, Muḥammad, *al-Sunnah al-Nabawiyah bain Abl al-Fiqh wa Abl al-Ḥadīth*, Mesir : Dār al-Syuruq, 1989.
- Ibn Abi Hatim, Abu Muḥammad Abd al-Raḥman, *Bayanu Khatbaʿi Muḥammad bin Ismail fi Tarikhibi*, Istanbul : Maktabah Ahmad Thalith, tt.
- Ilahiy Najsy, Khadim Husein, *al-Quraniyyun wa Syubhatubum ḥaul al-Sunnah*, Ṭaif : Maktabah al-Ṣadiq, 2000.
- Ilahiy Zhahir, Iḥsan, *al-Syiʿah wa al-Sunnah*, Lahor : Idarat Turjuman al-Sunnah, 1995.
- Ibn Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyah*, ttp: tth.
- Ibn Taimiyah, *Ilm al-Ḥadīth*, Beirut : Alamul Kutub, 1985.
- al-Luknawi, *al-Rafʿu wa al-Takmil fi al-Jarb wa al-Taʿdil*, Alepo : Maṭbuʿat al-Islāmiyah, tt.
- \_\_\_\_\_, *al-Ajwibab al-Fadhibal li al-Asʿilab al-ʿAsyrah al-Kamilah*, Aleppo : Dārussalam: 1993.
- al-Naisaburi, Abū Abdillahal-Ḥakim, *al-Madkhal ila Kitāb al-Iklil*, Iskandariyah: Dār al-Daʿwah, tth.
- \_\_\_\_\_, *Kitab Maʿrifat fi Ulum al-Ḥadīth*, Madinah: al-Maktabah Islāmiyah, 1977.
- Al-Syafii, Muhammad bin Idris, *al-Risālah*, Tt, Dār-al-Fikr.

Umari, Akram Dhayauddin, *Masyarakat Madani: Tinjauan Historis Kehidupan Nabi* (terjemahan), Jakarta, Gema Insani: 1999.